INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Adam, Adolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz 192
Angenendt, Arnold, lic. theol., Bonn 392
Astrath, Willi, Dr. theol., Essen 45, 119, 179, 265, 407
Auer, Johannes, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 250
Bäumer, Remigius, Dr. theol., Doz., Freiburg i. Br. 395
Barbel, Joseph, CSSR, Dr. theol., Prof., Hennef/Sieg 99, 244
Bauer, Armin Volkmar, Dr. theol., Löhndorf 293
Becker, Matthias, Dr. theol., Bremen 40, 85, 120
Berg, Ludwig, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz 159, 327
Bettray, Johannes, SVD, Dr. missiolog., St. Augustin 300
Beumer, Johannes, SJ, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Frankfurt/M. 108, 317
Bolley, Alfons, Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 294
Booz, Martin, OFMCap., Dr. missiolog., Münster 89
Bormann, Paul, Dr. theol., Paderborn 46
Bours, Johannes, Spiritual, Münster 116
Braubach, Max, Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 165
Breda, Gregorius von, OFMCap., Dr., Tilburg (Niederl.) 16
Camelot, Pierre-Thomas, Dr. theol., Prof., Étiolles (Frankreich) 172
Cornelissen, Robert, OSB, Münster 106
Dassmann, Ernst, Dr. theol., Münster 307
Dörmann, Johannes, Dr. theol., Doz., Münster 124, 151
Dreier, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Doz., Münster 323
Dürig, Walter, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., München 336
Eising, Hermann, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 155, 304, 340
Emminghaus, Joh. H., Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Wien 50, 189, 338, 338
Engelmann, Ursmar, OSB, Dr. phil., Beuron 385
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. iur. utr., Univ.-Prof., Bochum 114, 118, 405
Exeler, Adolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 333
Fleckenstein, Heinz, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 184
Fraling, Bernhard, Dr. theol., Münster 185
Frank, Isnard, OP, Dr., Walberberg 160
Frank, Suso, OFM, Dr. theol., Münster 99, 196, 306
Franzen, August, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 361
Gail, Anton J., Dr. phil., Prof., Grevenbroich 100
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 145, 240, 305, 339
Gössmann, Elisabeth, Dr. theol., München 42, 289
Grunert, Erich, CSSR, Dr. phil., Hennef/Sieg 14
Hacker, Paul, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 233, 369
Hahn, Viktor, CSSR, Dr. theol., Hennef/Sieg 28, 387
Hamp, Vinzenz, Dr. theol., Univ.-Prof., München 95
Hasenfuß, Josef, Dr. theol., Dr., phil., Univ.-Prof., Würzburg 169
Hauser, Richard, Dr. theol., Prof., Heidelberg 112
Hegel, Eduard, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 103, 243
Heggelbacher, Othmar, Dr. theol., Dr. iur., Hochsch.-Prof., Bamberg 328
Heuser, Adolf, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Aachen 121
Hiltbrunner, Otto, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 235
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 36, 318, 402
Hoffmann, Wolfgang, SJ, Bonn 154
Hofmann, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 173
Honselmann, Klemens, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Paderborn 247
Ivánka, Endre von, Dr. phil., Univ.-Prof., Graz 390
Johannes Chrysostomus, OSB, Dr., Niederalteich 321, 322
Jungmann, Josef Andreas, SJ, Dr. theol., Univ.-Prof., Innsbruck 188, 332
Junker, Hubert, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Trier 380
Kallis, Anastasios, Dr. phil., Münster 260
Kerstiens, Ferdinand, Kaplan, Münster 83
Kerstiens, Ludwig, Dr. phil., Prof., Weingarten 110
Kertelge, Karl, Dr. theol., Münster 330
Khoury, Adel Theodore, Dr., Doz., Münster 230
Kilian, Rudolf, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Paderborn 238
Knauer, Peter, SJ, Münster 31
Kornfeld, Walter, Dr. theol., lic. rer. bibl., Univ.-Prof., Wien 305
Kottje, Raymund, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Regensburg 248
Krüger, Paul, Dr. theol., Dr. phil., Pfarrer, Amelsbüren 245
Langemeyer, Bernhard, OFM, Dr. theol., Paderborn 319
Lengeling, Emil, Dr. theol., lic. phil., Univ.-Prof., Münster 48, 335
Liébaert, J., Prof., Lille 256
Loidl, Franz, Dr. theol., Univ.-Prof., Wien 249
Loretz, Oswald, Dr. theol., Doz., Münster 1
Madre, Alois, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 37, 257
Manthey, Franz, Dr., Prof., Hildesheim 28
Marré, Heiner, Dr. iur., Essen 180
Mayer, Rudolf, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Aising b. Rosenheim 20
Michl, Johann, Dr. theol., lic. bibl., Hochsch.-Prof., Freising 240
Murphy, Roland E., OCarm., Dr., Prof., Washington, D. C. 25
Neumann, Siegfried, Dr. phil., Wolbeck 396
Neunheuser, Burkhard, OSB, Dr. theol., Prof., Maria Laach/Rom 400
Nickel, Erwin, Dr. rer. nat., Univ.-Prof., Freiburg (Schweiz) 104
Nussbaum, Otto, Dr. theol., Univ.-Prof., Bonn 217
Padberg, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 266
Peter, Adalbert, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Fulda 377
Pfammatter, Josef, Dr. theol., Prof., Chur 96
Plenge, Hermann, Dr. med., Münster 33
Pohlmann, Constantin, OFM, Dr., Paderborn 187
Promper, Werner, Dr. theol., Münster 90
Ratzinger, Joseph, Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 34
Rauscher, Anton, SJ, Dr. theol., lic., phil., Münster 43, 105, 177, 178
Rest, Walter, Dr. phil., Prof., Münster 314
Reuss, Joseph, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Würzburg 26, 92, 384
Richter, Wolfgang, Dr. theol., Doz., München 23
Riedl, Johannes, SVD, Dr. theol., Mödling b. Wien 234
Roth, Anselm, OSB, lic. theol., Gerleve ü. Coesfeld 124, 158
Rusche, Helga, Dr. theol., Münster 157
Schaffner, Otto, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Passau 111
Scharbert, Josef, Dr. theol., lic. bibl., Univ.-Prof., München 93, 156, 301
Scheffczyk, Leo, Dr. theol., Univ.-Prof., München 167, 227, 315
Schelkle, Karl Hermann, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Tübingen 242
Schierse, Franz Josef, Dr. theol., Hausen/Wied 383
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Doz., Münster 121, 254
Schlette, Heinz-Robert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bonn 11, 102, 298
Schöllgen, Werner, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 175, 262
Schreiner, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 386
Schröer, Alois, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 314
Schulte Herbrüggen, Hubertus, Dr. phil., Münster 394
Schuster, Heinz, Dr. theol., Saarbrücken 229
Severus, Emmanuel von, OSB, Dr. phil., Maria Laach 122
Siegmund, Georg, Dr. theol., Dr. phil., Hochsch.-Prof., Fulda 268
Sobotta, Franz, SJ, Dr. theol., Rom 188
Soisalon-Soininen, Ilmari, Dr., Prof., Helsinki (Finnland) 18
Spaemann, Heinrich, Rektor, Dinklage 404
Steidle, Basilius, OSB, Dr. theol., Prof., Beuron-Rom 9
Stockmeier, Peter, Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 109, 170
Stopp, Hugo, Dr. phil., Bonn 193
Stuiber, Alfred, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 160
Sydow, Jürgen, Dr. phil., Tübingen 98, 312, 313, 393
Ven, J. J. M. van der, Dr., Univ.-Prof., Utrecht 38
Volk, Paulus, OSB, Dr. phil., Maria Laach 30, 31
Weber, Helmut, Dr. theol., Hochsch.-Prof., Trier 115
Weber, Klaus, Dr. theol., Bonn 164, 313
Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Univ.-Prof., Münster 44, 45, 263, 326
Weilner, Ignaz, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 176
Welte, Bernhard, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 86
Wesemann, Paul, Dr. iur. can., Offizial, Münster 265
Wienhausen, Hanns, Prof., Münster 337
Zenger, Erich, lic. theol., lic. bibl., Münster 302
Ziegler, Josef Georg, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz 73

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Franzen, A.: Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jahrhundert als Aufgabe der Geschichtsforschung 361–370
Gnilka, J.: Neue katholische Literatur zum Johannesevangelium 145–152
Gössmann, E.: Sprache und Wort Gottes 289–294
Loretz, O.: Die Wahrheitsfrage in der Exegese 1–8
Nussbaum, O.: Zur Liturgie von übermorgen 217–228
Steidle, B.: Zur lateinisch-französischen Ausgabe der Magister-Regel 10–12
Ziegler, J. G.: Revision der biologischen Grundlagen der kirchlichen Sexualmoral 73–84

III. Bibliographie

Heft 1–6: Zusammengestellt von E. Gotenburg unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster 53–68, 125–140, 197–212, 269–284, 341–356, 413–428

IV. Personennachrichten

52, 124, 196, 268, 340, 407

V. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adam, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd I 170
Theologische Akademie, hrsg. von K. Rahner u. O. Semmelroth, Heft I u. II 83
Albrecht, D. (Hrsg.): Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung, Bd I 164

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
SLS theol A425
Gd 128.4°
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Allard, H. A. J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Victor 42
Allard, M.: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples 230
Arató, P.: Bibliographia Historiae Pontificiae 392
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Jg. 14 (1962); 16 (1964); 17 (1965) 314
Archiv für Religionspsychologie, Bd VII u. VIII, hrsg. von W. Keilbach 294
Arm und reich in der Urkirche, hrsg. von A. Hamman u. St. Richter 159
Arnold, F. X.: Pastoraltheologische Durchblicke 340
Aubert, J.-M.: Loi de Dieu, lois des hommes 38
Balthasar, H. Urs von: Rechenschaft 1965 11
–, –: Wer ist ein Christ? 11
Baron, R.: Études sur Hugues de Saint-Victor 102
Baus, K.: Der Kranz in Antike und Christentum 160
Beck, H.: Der Akt-Charakter des Seins 31
Becker, J.: Israel deutet seine Psalmen 304
Beckmann, J.: China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert 90
Belluco, B. J.: Facultates Superiorum Religiosorum 407
Benoit, P.: Exegese und Theologie 305
Berg, K.: Der tugenden bůch 193
Berkenkopf, G.: Welterlösung, ein geschichtlicher Traum Rußlands 321
Bianchi, U.: Probleme der Religionsgeschichte 14
Bilaniuk, P. B.: De Magisterio Ordinario Summi Pontificis 317
Blinzler, J.: Johannes und die Synoptiker 339
Bökmann, J.: Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie 40
Bormann, P.: Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus 330
Bouyer, L.: Mensch und Ritus 122
–, –: Einführung in die christliche Spiritualität 185
Bro, B.: Gott allein genügt 116
Brown, R. E.: The Gospel according to John I–XII 149
Brox, N.: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon 387
Brückner, H.: Die Gründung des Bistums Königgrätz 249
Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini, hrsg. von B. van Luijk 248
Calvelli-Adorno, F.: Über die religiöse Sprache 289
Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung 404
Cornelis, É.: Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes 298
–, –: Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen 299
Cramer, W.: Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer 99
Cremer, F. G.: Die Fastenansage Jesu 240
Cruchon, G.: Einführung in die dynamische Psychologie 33
Damen, C.: De Orde van Sint Benediktus in Nederland 30
Dittrich, H.: Realisierung des Glaubens 254
Doms, H.: Gatteneinheit und Nachkommenschaft 73
Droste, B.: „Celebrare" in der römischen Liturgiesprache 336
Edelstein, W.: Eruditio und Sapientia 100
Egenter, R. - Matussek, P.: Ideologie, Glaube und Gewissen 112
Eilers, F.-J.: Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens 154
Elliger, K.: Leviticus 238
Eßer, K.: Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder 160
Exeler, A.: Wesen und Aufgabe der Katechese 332
Filthaut, Th.: Kirchenbau und Liturgiereform 337
–, –: Zeichen der Auferstehung 188
Firkel, E.: Erfüllt vom Unsichtbaren 120
Fitzmyer, J. A.: Die Wahrheit der Evangelien 1
Flatten, H.: Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse 265
Franz-Willing, G.: Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803–1934 313
Führkötter, A.: Hildegard von Bingen. Briefwechsel 31
Fürst, H.: Die göttliche Heimsuchung 156
Gaechter, P.: Die literarische Kunst im Matthäusevangelium 339
Gamber, K.: Liturgie übermorgen 217
Gemmeke, E.: Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez 105
Georgi, D.: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief 240
Geschichte der Kirche, hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowels, Bd I 385
Gössmann, W.: Sakrale Sprache 289
Grass, N. (Hrsg.): Weihnachtskrippen aus Österreich 338
Grelot, P.: La Bible, parole de Dieu 92
Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, Bd VII u. VIII 98
Gülden, J.: Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge 192
Häring, N. M.: Life and Works of Clarembald of Arras 36
Hegel, E.: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Erster Teil 165
Heide, W.: Das Martyrium der hl. Theogula 196
Heinemann, H.: Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche 179
Heising, A.: Die Botschaft der Brotvermehrung 340
Hemmerle, K.: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung 167
Hentschke, R.: Satzung und Setzender 305
Hermann, S.: Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament 380
Hödl, L.: Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM († 1245) in Cod. lat. Paris 14726 37
Höffner, J.: Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung 118
Hoefnagels, H.: Kirche in veränderter Welt 44
Hoekendijk, J. Chr.: Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft 300
Hoff, A. - Muck, H. - Thoma, R.: Dominikus Böhm 338
Hollerbach, A.: Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 180
Horváth, T.: Caritas est in ratione 402
Hostie, R.: Das Gespräch in der Seelsorge 184
Jedin, H.: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte 243
Jeremias, J.: Abba 157
Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou, hrsg. von F. Halkin 260
Johannes vom Kreuz: Das Lied der Liebe 404
–, –: Die lebendige Flamme. Die kleinen Schriften, Briefe 404
Iserloh, E.: Luther zwischen Reform und Reformation 247
Kierkegaardiana, Bd VI 314
Klauser, Th.: Kleine Abendländische Liturgiegeschichte 189
Kleineidam, E.: Universitas Studii, Teil I: 1392–1460 103
–, –: Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945 103
Klopfenstein, M. A.: Die Lüge nach dem Alten Testament 95
Klüber, F.: Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft 405
Koch, G.: Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia 172
Korff, W.: Ehre, Prestige, Gewissen 262
Kraft, H.: Clavis Patrum Apostolicorum 386
Kranz, G.: Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge 121
Krause, R.: Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) 187
Kremer, K.: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin 250
Küchenhoff, G.: Naturrecht und Liebesrecht 114
Lammers, K.: Hören, Sehen und Glauben im NT 340
Lerle, E.: Arbeiten mit Gedankenimpulsen 188
Liguori, A. M. de: Apparecchio alla morte e opuscoli affini 115
Lipgens, W.: Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835 312
Lohfink, G.: Paulus vor Damaskus 339
Loretz, O.: Qohelet und der Alte Orient 25
Luzbetak, L.: The Church and Cultures 16
Mainka, R. M.: Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone 50
Mann, J.: John Henry Newman als Kerygmatiker 121
May, G.: Das neue Mischehenrecht 265
Mayer, R.: Einleitung in das Alte Testament 377
Merkle, S.: Ausgewählte Reden und Aufsätze 243
Michonneau, G. - Varillon, F.: Die ungenutzte Chance 46
Mitropulos, N.: Marienikonen 50
Mitterbacher, A.: Der Einfluß der Aufklärung an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1790–1823 103
Monzel, N.: Katholische Soziallehre, Bd I: Grundlegung 177
Moraltheologie und Bibel, hrsg. von J. Stelzenberger 173
Mühlen, H.: Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz 319
Mussner, F.: Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus 150
Nagel, P.: Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums 306
Neuhäusler, E.: Der Bischof als geistlicher Vater 242
Neumann, S.: Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin 110
Novella Ecclesiae Germina 89
Osypka, W.: Arbeit und Eigentum 178
Panikkar, R.: Kultmysterium in Hinduismus und Christentum 369
Ottobeuren 764–1964 393
–, –: Religionen und die Religion 151
Patrologiae Cursus Completus, Suppl., Vol. III 244
Pesch, R.: Die Vision des Stephanus 340

Pöll, W.: Religionspsychologie 85
Prigent, P.: Justin et l'ancien Testament 28
Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung 175
Quadri, R.: I Collectanea di Eirico di Auxerre 318
Rahlfs, A.: Septuaginta-Studien I–III 18
Rahner, K. - Häussling, A.: Die vielen Messen und das eine Opfer 400
Ranke-Heinemann, U.: Das frühe Mönchtum 158
Rast, T.: Von der Beichte zum Sakrament der Buße 333
Reinhardt, K.: Pedro Luis SJ (1538–1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination 257
Richter, M.: Patronin der Weltmission: Theresia von Lisieux 124
Richter, W.: Die Bearbeitung des „Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche 302
Riedl, J.: Das Heil der Heiden nach R 2, 14–16.26.27 240
Rief, J.: Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher 327
Rock, M.: Widerstand gegen die Staatsgewalt 323
Rode, H. - Wolff, A.: 125 Jahre Zentral-Dombauverein 313
Rodewyk, A.: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum 268
–, –: Dämonische Besessenheit heute 268
Rouco-Varela, A. M.: Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts 328
Ruppert, L.: Die Josephserzählung der Genesis 155
Il Sacramentario Adalpretiano, hrsg. von F. Unterkircher 335
Sauser, E.: Frühchristliche Kunst 307
Schedl, C.: Geschichte des Alten Testaments, Bd I 20
Scheele, P.-W.: Einheit und Glaube 106
Scheffczyk, L.: Von der Heilsmacht des Wortes 289
Schelkle, K. H.: Wort und Schrift 305
Schildenberger, J. - Lentner, L. - Vogel, P. H. - Knoch, O.: Die Bibel in Deutschland 301
Schillebeckx, E.: Offenbarung und Theologie, Bd I 227
Schlette, H. R.: Epiphanie als Geschichte 34
Schmaus, M.: Katholische Dogmatik, Bd II, 2 315
Schmaus, M. - Schlette, H. R. - Gössmann, E.: Theologie im Laienstand 229
Schnackenburg, R.: Das Johannesevangelium, I. Teil 145
Schneider, O.: Die mystische Erfahrung 176
Schneider, P. K.: Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie 396
Schoeck, H.: Der Neid 263
Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen, hrsg. von J. Beckmann 234
Schultze, B.: Maksim Grek als Theologe 390
Semmelroth, O. - Zerwick, M.: Vaticanum II über das Wort Gottes 1
Seybold, M.: Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus 111
Siegmund, G.: Psychologie des Gottesglaubens 294
Simonetti, M.: Studi sull Arianesimo 256
Smitmans, A.: Das Weinwunder von Kana 384
Spann, O.: Naturphilosophie, hrsg. von O. Müllern 104
Stakemeier, E.: Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung 1
Steinruck, J.: Johann Baptist Fickler 395
Stelzenberger, J.: Syneidesis, conscientia, Gewissen 173
Strigl, R. A.: Das Funktionsverhältnis zwischen kirchlicher Strafgewalt und Öffentlichkeit 119
–, –: Die Vicaria Perpetua als Ersatzform der Kanonischen Pfarrei 45
Struve, N.: Die Christen in der UdSSR 322
Szymusiak, J. M.: Grzegorz Tedog 30
Texte der Kirchenväter, hrsg. von A. Heilmann, Bd IV 124
Thiele, A.: Echternach und Himmerod 326
Thielicke, H.: Vom geistlichen Reden 289
Thome, A.: Unser Heil in Gottes Wort 266
Thüsing, W.: Per Christum in Deum 383
Treu, K.: Die griechischen Handschriften des Neuen Testamentes in der UdSSR 26
Ueda, S.: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit 86
Pro Veritate, Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. L. Jaeger u. Bischof Prof. D. Dr. W. Stählin 293
Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 24, 1: Epistula ad Ephesios 235
La Vie de Saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110), hrsg. von E. Sargologos 260
Vööbus, A.: The Statutes of the School of Nisibis 245
Vogel, C.: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge 48
Vogüé, A. de: La Règle du Maître 9
Volken, L.: Die Offenbarungen in der Kirche 108
Vranckx, L.: Soziologie der Seelsorge 45
Wambacq, B. N.: Instituta Biblica. I: De antiquitatibus sacris 93
Weber, A.: APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea 109
Weisung der Väter 99
Weltverständnis im Glauben, hrsg. von J. B. Metz 169
Wendland, H.-D.: Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht 43
White, H. C.: Tudor Books of Saints and Martyrs 394
Wiederkehr, D.: Theologie der Berufung in den Paulusbriefen 96
Yatiswarananda, S.: Adventures in Vedanta 233
Zeeden, E. W.: Die Entstehung der Konfessionen 361
Zobel, H.-J.: Stammesspruch und Geschichte 23

40. 476 gelt. 30 2671/2157

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 1 **1967** **63. Jahrgang**

Die Wahrheitsfrage in der Exegese. Von Oswald Loretz, Münster.

Zur lateinisch-französischen Ausgabe der Magister-Regel. Von Basilius Steidle OSB, Beuron-Rom.

Urs von Balthasar: Rechenschaft 1965 – Wer ist ein Christ? (Schlette)

Bianchi: Probleme der Religionsgeschichte (Grunert)

Luzbetak: The Church and Cultures (van Breda)

Rahlfs: Septuaginta-Studien I–III (Soisalon-Soininen)

Schedl: Geschichte des Alten Testaments, 1. Bd (Mayer)

Zobel: Stammesspruch und Geschichte (Richter)

Loretz: Qohelet und der Alte Orient (Murphy)

Treu: Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR (Reuss)

Prigent: Justin et l'ancien Testament (Hahn)

Szymusiak: Grzegorz Teolog (Manthey)

Damen: De Orde van Sint Benediktus in Nederland (Volk)

Führkötter: Hildegard von Bingen. Briefwechsel (Volk)

Beck: Der Akt-Charakter des Seins (Knauer)

Cruchon: Einführung in die dynamische Psychologie (Plenge)

Schlette: Epiphanie als Geschichte (Ratzinger)

Häring: Life and Works of Clarembald of Arras (Hödl)

Hödl: Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM († 1245) in Cod. lat. Paris. 14726 (Madre)

Aubert: Loi de Dieu, lois des hommes (van der Ven)

Bökmann: Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie (Becker)

Allard: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Victor (Gössmann)

Wendland: Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht (Rauscher)

Hoefnagels: Kirche in veränderter Welt (Weber)

Vranckx: Soziologie der Seelsorge (Weber)

Strigl: Die Vicaria Perpetua als Ersatzform der Kanonischen Pfarrei (Astrath)

Michonneau – Varillon: Die ungenutzte Chance (Bormann)

Vogel: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge (Lengeling)

Mainka: Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone – Mitropulos: Marienikonen (Emminghaus)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Die Wahrheitsfrage in der Exegese

Interpretationen der Konzilskonstitution *Dei Verbum*[1]

Von Oswald Loretz, Münster

Die am 18. November 1965 promulgierte Konzilskonstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung und die Hl. Schrift gilt mit Recht als eines der besten Dokumente des Vaticanum II. *Dei Verbum* hat deshalb in der theologischen Literatur bisher große Beachtung gefunden und bereits verschiedenartige Interpretationen erfahren. Da die bisher erschienenen Auslegungen von *Dei Verbum* einerseits einen guten Einblick in die Art und Weise ermöglichen, wie sich die Theologie mit dem Vaticanum II auseinandersetzt, und andererseits diese Werke die Theologie auf bestimmte Interpretationsrichtungen für die Zukunft festzulegen versuchen, wird man den ersten Veröffentlichungen über *Dei Verbum* besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Da der Konstitution *Dei Verbum* unmittelbar die „*Instructio de historica Evangeliorum veritate*" der Bibelkommission vom 21. April 1964 vorausgeht, ist es verständlich, wenn dieses Dokument als besondere Hilfe bei der Auslegung der Worte des Konzils herangezogen wird. Die Herausgeber der Stuttgarter Bibelstudien haben deshalb Joseph A. Fitzmyer, „Die Wahrheit der Evangelien" in ihre Reihe aufgenommen. Dies begründen sie besonders mit dem Hinweis, daß noch nie in der katholischen Kirche eine kirchenamtliche Stellungnahme so verständnisvoll bis in Einzelheiten hinein auf die moderne Bibelwissenschaft und ihre Methoden eingegangen sei wie die Unterweisung der Päpstlichen Bibelkommission (S. 6).

Joseph A. Fitzmyer leitet seine Abhandlung mit einem Rückblick auf die Geschichte der Päpstlichen Bibelkommission ein. Es folgen dann kurze Hinweise zum Verständnis der Einleitung der *Instructio* (S. 17) und der Weisung für die Exegeten (S. 18–27). Als Grundgedanken des Dokumentes hebt der Verf. die Untersuchung der Redeformen und literarischen Gattungen der Evangelien („Formgeschichte") hervor. Dabei gehe es nicht darum, um jeden Preis den historischen Charakter eines jeden Satzes der Evangelien zu sichern, sondern man müsse gerade erst die Weise erarbeiten, in der in den Evangelien die Wahrheit anwesend sei, es gehe um das bessere Verständnis „der Eigenart des Christuszeugnisses der Evangelien" (S. 19). Besonders eindringlich stellt der Verf. auch heraus, daß das Dokument drei Überlieferungsphasen (*tria tempora traditionis*) anerkenne: Christus der Herr, Zeugnis der Apostel, schriftstellerische Arbeit der Evangelisten. Als Ergebnis hält er fest, daß zufolge der Bibelkommission die Wahrheit der Evangelien nicht etwas ist, „was an fundamentalistisches Buchstabenverständnis gebunden wäre" (S. 26). Im Anschluß an die Diskussion der verschiedenen Weisungen der *Instructio* an die Exegeten, Prediger usw. äußert sich der Verf. über „Bedeutung, Grenzen und Tragweite der Unterweisung" (S. 30–34). Hierzu sagt er zusammenfassend: „Schließlich aber muß ganz einfach als das Bedeutsamste am ganzen Dokument herausgestellt werden, *daß die Bibelkommission ruhig und frei zugibt, daß die uns heute vorliegenden Evangelien nicht die Worte und Taten Jesu aus der ersten Überlieferungsphase und nicht einmal die Gestalt, in der sie während der zweiten Phase verkündet wurden, enthalten, sondern daß die Evangelien die Worte und Taten Jesu in der Gestalt bieten, in der die Evangelisten sie zusammengestellt und ediert haben.* Diese Gestalt spiegelt jedoch die beiden vorangehenden Phasen, und zwar die zweite mehr als die erste" (S. 33).

[1] **Stakemeier**, Eduard: **Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung.** Werden, Inhalt und Bedeutung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd XVIII) Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1966. 267 S.; DM 18,50.

Fitzmyer, Joseph A.: **Die Wahrheit der Evangelien.** Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie. (Stuttgarter Bibel-Studien, Bd 1) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1965). 56 S.; DM 3,40.

Semmelroth, Otto, SJ – **Zerwick**, Maximilian, SJ: **Vaticanum II über das Wort Gottes.** Die Konstitution „Dei Verbum": Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 16) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1966). 95 S.; DM 5,20.

– 8. MAI 1967

Gd 128 4° SLS theol A 425

Die Haupttendenz der Interpretation des Verfassers dürfte es sein, zu zeigen, daß die Bibelkommission gegen ein „fundamentalistisches Buchstabenverständnis" der „Historizität der Evangelien" ist (S. 15). Für den gewöhnlichen europäischen und deutschen Leser wird es jedoch schwer sein, mit dem Wort *fundamentalistisch* etwas Konkretes zu verbinden. Es wäre deshalb gut gewesen, wenigstens in einer Fußnote auf die Entstehung und Bedeutung des Fundamentalismus in den USA hinzuweisen. Eine Frage für sich ist ferner, ob der Verf. der Gesamtproblematik, die in der *Instructio* angeschnitten wird, gerecht geworden ist und ob er nicht selbst in einer gewissen Weise einem ‚fundamentalistischen' Wahrheitsverständnis der Hl. Schrift verhaftet bleibt. Diese Frage soll später nochmals aufgegriffen werden.

Als Nr. 16 der Stuttgarter Bibelstudien veröffentlichen O. Semmelroth und M. Zerwick „Vatikanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution *Dei Verbum*: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung". Dem Konzilstext und der Übersetzung (S. 64–95) schalten die Verff. „Einführung und Kommentar" vor (S. 10–61).

Der Kommentar hält sich in seinem Aufbau an die Gliederung der Konstitution. Er stellt im Grunde eine Paraphrase des Textes dar, durchsetzt mit bereits bekannten offiziellen Interpretationen einzelner wichtiger Textstellen: z. B. S. 16 der Hinweis, daß die von der Konstitution gegebene Erklärung des Protoevangeliums Gen 3,15 der Exegese weiterhin Freiheit läßt; S. 21, daß das Konzil die Frage nach der „materialen Suffizienz der Hl. Schrift" offengelassen hat; S. 28, daß bezüglich des *sensus plenior* keine konziliare Stellungnahme vorliegt. Den Kommentar beschließt das kurze Kapitel „Die Bedeutung von *Dei Verbum*" (S. 60f). Hier wird betont, daß *Dei Verbum* die Kirche vom Hören auf das Wort Gottes hin beschreibe und daß Gottes Wort durch die Hl. Schrift der Kirche als Institution selbst eingesenkt und der aktuellen Predigt vorgegeben sei.

Auf begründete Weise heben die Verff. die Hauptzüge der Konstitution heraus. Es ist ihnen voll zuzustimmen, daß „die Konstitution zu den besten Dokumenten des Konzils gehört und eine sehr zentrale Bedeutung in der Selbstdarstellung der Kirche durch dieses Konzil hat" (S. 61).

Einen umfangreichen Kommentar legt auch E. Stakemeier, „Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und Bedeutung" vor. Bereits in seinem Vorwort (S. 9–11) betont der Verf., daß seine Arbeit vor allem die Bedeutung der Konstitution für die ökumenische Bewegung herausarbeiten will.

Die Studie hat drei Teile: a) Kontinuität der Konstitution mit den Dokumenten des Tridentinums und des Vaticanum I, das Verhältnis der Konstitution zu den Ergebnissen der katholischen Theologie und zu den Studien des Weltkirchenrates; b) Das Werden der Konstitution vom ersten Schema bis zum endgültigen Text; c) Text der Konstitution mit Übersetzung und einem umfangreichen Kommentar. Der zweite Teil leidet, wie der Verf. selbst eingesteht, an einem grundlegenden Mangel: Der Verf. verläßt sich hier durchweg auf Nachrichten aus zweiter Hand. Es ist zu mißlich, daß der Verf. sich nicht der Mühe unterzogen hat, in den Besitz der noch unveröffentlichten Texte zu gelangen, was heute bereits ohne größere Hemmnisse möglich ist. Auch in seinem Bericht über die Konzilsdiskussion vom 30. Sept. bis 6. Okt. 1964 stützt sich der Verf. auf sekundäre Informationen. Das ist bedauerlich, zumal gerade hier die Nuancen oft ausschlaggebend sind. Ein Beispiel verdeutliche dies. Kardinal König (Wien) sagte in seiner Rede bezüglich der Irrtumslosigkeit der Bibel: *„Attamen laudata scientia rerum orientalium insuper demonstrat in Bibliis Sacris notitias historicas et notitias scientiae naturalis a veritate quandoque deficere"* [2]. Der Verf. berichtet hierüber: „ . . . auf der anderen Seite brachten diese Wissenschaften auch neue Belege für nichtzutreffende historische und naturwissenschaftliche Bemerkungen in den Heiligen Büchern" (S. 233). Man wird dem Verf. kaum den Vorwurf ersparen können, daß er das von Kardinal König Gesagte durch seine Formulierung „nicht zutreffende historische und naturwissenschaftliche Bemerkungen" beim ersten Hinsehen verstärkt, in Wirklichkeit bei genauer philologischer Betrachtung durch Umgehung des Wortes *veritas* jedoch verharmlost.

Es ist E. Stakemeier insgesamt zu danken, daß er die Konstitution vom Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die ökumenische Bewegung angeht. Er legt somit den Finger auf Dinge, die sonst allzu wenig beachtet oder unterbewertet werden.

Auf dem Vaticanum II kreiste die Diskussion hinsichtlich der Hl. Schrift auch in besonderer Weise um das Problem der Wahrheit der Hl. Schrift. Das Wort *veritas* oder Bildungen dieses Stammes durchziehen wie ein roter Faden das Dokument von Anfang bis zum Ende [3]. Dies trifft auch bereits auf den „Vorläufer" *Instructio de historica Evangeliorum veritate* zu. Wenn man somit einen Prüfstein für eine Interpretation von *Dei Verbum* haben will, dann greift man am besten dieses Wort heraus und untersucht, inwieweit die Kommentatoren in dieser zentralen Frage der Sprache von *Dei Verbum* gerecht zu werden vermögen.

Bevor jedoch diese Frage beantwortet werden kann, soll kurz hervorgehoben werden, warum *Dei Verbum* so eindringlich von der Wahrheit der Hl. Schrift spricht. Die Gründe hierfür sind in der Geschichte der Kirche und der Europas seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft zu suchen. Seit dem Prozeß Galilei nämlich, als sich die Inquisition den neuen Anforderungen und dem notwendigen Umdenken verschloß und dann für die ganze Kirche eine „offizielle Linie" festlegte, war das Problem der sog. Irrtumslosigkeit der Bibel nie zur Ruhe gekommen. Auch die drei in der Theologie so gern gerühmten Bibelenzykliken haben die Lage nicht bereinigen oder die anstehenden Probleme aus der Welt schaffen können [4]. Wenn die Kirche somit auf diesem Konzil sich wirklich den Problemen unserer Zeit stellen wollte, dann mußte sie auch in irgendeiner Weise zum Fall Galilei und den damit verbundenen Problemen der Hl. Schrift Stellung nehmen. Daß es gerade in diesem Punkt große historische Hindernisse zu überwinden galt, verwundert niemanden, der auch nur ein wenig die Sachlage kennt. Die Fronten waren seit dem Prozeß gegen Galilei und vermehrt seit dem Modernistenstreit verhärtet. Ein Vorfall aus den Anfängen der modernen Problemstellung veranschaulicht das Gemeinte am besten.

Als der Karmelit Foscarini den einflußreichen Kardinal Bellarmin für die Sache Galileis gewinnen wollte, schrieb er diesem einen Brief, der den Kardinal davon überzeugen sollte, daß die neue Richtung mit der Tradition zu vereinbaren sei [5]. Sein Hauptargument, daß die Hl. Schrift bezüglich naturwissenschaftlicher Fragen nur *„ad vulgi sensum et more humano"* (S. 503) spreche und deshalb der *„sensus literalis"* nicht *„ipsa figura"* (S. 503), sondern das, was *„figuratum"* (S. 503) ist, sei und deshalb der Hl. Schrift nie ein Irrtum unterliegen könne – *„et sic patet quod sensui literali Sacrae Scripturae ex talibus locutionibus nunquam potest subesse falsum"* (S. 503) –, entwertet der Karmelit im folgenden dann selbst wieder durch den Hinweis, daß auch die *sapientes* des Altertums in diesen Fragen wie alle anderen Menschen dachten, daß also der Unterschied *vulgus-sapientes*, auf den er seine Theorie aufbaute, eine Fiktion ist. Versteckt gibt Foscarini somit zu, was seine Gegner als Hauptargument gegen Galilei anführten: die ganze Antike – die Kirchenväter eingeschlossen – kannte im Grunde nur das ptolemäische Weltsystem. Gelehrte und Volk waren über das Weltsystem einer Meinung, so daß es keine Möglichkeit gibt zu sagen, die Bibel spreche nur zum Volke, meine im Grunde aber etwas anderes. Wenn deshalb Foscarini als Lösung der durch Galilei aufgeworfenen Fragen anbietet: *„Non igitur iis modis aut terra stat aut sol movetur quibus vulgus existimat, aut communis fere philosophorum opinio hactenus tenuit, sed reconditiori modo"* (S. 503), dann wird die ablehnende Haltung seiner Gegner verständlich. Sie konnten ihm gegenüber darauf hinweisen, daß bisher niemand den *sensus literalis* so ausgelegt habe und die Tradition deshalb dem Neuen gegenüber den Vorzug verdiene. Unglücklicherweise blieb die Diskussion hier stecken. Der Gang der Geschichte führte dann wohl zur Übernahme der Argumentationsweise Galileis und Foscarinis – mit Modifikationen – in päpstliche Bibelenzykliken [6]. Diese Wendung konnte aber in der Sache nicht weiterführen, weil so immer noch grundsätzlich das Prinzip verteidigt wurde, daß in der Hl. Schrift kein Irrtum enthalten sein könne.

Wenn somit die Theologie bis in die jüngste Zeit (einschließlich *„Divino afflante"*) grundsätzlich über die Fragestellung, die seit dem Prozeß Galilei bestand, starr in derselben Weise dachte und sich nicht von der traditionellen Anschauung trennen konnte, daß die Hl. Schrift ohne jeden Irrtum sei, dann hatte sich andererseits seit den Tagen Galileis die Naturwissenschaft in einem ungeahnten Maße entwickelt und ausgeweitet. Wollte die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirkliche Probleme aufgreifen, dann mußte sie also direkt oder indirekt auf den Fall Galilei eingehen. Dies ist nun auf dem Vaticanum II tatsächlich

[2] So die mir vorliegende Photokopie der Rede.

[3] Vgl. O. Loretz, Galilei und der Irrtum der Inquisition. Kevelaer 1966, S. 182 ff. (Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Wahrheit der Hl. Schrift).

[4] Wenn man die drei großen Bibelenzykliken mit *Dei Verbum* vergleicht, dann ergibt sich eindeutig, daß in der Wahrheitsfrage der Schrift zwischen den Rundschreiben und dem Vaticanum II eine klare Trennungslinie liegt. Wenn deshalb z. B. J. Beumer, Die Katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II, Stuttgart 1966, S. 99. *„Divino afflante"* als großen Einschnitt bewertet, dann verschiebt er die Gewichte gegenüber Vaticanum II wohl zu stark zuungunsten des Konzils.

[5] Analecta Ordinis Carmelitarum II (1911–1913), S. 496–504.

[6] A. M. Dubarle, Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 50, 1966, S. 84 ff.

geschehen, und zwar auf eine unmißverständliche Weise. Das Konzil ließ nämlich nach langem Hin und Her endlich die Voraussetzung fallen, die bisher jedes Nachgeben hinsichtlich der Frage der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift als Verrat erscheinen ließ: Die traditionelle Anschauung, daß die Hl. Schrift wegen der göttlichen Inspiration ohne jeden Irrtum *(sine ullo errore)* sei, wurde nach langen Diskussionen eindeutig abgelehnt[7] und folgender Text angenommen: *„Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt"* (*Dei Verbum* C. III,11).

Vergleicht man diese endgültige Formulierung mit dem ersten Entwurf, in dem noch stand: *„Ex hac divinae Inspirationis extensione ad omnia, directe et necessario sequitur immunitas absoluta* ab *errore totius Sacrae Scripturae. Antiqua enim et constanti Ecclesiae fide edocemur nefas omnino esse concedere sacrum ipsum errasse scriptorem, cum divina Inspiratio per se ipsam tam necessario excludat et respuat errorem omnem in qualibet re religiosa vel profana, quam necessarium est Deum, summam Veritatem, nullis omnino erroris auctorem esse"* (*Schema Constitutionis dogmaticae de Fontibus Revelationis*, 1962, S. 13, C. II, 12), dann wird am besten der grundlegende Wandel erkennbar. In *Dei Verbum* wird nun im Gegensatz zu früher der Wahrheitsanspruch der Hl. Schrift in den Vordergrund gerückt. Die *Wahrheit* der Bibel und nicht ihre *Irrtumslosigkeit* ist das Entscheidende. Ausschlaggebend ist jetzt, daß nun Wahrheit hier nicht mehr im Sinne einer bestimmten Philosophie, sondern, wie aus der ganzen Konstitution und *Dei Verbum* C. III,11 hervorgeht, im biblischen Sinne zu verstehen ist: die Hl. Schrift beansprucht wahr zu sein, insoweit sie von der Wahrheit spricht, die Gott um unseres Heiles willen in ihr aufgezeichnet haben wollte; sie beansprucht wahr zu sein, insoweit sie von Gottes *Treue* (Wahrheit) zu Israel und zur Menschheit berichtet. Von diesem semitisch-biblischen Wahrheitsbegriff her gesehen können in der inspirierten Hl. Schrift ohne weiteres Irrtümer naturwissenschaftlicher oder historischer Natur o. ä. enthalten sein, ohne daß diese das Wesentliche der Hl. Schrift, nämlich die in ihr mitgeteilte Wahrheit bezüglich unseres Heiles betreffen. So erst wird auch die Möglichkeit geschaffen, dem Grundanliegen Galileis und der heutigen Problematik, Hl. Schrift und Naturwissenschaft als vereinbar zu verstehen, gerecht zu werden.

Der Wandel zwischen den kirchlichen Dokumenten zur Hl. Schrift, die seit dem Prozeß Galilei erschienen sind, und *Dei Verbum* besteht vor allem in einem auffallenden und grundsätzlichen Wandel der Sprache und des Tones. Das *sine-ullo-errore* wird jetzt durch *veritas* ersetzt. Mit dieser Wortwahl kehrte das Konzil zu einer der Bibel selbst angemessenen Sprechweise zurück. Daß dieser Wandel nicht oberflächlich oder nur im Sinne einer notwendigen Konzession zu verstehen ist, zeigt der Wortlaut der ganzen Konstitution, die auch außerhalb der Stelle C. III,11 im biblischen Sinne von der Wahrheit spricht. Im Folgenden sei deshalb – wie bereits angedeutet – dieser Punkt herausgegriffen und untersucht, inwieweit die vorgelegten Deutungen von *Dei Verbum* diesem Sprachwandel Rechnung tragen. Auf diese Weise läßt sich zudem ein Gradmesser für die heutige Einstellung eines Teiles der Theologen und auch Exegeten zum Vaticanum II, zur Naturwissenschaft und philologisch-historischen Exegese gewinnen.

In seiner Erklärung der *Instructio de historica Evangeliorum veritate* begnügt sich Joseph A. Fitzmyer mit gelegentlichen Hinweisen auf den Begriff Wahrheit, ohne mit diesem Zentralbegriff der *Instructio* die Auseinandersetzung zu beginnen[8]. Im Sinne der *Instructio* führt der Verf. aus, daß die Redaktionsarbeit der Evangelisten die Wahrheit der Evangelien nicht antaste. Da in diesem Zusammenhang das Wort „historisch" nicht auftauche, kommt der Verf. zu folgendem Ergebnis: „‚Gut, wenn es also keine historische Wahrheit sein soll, was für eine Art von Wahrheit ist es denn sonst?', dann wäre zu antworten: ‚Die Wahrheit des Evangeliums' ... Also unterstellt die Bibelkommission hier, daß die Wahrheit der Evangelien nicht etwas ist, was an fundamentalistisches Buchstabenverständnis gebunden wäre" (S. 25 f.). Der Verf. spricht dann davon – und hierin verläßt er wohl die Argumentationsweise der *Instructio* –, daß die Wahrheit der Evangelien „Die Wahrheit des Evangeliums" sei (S. 26). Leider wird nicht erklärt, was unter „Wahrheit des Evangeliums" zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang referiert der Verf. auch ohne näheren Kommentar die Aussage der *Instructio*, daß die Evangelisten inspiriert waren und so „von jedem Irrtum" bewahrt blieben (S. 27, vgl. S. 33).

Der Verf. hat somit nur zu berichten, daß es neben der dichterischen Wahrheit auch eine historische Wahrheit, eine rhetorische Wahrheit wie juristische Wahrheit, mystische Wahrheit und eine „Evangelien-Wahrheit" gebe (S. 33) und daß die Inspiration nicht die Historizität der Bibel garantiere, denn die Folge der Inspiration „ist Irrtumslosigkeit, d. h. Freiheit von formalem Irrtum in der intendierten Aussage" (S. 33).

Der Verf. vertritt somit eine Inspirationsauffassung, die das Vaticanum II glücklicherweise nicht zu der seinen gemacht hat. Der Verf. verteidigt über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift Anschauungen, die zwar noch vorgetragen werden[9], die aber kaum mit der in die Zukunft weisenden Lehre zu harmonisieren sind, die in *Dei Verbum* C. III,11 niedergelegt wurde. Es ist zu bedauern, daß diese *haute vulgarisation* in die Stuttgarter Bibelstudien aufgenommen wurde und zudem noch als eine Schrift vorgestellt wird, der „programmatischer Charakter" zukomme und am „Sonderfall der Evangelien die augenblickliche Situation der katholischen Bibelwissenschaft" definiere (S. 6). Das erste trifft sicher nicht zu, hoffentlich auch nicht das zweite.

O. Semmelroth und M. Zerwick setzen sich in ihrem Kommentar eindringlich mit *Dei Verbum* C. III,11 auseinander. Sie heben hervor, daß nun überraschenderweise nicht mehr von Irrtumslosigkeit, sondern von Wahrheit gesprochen werde (S. 28f.). Sie kommen dann hinsichtlich *Dei Verbum* C. III,11 zu folgendem Ergebnis: „Es ginge wohl zu weit und stünde auch in Gegensatz zu den Fußnoten des Konzilstextes mit ihrem Hinweis auf die früheren päpstlichen Enzykliken, wollte man schließen, das Konzil habe mit der neuen Formel positiv anerkannt, daß es in der Schrift Aussagen gebe, die zwar unter der Rücksicht ihres religiösen Aussagenaspektes und ihrer Zugehörigkeit zur ganzen, auf das Heil abgestellten Schrift nicht als Irrtümer bezeichnet werden könnten, profangeschichtlich beurteilt aber Irrtümer seien. Doch ist eine solche Möglichkeit nun auch *nicht mehr positiv ausgeschlossen*" (S. 33).

Dieser Satz ist vieldeutig formuliert. Er suggeriert, daß in *Dei Verbum* eine Fragestellung vorliege, die m. E. weder im Text noch in den Fußnoten dieses Dokumentes eine Stütze hat. Denn die früheren Enzykliken sprachen nur von der *absoluten Irrtumslosigkeit* der Schrift aufgrund ihrer Inspiration, und der Konzilstext sagt nur, daß die Hl. Schriften „ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen" in ihnen aufgezeichnet haben wollte. Abgesehen davon, daß die von den Verff. vorgetragene Interpretation kaum die Intention von *Dei Verbum* C. III,11 richtig erfaßt, ist auch nicht ersichtlich, wie diese Theorie auf die durch Galilei aufgeworfene Frage eine Antwort geben könnte. So können z. B. Erdumdrehung oder Sonnenumdrehung nicht „unter der Rücksicht ihres religiösen Aussagenaspektes und ihrer Zugehörigkeit zur ganzen, auf das Heil abgestellten Schrift" als irrtumslos, als wahr betrachtet werden. Die von den Verff. vorgetragene Erklärung von *Dei Verbum* C. III,11 dürfte positiv auszuschließen sein. Wenn ferner den Verff. die Fußnoten von *Dei Verbum* Sorgen bereiten, dann ist dies begreiflich. Da aber dem Text unbestreitbar der Vorrang gebührt, darf bei einem Widerspruch sicher zugunsten des Textes entschieden werden.

Man wird es bedauern, daß die entscheidende Frage der Wahrheit der Hl. Schrift in diesem Kommentar, der für weite Kreise bestimmt ist, von den Verff. so unentschieden und in verklausulierter Sprache behandelt wird. Die von den Verff. vorgetragene Interpretation dürfte in diesem Falle hinter den in die Zukunft weisenden Ausführungen des Konzilstextes zurückbleiben. Es erweist sich auch in diesem Falle, daß theologische Traditionen von äußerster Zähigkeit sein können – trotz Vaticanum II – und in der Theologie immer noch weithin ein fundiertes Verständnis der Fragestellung fehlt, für die symbolisch der Prozeß Galilei steht.

In dem Kommentar von E. Stakemeier zu *Dei Verbum* C. III,11 (S. 151–158) vermißt man bezüglich der biblischen Wahrheitsfrage eine klare Problemstellung. Man wird auch nicht die Frage der modernen Geschichtsschreibung nach der Genauigkeit der historischen Information der Bibel als eine in jeder Hinsicht falsche

[7] Zum Nachweis im einzelnen vgl. Anm. 3.

[8] Wenn Fitzmyer, S. 15, schreibt: „Eine genauere Analyse des Textes zeigt, daß das wichtigste Wort des Titels nicht das Adjektiv *historica* ist, wie man zunächst vermuten möchte, sondern eher die Präposition *de* (über)", dann dürfte wohl ein *lapsus calami* vorliegen.

[9] Vgl. z. B. die Äußerungen von E. Gutwenger, Die Inerranz der Bibel: Zeitschrift für Katholische Theologie 87, 1965, S. 196–198; B. Brinkmann: Philosophie und Theologie 1, 1966, S. 115–118.

Problemstellung bezüglich der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift ablehnen können, wie dies E. Stakemeier allen Ernstes zu tun scheint (S. 155). Falsch war es vielmehr von seiten der Theologie, die von der Wissenschaft herausgestellten Irrtümer nicht als das gelten zu lassen, was sie in Wirklichkeit sind, nämlich ein Abirren von der Wahrheit. Die Folge dieser unterlassenen Fragestellung ist es, daß der Verf. sich an keiner Stelle dahingehend äußert, ob man von Irrtümern der Bibel sprechen dürfe. Diese Unentschiedenheit des Verf. gründet in einer ungenauen Erfassung des biblischen Wahrheitsbegriffes, obwohl unumwunden einzuräumen ist, daß E. Stakemeier von den drei besprochenen Büchern der einzige Autor ist, der erkannnt hat, daß die Hl. Schrift nach dem ihr eigenen Wahrheitsbegriff zu beurteilen ist (S. 155) und der zugleich hervorhebt, daß diese Intention des Konzils aus dem ganzen Dokument *Dei Verbum* erhoben werden kann (S. 156). Wenn es der Verf. auch unterläßt, die semitisch-biblische Wahrheitsauffassung exakt zu beschreiben und daraus die Konsequenzen hinsichtlich der Hl. Schrift und des Ökumenismus zu ziehen, so muß andererseits voll anerkannnt werden, daß er mit seinem Hinweis, „die biblische Geschichtsschreibung geht von einem ihr eigenen Wahrheitsbegriff" (S. 155) aus, dem Text von *Dei Verbum* gerecht zu werden versucht.

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte ersichtlich geworden sein, daß die hier besprochenen Bücher kaum dem Text von *Dei Verbum* entsprechen und noch nicht rückhaltlos die kopernikanische Wende nachvollziehen, die nun endlich nach 300jähriger Verspätung in *Dei Verbum* vorliegt. Zukünftige Kommentare zu *Dei Verbum* werden zu prüfen haben, inwieweit die schriftgemäße Erfassung der biblischen Wahrheitsfrage die Deutung der anderen Abschnitte dieser Konstitution mitzubestimmen hat. Die Wahrheitsfrage läßt sich wohl aus keinem anderen Problem, das in *Dei Verbum* behandelt wird, grundsätzlich ausklammern, z. B. aus dem Verständnis der Offenbarung, Verhältnis von Tradition und Schrift, Schrift und Kirche, Schrift und Lehramt.

Da zwischen *Dei Verbum* und den Kommentatoren offensichtliche Unstimmigkeiten in der Auffassung über die Wahrheit der Bibel bestehen, fragt man sich, wo wohl die historischen Gründe hierfür liegen könnten. Einen Fingerzeig gibt die neue, von P. Grelot vorgeschlagene These, in der Hl. Schrift zwischen *objet formel* und *objet materiel* zu unterscheiden[10]. A. Grillmeier meint, diese Theorie sei geeignet, die Intentionen von *Dei Verbum* am besten zur Geltung kommen zu lassen: „In der Bibel werden nicht bloß Heilswahrheiten als ‚Materialobjekt' mitgeteilt, sondern ‚Heilswahrheiten mitzuteilen' ist das durchgängige ‚Formalobjekt' der Heiligen Schrift. Auch die profanen Wahrheiten oder Berichte erhalten somit einen Heilsbezug. Sie werden nur ausgewählt und berichtet unter der Rücksicht des Heils. Und nur als Bericht über das darin liegende Heilshandeln oder -reden Gottes – oder in dem größeren oder geringeren Maße des Bezugs zum Heilshandeln Gottes sind sie irrtumsfrei. Damit ergäbe sich ein größerer Zusammenhang mit den Intentionen der Bibelenzykliken und doch die volle Wahrung der Absichten von Dei Verbum: Inspiration wie Irrtumslosigkeit (oder positiv: Wahrheit) erstrecken sich auf alle Teile der Schrift, letztere freilich in gestuftem Grade, eben je nach der Verwirklichung des Formalobjektes der inspirierten Schrift. Die eigentlichen geoffenbarten Heilsaussagen oder – falls von Gott intendiert – auch einzelne natürlich erkennbare Wahrheiten oder feststellbare Fakten sind als solche und inhaltlich irrtumslos. Anderes hat gegenüber der ‚um unseres Heiles willen' irrtumslos aufgezeichneten Wahrheit nur dienende Funktion. Es ist Mittel oder Rahmen der eigentlich intendierten Aussage und hat somit nur Anteil an der Irrtumslosigkeit kraft dieses Dienstes am eigentlichen Heilswort. Alles hat in der Schrift somit an der ‚veritas quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit', Anteil, entweder *unmittelbar* und *inhaltlich* oder *mittelbar* und *kraft seines Dienstes* an der Heilsaussage. In eben dieser Abstufung ist auch die Garantie des ‚firmiter, fideliter et sine errore docere' gegeben. Alles aber in den heiligen Büchern steht unter dem Charisma der Inspiration." [11]

Es dürfte nun kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Theologie sich der *langage scolastique* bedient, wie P. Grelot selbst mit gallischer Klarheit bemerkt. Der Nachteil der *langage scolastique* ist, daß die Unterscheidung zwischen Formal- und Materalobjekt praktisch keine Hilfe für den Exegeten, den Naturwissenschaftler und den christlichen Bibelleser im allgemeinen bedeuten dürfte. Wie soll z. B. das Prinzip der „in gestuftem Grade, eben je nach der Verwirklichung des Formalobjektes der inspirierten Schrift" (A. Grillmeier) zu verstehenden Irrtumslosigkeit im Einzelfall ausgelegt werden? Für eine historisch-philologisch arbeitende Exegese und für den vom naturwissenschaftlichen Denken beeinflußten Menschen ist diese Redeweise nichtssagend, eben nur *langage scolastique*.

Die *langage scolastique* birgt jedoch noch eine zweite Gefahr in sich. Es dürfte heute kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die Wahrheitsauffassung der Semiten und somit auch der Hebräer, die grundsätzlich in den biblischen Schriften vorliegt, von der der *langage scolastique* verschieden ist[12]. Als unabweisbare Folgerung ergibt sich daraus, daß der Hl. Schrift Gewalt angetan wird, wenn man sie im Horizont des griechisch-lateinischen Welt- und Wahrheitsverständnisses interpretiert[13]. Wenn es für den einzelnen Exegeten und Dogmatiker einerseits auch noch so schwer zu vollziehen sein dürfte[14], daß in dieser Beziehung weitreichende Korrekturen des Denkens notwendig geworden sind, so sollten ihm andererseits die vielseitigen Ergebnisse der Erforschung des Alten Orientes und der klassischen Antike diesen Schritt ermöglichen und erleichtern.

Es würde für die Theologie und für das kirchliche Leben äußerst schädlich sein, wenn sich die Theologen und Exegeten darauf versteifen sollten, auf einer ungebrochenen Kontinuität der Bibelenzykliken mit *Dei Verbum* zu bestehen und das Neue, das *Dei Verbum* gebracht hat, in theologischen Spitzfindigkeiten untergehen zu lassen. Was gefordert ist, ist eindeutig: die Fragen, die seit dem Prozeß Galilei hinsichtlich des Verhältnisses Bibel – wissenschaftliche Erkenntnis gestellt werden, können nicht mehr im Horizont des griechisch-lateinischen Weltverständnisses, konkret dann im Rahmen der *langage scolastique* gelöst werden, so daß es notwendig geworden ist, mit Hilfe der heutigen Mittel der historisch-philologischen Forschung die Aussagen der Hl. Schrift zu erheben. Es muß somit nur auf neue Weise mit dem alten Grundsatz ernst gemacht werden, daß dem *Literalsinn* allen Interpretationen gegenüber der Vorrang gebührt.

[10] P. Grelot, La Bible Parole de Dieu, Paris 1965, S. 81.

[11] A. Grillmeier, Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des Vaticanum II: Theologie und Philosophie 1, 1966, S. 181f.

[12] W. von Soden, Alter Orient und Altes Testament. Grundsätzliche Erwägungen zu einem neuen Buch: Die Welt des Orients 4/1, 1967, weist erneut auf die Besonderheit der semitisch-biblischen Wahrheitsauffassung hin. Dieser offensichtliche Tatbestand dürfte nicht nur von systematischen Theologen, sondern auch von Exegeten minimalisiert werden, vgl. z. B. die Ausführungen von Joh. Schildenberger, in: Joh. Schildenberger — L. Lautner — P. H. Vogel — O Knoch, Die Bibel in Deutschland, Stuttgart 1965, S. 71–84. V. Hamp: Biblische Zeitschrift 10, 1966, S. 300–301.

[13] Zur griechischen und lateinischen Auffassung über die Wahrheit und die Entstehung der *adaequatio*-Formel s. nun W. Luther, Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischem Denken: Archiv für Begriffsgeschichte Bd 10, Bonn 1966, S. 1–231.

[14] Es wurde fälschlich angenommen, die Forderung, die biblische Wahrheitsfrage im Lichte des semitisch-biblischen Wahrheitsbegriffes zu sehen, verlange eine Negation der uns vertrauten Auffassungen über die Wahrheit. Das Gegenteil trifft zu, denn diese Forderung war erst auf Grund des heutigen Wissensstandes möglich und ist somit eine neue Anforderung.
L. Scheffczyk, Die Einheit des Dogmas und die Vielheit der Denkformen: Münchener theologische Zeitschrift 17, 1966, S. 242, betont mit Recht: „Das Maßnehmen des heutigen Glaubensdenkens an der Struktur des biblischen Denkens besagt keine Preisgabe der Eigentümlichkeit der Denkweise der modernen Welt. Diese Eigentümlichkeit besteht vor allem in einem neuartigen Sinn für das Ganze, für die Totalität der Wirklichkeit, d. h. in einem bestimmten Universalismus der Grunderfahrung."

Zur lateinisch-französischen Ausgabe der Magister-Regel*

Von Basilius Steidle OSB, Beuron-Rom

Bis zum J. 1937 galt Benedikt von Nursia († um 547) – wir sehen von den radikalen Thesen R. M. Oudins O. Praem. († 1717) und J. Hardouins S. J. († 1729) ab – unbestritten als der persönliche Verfasser nicht bloß der Regel, die seinen Namen trägt (= RB), sondern auch ihrer einzelnen Teile. Er galt als der Schöpfer des „säkularen Werkes" (A. Zumkeller), in dem die Weisheit der Bibel, die monastische Überlieferung Ägyptens, wie sie besonders Abt Joh. Kassian († um 430/35) in seinen Werken darstellte, und die persönliche Erfahrung zu einer unlösbaren Einheit zusammengefügt sind. Die RB galt als ein Werk aus einem Guß, ohne Naht und Riß.

Da trug im Jahre 1937 A. Genestout (Solesmes) auf dem Äbtekongreß in Rom die These vor, daß Benedikt das Vorwort 5–45.50; Kap. 1,1–11; Kap. 2,1–18.20–25.30.35–37; Kap. 4,1–7.9–59. 62–74; Kap. 5–7 seiner Regel mehr oder weniger wörtlich der zwar längst bekannten, aber bisher einmütig dem 7. Jh. zugewiesenen und völlig von der RB abhängig gedachten sog. Regula Magistri (= RM) entnommen habe. Der Name „RM" geht auf Benedikt von Aniane († 821) zurück. 1938 erfuhr die breite Öffentlichkeit von der neuen These durch den Aufsatz M. Alamos „La Règle du St. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître" (Rev. Hist. Eccl. 34 S. 739ff). Damit nicht genug: Die RB folge überdies im Aufbau der Kap. 1–66 der genannten Quelle und Vorlage. Endlich setze sie sich in den Kap. 1–72 mehr oder weniger immer mit der RM auseinander.

Die nun besonders nach 1945 beginnende äußerst fruchtbare wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der neuen These wurde und wird bis jetzt im wesentlichen in französischer, doch auch italienischer Sprache geführt[1]. Die Gelehrten des deutschen Sprachgebiets blieben, soweit sie sich überhaupt äußerten, im großen und ganzen bei der überlieferten Meinung. Zur Erklärung dieser Tatsache sei u. a. auf die im erwähnten Sprachgebiet überragende Autorität des großen Laacher Abtes I. Herwegen († 1946) hingewiesen. Wenn er die neue These fast *a priori* ablehnte, so geschah es aus verständlicher Entrüstung und voll ehrlicher Sorge um die Würde und das Ansehen St. Benedikts und der Regel: „Die entgegengesetzte Theorie, der ‚Magister' (= RM) sei Benedikts Quelle gewesen, ist als absurd zurückzuweisen"[2]. Es lag nahe, sich auf den gelehrten englischen Abt C. Butler († 1934) zu berufen, der die Quellenfrage der RB durch das „Quellenverzeichnis" seiner „kritisch-praktischen" Regelausgabe (1935[3]) gelöst sah und meinte, es bedürfe lediglich noch einer „Nachlese". Oder auf L. Traube († 1907), den K. Hallinger noch jüngst emphatisch „den König der Philologen" nannte (Theol. Revue 61 [1965] S. 6): Traube wies die RM dem 7. Jh. zu[3]. Tatsächlich schien es fast *a priori* unwahrscheinlich, daß Benedikt die nicht sonderlich gut beleumdete RM als Quelle und Vorlage benütze. So macht z. B. M. Brockie, nach L. Holste († 1661) Neuherausgeber (im J. 1759) des *Codex Regularum* des Benedikt v. Aniane, aus seiner Geringschätzung der RM kein Hehl, wenn er ihren „barbarischen Stil" rügt, ihrem Verf. „kindischen Sinn" vorwirft und auf einige angeblich „lächerliche Bräuche" hinweist (PL 88, 943f).

Heute steht fest, daß die RM, von der diskutierten Prioritätsfrage ganz abgesehen, schon allein handschriftlich betrachtet, dem 6. Jh. angehört, ferner, daß sie eine monastische und liturgiegeschichtliche Quelle allerersten Ranges ist. Die neu entdeckte Bedeutung der RM wird bereits daraus ersichtlich, daß nun neben die „Édition diplomatique des mss latins 12 205 et 12 634 de Paris"[4] die hier zu würdigende lateinisch-französische Ausgabe von A. de Vogüé (La Pierre-qui-Vire) tritt. Ferner bereiten J. Froger (Solesmes) für das *Corpus christ.* (Steenbrugge) und Th. Payr (München) für das CSEL (Wien) eine kritische Ausgabe vor. Die zwei vorliegenden Bände sind übrigens nur der 1. Teil eines großen Werks, dessen 2. Teil der RB gewidmet ist. Hier nimmt der Verf. dann eingehend zum Verhältnis beider Regeln zueinander Stellung.

Die Einführung (Bd 1 S. 29–272), die in die Problematik der RM einführt, gliedert sich in vier Teile, deren Inhalt wir fast nur andeutungsweise angeben können.

1. „Gesetzgebung und Geist" (S. 29–123): Die Gemeinschaft der RM umfaßt wohl nur 2 Gruppen von je 10 Brüdern, denen je 2 Obmänner (*praepositi*) vorstehen. Dazu kommen der Cellerar, der dem Abt untersteht, und der Abt selbst. Die Obmänner spielen unter dem Abt im logisch durchdachten Erziehungs- und Überwachungssystem der RM eine entscheidend wichtige Rolle. Der Abt ist der überragende „Lehrer der hl. Kunst" und Erzieher der Mönche. Er bestimmt, ohne Rücksicht auf Alter und Profeß, die Rangordnung der Brüder. Der *praepositus* der RB (Kap. 65) wird im Interesse der äbtlichen Monarchie leidenschaftlich abgelehnt. Die Observanz zeichnet sich durch bemerkenswerte Mäßigung aus. Der *Ordo Officii* ist trotz der Verschiedenheit mit dem *Ordo Romanus* und dem der RB verwandt. Die Brüder kommunizieren täglich unter beiden Gestalten (*communicent et confirment*, vgl. Kap. 21,7; 16,38). Das „geistliche Ideal" der RM weist kaum etwas „Originales" auf. Doch ist die hl. Leidenschaft für dessen Verwirklichung immer spürbar. Die künftige Herrlichkeit wird mit apokryphen Farben gezeichnet (*Visio Pauli*). Eine entsprechende Schilderung der Hölle findet sich nicht. Die Gnadenlehre steht in der monastischen Überlieferung, ist also weder eigentlich „semipelagianisch" noch „augustinisch". Die grundlegende Tugend ist selbstverständlich der Gehorsam gegen den Willen Gottes, der dem Mönch im Abt und in der Regel offenbar wird. Kassians 10 „Zeichen der Demut" (inst. 4,39) werden zur Demutsleiter mit 12 Sprossen. Das Amt des Abtes, das seine Entsprechung im Bischofsamt hat, ist göttlicher Einsetzung. Würde und Vollmacht des Abtes werden aber nicht durch ein besonderes Charisma, sondern durch die Weihe des Bischofs übermittelt. Es gibt keine von der kirchlichen unabhängige „monastische" Hierarchie. Wenn der Abt „Lehrer" ist, so ist er es durch die Weihe des Bischofs. Heißt das Kloster „Kirche", so ist es bloße Analogie: „wie eine Kirche". Sein eigentlicher Name ist „Schule Christi". Wenn die RM kaum auf die im frühen Cönobitentum einmütig gepriesene Kirche von Jerusalem (vgl. Apg 2,42 ff; 4,32 ff) hinweist, so ist das daraus zu erklären, daß sie fast nur die vertikale Beziehung (d. i. Abt – Schüler), nicht auch die horizontale (d. i. Brüder untereinander) zu kennen scheint (vgl. jedoch Kap. 15; 20; 70). Weil die Brüder als „unmündig" und „unerfahren" gelten (vgl. Kap. 1,87 ff; 11,5 ff), sind sie von jedem Einfluß auf die äbtliche Nachfolge ausgeschlossen: der Abt ernennt normalerweise seinen Nachfolger. Trotz seiner überragenden Stellung ist der Abt an die Regel gebunden, die ihre Verbindlichkeit aus der Weihe des äbtlichen Verf. durch den Bischof hat.

2. „Literarische Angaben" (S. 125–206). Die RM liegt ganz nur in 3 Mss vor: im *Cod. Parisin. lat. 12 205* (= P), der um 600 in Süditalien (Vivarium?) geschrieben wurde. Dann im *Cod. lat. 28 118* der Münch. Staatsbibliothek, d. i. der *Codex Regularum* des Benedikt v. A. (= A), aus dem Anfang des 9. Jh. Endlich im *Cod. theol. 231*, Köln (= K), d. i. eine Kopie von A aus dem J. 1466, die nur deshalb von Interesse ist, weil sie die in A fehlenden Blätter (= RM, Kap. 11,3 bis Kap. 12,32 und Kap. 14,83 bis Kap. 17,22) ergänzt. So ergänzt, bietet A einen Text von gleichem Umfang wie P, ausgenommen Kap. 53, 26–33, die nur von P überliefert, jedoch unbedingt echt sind. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß P für jede Textausgabe der RM grundlegend ist. P bietet einen Text, der noch nicht (wie der von A) durch karolingische Schreiber „korrigiert" und „normalisiert" ist. A hat eigene Lesarten, die darauf hinweisen, daß A nicht von P abhängt.

Unter den Excerpta spielt der Regel-Cento *Cod. Parisin. lat. 12 634* (= E) eine besondere Rolle: er steht P nahe hinsichtlich der Gegend (Vivarium? Capua? Rom?) und des Alters (vor 600?). Seine 16 „Auszüge" bilden indes kaum ein Sechstel der RM. De Vogüé widmete inzwischen E eine eigene Studie: „Man könnte sich vorstellen, daß der gleiche süditalienische Abt, gegen die Mitte des 6. Jh., nacheinander am *Florilegium* (= E) und an der RB arbeitete" (Rev.Asc.Myst. 41 [1965] S. 53). Der Verf. des Centos erlaubt sich hinsichtlich des Vokabulars und der Institutionen der RM solche Freiheiten, daß er nicht so sehr als „Kopist", sondern als eigenwilliger „Autor" anzusehen ist. Dennoch kommt E zur Herstellung des Textes in Frage, weil E bisweilen erlaubt, den Widerstreit zwischen P und A zu entscheiden. Doch bietet E wegen seines fragmentarischen Charakters keine Grundlage zur Aufstellung eines von P und A wesentlich verschiedenen oder gar des „ursprünglichen" Textes. Über den Verfasser der RM geben die

* **Vogüé**, Adalbert de, OSB: **La Règle du Maître.** Introduction, texte, traduction et notes. I: Prologue–ch. 10. II: ch. 11–95. (Sources chrétiennes 105—106. Série des textes monastiques d'Occident 14—15) Paris: Les Éditions du Cerf (1964). 457 u. 520 S.; br. F 29,40 u. 34,50.

[1] Die beste Übersicht bis 1958 bietet G. Penco, S. Benedicti Regula. Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento, Firenze 1958 S. XI-CVIII (mit vollständ. Bibliographie).

[2] Sinn und Geist der Benediktinerregel 1944 S. 396 Anm. 1.

[3] Textgeschichte der Regula S. Benedicti, 2. Aufl. hrsg. von H. Plenkers, München 1910 S. 36. 98 ff.

[4] H. Vanderhoven – F. Masai – P. B. Corbett, Regula Magistri. Publications de Scriptorium III. Bruxelles — Paris 1953.

Hss keinen Aufschluß. Er bleibt vorerst der anonyme „Magister". Vielleicht ist *Monasterii Regula* der wahre Titel (vgl. Bd 2 S. 6f). Was die Verbreitung der RM betrifft, ist Zurückhaltung geboten. Die RB ist wohl das einzige sichere Zeugnis ihres Einflusses. Nach der RB hat die RM ihre Rolle ausgespielt. Die RB übernahm das beste, verewigte so deren Lehre und machte ihre weitere Verbreitung überflüssig.

Ausgaben: Zum erstenmal wurde die RM auszugsweise 1638 in der *Concordia Regularum* des Benedikt v. A. gedruckt (PL 103,713–1380), ganz im *Codex Regularum* im J. 1661 (L. Holstenius, vol. 2 S. 295–462), wieder 1663, dann 1759 (L. Holst.-M. Brockie, vol. 1), übernommen von PL 88, 943–1012. Die neuesten Ausgaben wurden bereits oben genannt. Im Gegensatz zur Meinung, die RM sei ein Aggregat von heterogenen Stücken, vertritt de Vogüé die Einheit des Autors und der Regel. Die Sprache der RM ist äußerst lebendig, nie eintönig. Neben längeren gesetzgeberischen Texten finden sich erklärende Ausführungen, zahlreiche direkte Reden und Ansprachen, die der Abt bei verschiedenen Anlässen hält. Der redende Abt legt sichtlich Wert darauf, daß man weiß, warum er dies so und nicht anders anordnet. Der Verf. der RM erweist sich als gebildeter Mann, der logisch denken und mit Autorität schreiben kann, bisweilen etwas umständlich, alle möglichen Fälle vorsehend. Damit wird die RM zu einer einzigartigen monastischen Quelle: „Wir besitzen kein Werk vor den Aufzeichnungen der ‚Gewohnheiten' und vor den Regelkommentaren, das mit solcher Liebe und Ausführlichkeit das klösterliche Leben bis in seine Einzelheiten beschreibt" [5].

3. Quellen. Entstehungszeit und -ort (S. 207–233). Unter den „literarischen Quellen" nimmt die Bibel den ersten Platz ein. Die inkonsequente Zitierung gleicher Stellen fällt wohl dem „Magister" zur Last. Außer der Bibel werden noch 15 Autoren ausdrücklich genannt. Die Vorliebe für apokryphe Schriften ist unverkennbar. Aus den benützten Quellen und bestimmten monastischen und liturgischen Bräuchen kommt de Vogüé zu folgendem Ergebnis: „Höchstwahrscheinlich ... ist die RM im ersten Viertel des 6. Jh. geschrieben worden, und zwar in einer Gegend nahe bei Rom, gegen Südosten, wo sich zugleich der beherrschende Einfluß der Ewigen Stadt und, schwächer, der von gewissen Kirchen Kampaniens bemerkbar machten" (Bd 1 S. 233). Jüngst wirft de Vogüé die Frage auf, ob die RM nicht die Regel der 12 Klöster sei, die Benedikt in der Gegend von Subiaco gründete [6].

4. Die RM-Ausgabe (S. 235–272). Selbstverständlich ist P die Grundlage des Textes, soweit nicht AE gegen P übereinstimmen. Die Varianten der genannten Hss erscheinen im Apparat. Auch für die Orthographie ist P grundsätzlich entscheidend. P dürfte dem ursprünglichen Text am nächsten stehen. Doch ist P das Werk von zwei Schreibern, von denen jeder seine besondere Orthographie hat (Pa, Pb). Dieser Umstand erschwert die Herstellung des genuinen Textes, ganz abgesehen von der schmalen handschriftlichen Grundlage. Wenn Pa und Pb nicht übereinstimmen, entscheidet bisweilen E. De Vogüé anerkennt den großen Nutzen, den er aus der erwähnten „Édition diplomatique" ziehen konnte.

[5] St. Hilpisch, Geschichte des benediktin. Mönchtums. In ihren Grundlagen dargestellt 1929 S. 110.

[6] La Règle du Maître et les Dialogues de St. Grégoire, Rev. Hist. Éccl. 61 (1966) S. 44–76.

Unter dem latein. Text findet sich der kritische Apparat, darunter die Bibelstellen, darunter, auf beide Seiten verteilt, die erklärenden Anmerkungen, die in beiden Bänden jeweils am Schluß noch durch „Notes critiques" ergänzt werden. Beide Bände haben am Schluß ein „Inhaltverzeichnis". Bd 2 (S. 467–512) hat den „Index grammatical", das Verzeichnis der Bibelstellen, der literarischen Quellen und der zitierten neueren Autoren.

A. de Vogüé, der seine philologisch-kritische Urteilskraft, umfassende und gediegene Kenntnis der patristisch-monastischen Quellen und der neueren Literatur bereits im wichtigen Werk „La communauté et l'abbé dans la Règle de St. Benoît" (1961) und in zahlreichen Beiträgen (z. B. in: Rev. Bénéd., Rev. Asc. Myst., Rev. Hist. Éccl.) bewiesen hat, bietet im vorliegenden Werk zunächst eine „Einführung" in die Problematik der RM, wie sie bisher vergeblich gesucht wurde, und liefert damit den bedeutendsten Beitrag zum praktischen Verständnis der diskutierten Regel. Ferner gibt er einen zuverlässigen, brauchbaren Text und macht durch seine Übersetzung – es handelt sich um die erste in eine moderne Sprache – die Regel weiteren interessierten Kreisen zugänglich. Überdies versucht er, den inneren Aufbau der Regel aufzudecken. Hoffentlich wird sich an diesem Werk die Auseinandersetzung mit der RM neu entzünden. Es ist nun keine Flucht in billige Fragestellungen mehr möglich, sondern es gilt, Rede und Antwort zu stehen. De Vogüé wird zweifellos selbst gern zugestehen, daß man über die Orthographie einzelner Stellen anderer Ansicht sein kann usw., daß der eine oder andre Artikel unerwähnt blieb usw. Das alles ändert nichts an der Feststellung, daß hier ein wirklich großes Werk vorliegt, das uns eine monastisch-liturgiegeschichtliche Quelle allerersten Ranges erschließt, zunächst ohne jede Rücksicht auf die RB, um ganz davon zu schweigen, ob sie als Quelle und Vorlage der RB gelten muß.

Der Rez. muß noch einen 3. Bd erwähnen: La Règle du Maître. III. Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographie du ms Parisin. lat. 12 206 par J. M. Clément – J. Neufville – D. Demeslay. Suivie d'Index orthographique du ms Parisin lat. 12 634 par J. Neufville (Sources chrétiennes 107. Série des textes monastiques d'Occident 16. Paris 1965. F. 35,10). De Vogüé sagt von diesem 3. Bd, daß er „vielleicht la pièce maîtresse" des Gesamtwerkes sei (Bd 1 S. 12). Im Gegensatz zum „Lexique" von M. J. Cappuyns (1964) stehen in dieser „Konkordanz" die Wörter nicht isoliert, sondern im Kontext der Stelle. Wir haben in ihr eine vollständige Materialsammlung und ein bequemes Arbeitsinstrument. Sie ermöglicht die vergleichenden Studien mit der RB und zeigt klarer die grundsätzliche Einheit der RM. De Vogüé berichtet in der „Einleitung" (S. 7–11) über die Genesis und die Grundsätze der „Konkordanz" und empfiehlt sie den „Philologen und Liturgikern, den Historikern, die sich für Institutionen und Spiritualität interessieren, den Religiosen, die nach einem genaueren und tieferen Verständnis ihrer Regel streben".

Urs von Balthasar, Hans: **Rechenschaft 1965.** Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars, zusammengestellt von Berthe Widmer. Einsiedeln: Johannes-Verlag o.J. 83 S.; DM 4,80. (I)

ders.: Wer ist ein Christ? (Offene Wege Bd I) Einsiedeln: Benziger Verlag 1965. 128 S.; DM 9,80. (II)

Hans Urs von Balthasar hat seinen sechzigsten Geburtstag zum Anlaß genommen, um auf seinen geistlich-theologischen Weg zurückzublicken. Es ist fast unglaublich, daß ein einziger Mensch in einer relativ kurzen Zeit eine solche Fülle von groß angelegten Werken und ins einzelne eindringenden Studien produzieren kann. Die Bibliographie von B. Widmer macht – zusammen mit Balthasars Rückschau (I, S. 5–36) – den weiten Radius dieses schriftstellerischen Oeuvre sichtbar. Es ist ausgeschlossen, hier in Kürze auch nur annähernd die Vielfalt der Themen anzuführen, die v. B. bearbeitet hat – theologiehistorische, dogmatische, pastorale, philosophische, ästhetische Probleme und manches andere. Wir schulden v. B. und seinem Werk Bewunderung und Respekt. (Daß allerdings in die Bibliographie auch für den bekannten Werbekatalog „Religion und Theologie" verfaßte Besprechungen aufgenommen sind, kann befremden.)

Das ganze Schaffen v. B.s ist von einem großen und ernsten Anspruch auf Gehör, auf Zustimmung, auf Verwirklichung geprägt; es ist ein einziger Appell an die Christenheit. Zu solchem Aufruf weiß v. B. – dem die großen Gestalten der abendländisch-christlichen Geschichte vertraut sind – sich verpflichtet, und deswegen hat er immer neue Initiativen ergriffen. Seine besondere Sympathie gilt christlichen „Weltgemeinschaften", in denen er eine Chance sieht, den Glauben in der heutigen Zeit glaubhaft zu repräsentieren. v. B. ist ein Eiferer für die Ehre und Herrlichkeit Gottes, die ihm – nicht ganz zu Unrecht – auch innerhalb der Christenheit immer mehr in Vergessenheit zu geraten scheinen.

Die Verdienste dieses Theologen sind also groß; aber es gibt Gott sei Dank keine Immunität für Theologen, und deshalb muß trotz allen Respekts auch Kritisches gesagt werden. Wir finden – wie sich gerade auch in seiner „Rechenschaft" und in der Weise seiner Rückschau zeigt – bei v. B. zuweilen recht subjektive Polemik, eine überraschend wirkende Sicherheit und Urteile auf Gebieten, wo man v. B. nicht für zuständig oder verständig halten kann, z. B. in der Exegese. Es ist zu befürchten, daß das Werk Adrienne von Speyrs, das v. B. bereits in 29 Bänden herausgegeben hat (I, 14), von ihm erheblich überschätzt wird. Leider fehlt v. B. auch der Sinn für die dem Christentum und der Kirche entfremdete Neuzeit. Bezeichnenderweise schreibt er: „Die Katastrophe des Nominalismus raubt der Schöpfung alles Gotteslicht, es wird Nacht." (I, 31) In der Beurteilung der modernen Geistigkeit,

des Unglaubens, des Atheismus ist bei v. B. eine tiefgreifende, wohl noch nicht ausgetragene Differenz gegenüber Theologen wie Karl Rahner und Johannes B. Metz nicht zu verkennen. (Dazu vergleiche jetzt: „Cordula oder der Ernstfall". Einsiedeln 1966.)

Schon vor Jahren hat v. B. programmatisch von der „Schleifung der Bastionen" (1952) gesprochen. Er erstrebt leidenschaftlich die Erneuerung der Kirche, die für ihn mit der Erneuerung jedes einzelnen beginnt. In dieser Intention muß man ihm zustimmen. Doch scheint es, als blicke v. B. vor allem auf Bastionen, die nach seiner Ansicht innerhalb der Kirche selbst zu beseitigen sind, weniger aber auf jene, hinter denen sich die Kirche gegen die sogenannte Neuzeit verschanzt hat. Vielleicht darf man sagen, daß v. B. nicht so fortschrittlich ist, wie er sein möchte und vor dem Konzil zu sein schien. Er verbleibt auf dem Boden eines patristisch orientierten Katholizismus, der überschwänglich, faszinierend, universalistisch, auch selbstkritisch sein kann, der aber im zwanzigsten Jahrhundert eher wie ein Zeugnis einer großen Vergangenheit wirkt. Auch in seiner Verehrung für Claudel und Reinhold Schneider kommt meines Erachtens v. B.s Mißtrauen gegenüber der neuzeitlichen Welterfahrung, also ein auffallend konservativer Grundzug zum Ausdruck.

Auch in dem Buch „Wer ist ein Christ?", das v. B. nach dem Werbetext seinen Freunden aus Anlaß seines sechzigsten Geburtstags zum Geschenk macht, spiegeln sich die Spannungen wider, die in der gegenwärtigen Position v. B.s zu beobachten sind. Es heißt, diese Schrift übe „in heiterer und geistreicher Form" Kritik. Die Wahrheit gebietet jedoch, dem zu widersprechen; von Heiterkeit kann nicht die Rede sein, eher von Hohn und Spott über all jene, die nicht die theologischen und spirituellen Ansichten v. B.s teilen. Diese Art der Kritik ist nicht einmal sonderlich geistreich, denn Vereinfachungen sind einseitig und Einseitigkeiten vereinfachen. v. B. macht es sich zu leicht, wenn er „Transzendentalisten" und „Teilhardisten" zu gleichen Teilen attackiert und glaubt, einen anderen Weg (Mittelweg?) anbieten zu können. Er wendet sich gegen vier angeblich bestehende Trends: den Trend zur Bibel, zur Liturgie, zur Ökumene, zur „weltlichen Welt". Besonders verwerflich sind ihm jene, die mit „Gott im Rücken" der Welt zustreben (vgl. II, 31 u. ö.), v. B. achtet nicht auf das, was mit einer solchen Formulierung gemeint wird, redet aber selbst von der „Gemeinde im Rücken" (II, 103). Fast auf jeder Seite des Buches mußte der Rezensent Fragezeichen anbringen; es ist unmöglich, auf all dies einzugehen. Keineswegs soll aber übersehen werden, daß das Buch wichtige Hinweise und notwendige Mahnungen enthält, zum Beispiel im Hinblick auf Armut, Liebe, Hoffnung, die Selbstlosigkeit der Kirche, die Unmeßbarkeit des christlichen Tuns, das Verhältnis zu den Juden; aber im ganzen bleibt doch ein fader Geschmack zurück, der umso mehr abstößt, als v. B. immer wieder die Liebe proklamiert. Er erhebt den Vorwurf der Gnosis (II, 31, 110), offenbar ohne zu merken, wie sehr er ihr selbst formal verfallen ist, ja sogar material, wenn er zum Beispiel von der Mitte der Zeit spricht, „da Gottes Sohn ... in die ewige Nacht hinabfährt" (II, 37), oder aber von der „Schlacht zwischen Gott und Welt" (II, 113). Besonders interessant wäre eine Auseinandersetzung mit v. B.s Erklärungen zur Liturgie (vgl. II, 36–39). Sie lassen ein erschreckendes Unverständnis erkennen (vgl. auch den Beitrag v. B.s „Der ganze Bogen" in: Schweizer Rundschau 65 [1966] 386–396). Auch exegetisch ist vieles bedenklich, z. B. die Aussagen über „Christi Erdenleben" (II, 60); das Fehlen der exegetisch notwendigen Unterscheidung zwischen „Jesus" und „Christus"; eine marianische Frömmigkeit, die auf einer Fehlinterpretation der Mittlerschaft Jesu beruht (vgl. insbesondere II, 100). Anderes, wie zum Beispiel die Klage v.B.s über das „heute übliche seichte Theologengefasel vom ‚Weltauftrag' des modernen Christen" (I, 23), ist natürlich nicht aus der Luft gegriffen, aber in solcher Verzerrung nicht gerade überzeugend. v. B. ist z. B. auch der Ansicht, daß die aszetischen Bewegungen der Vergangenheit keineswegs „weltflüchtig" gewesen seien (II, 44 f), und begründet diese These mit den kulturellen Leistungen der frühen, vor allem der mittelalterlichen Christenheit. Hier wird wohl am besten deutlich, wie wenig v.B. auf das hört, was in der modernen Theologie mit der Entdeckung der Welt im Anschluß an evangelische Theologen wie Bonhoeffer, Gogarten u. a. gesagt wird.

Das Hauptproblem bei allem liegt darin, daß die Schrift „Wer ist ein Christ?" keine theologische Methode erkennen läßt. Mag sein, daß v. B. darauf keinen Wert legt, weil es ihm um die Wahrheit schlechthin zu tun ist. Die Abwesenheit einer klaren Methode macht aber eine theologische Beurteilung des Vorgetragenen fast unmöglich. Andererseits wäre es nicht gerecht, wollte man die Schrift als rein prophetische Mahnrede auffassen und abtun. Die Titelfrage hätte eine exegetisch und dogmatisch fundierte Antwort bitter nötig, v. B.s Schrift aber gibt sie uns trotz aller Beredsamkeit nicht. Seine Auskunft wirkt keineswegs erhellend: „Ein Christ ist der Mensch, der ‚aus dem Glauben lebt' (Röm 1,17), das heißt seine ganze Existenz auf die eine Chance gestellt hat, die ihm Jesus Christus, der Sohn Gottes, für uns alle gehorsam bis zum Kreuz, eröffnet hat: am welterlösenden, gehorsamen Jawort zu Gott teilzunehmen." (II, 65) Es dreht sich nicht darum, eine solche Bestimmung anzunehmen oder abzulehnen, vielmehr soll man sich in ihrer Deutung möglichst einig sein. Eine Einigung auf die Interpretation v. B.s wird aber gewiß nicht möglich sein. In solchen Fällen gilt nicht die wechselseitige Verspottung, sondern nur die innerekklesiale Freiheit, die *libertas religiosa intra muros.*

Auch zu der Sprache v. B.s ist eine kritische Bemerkung angebracht. In auffälliger Weise wechselt eine intellektuell geschliffene, schöne Sprache mit Slang und Manierismus. Dazu einige Beispiele: „kleinbeigeben" (II, 43), „hineininkarnieren", „einmenschen", „hineinerfüllen" (II, 45), die „Zeugnisablage" (II, 60), die „Kunft" (I, 5), „kernhaft" (II, 65); der Christ „bringt die ihm geschenkten Gnaden in Umlauf zugunsten der Mitmenschen" (II, 101); die Eucharistie „schweißt die Herzen zu einem heiligen Leib zusammen" (II, 102); die Worte des Herrn im Evangelium klingen nach v. B. „stählern" (II, 73) – nun, wir wissen, wer sich „der Stählerne" nannte ... Bisweilen wird die pietistisch-devotionale Diktion unerträglich, z. B. II, 126: „In das Häuschen von Nazareth, zu dem Herzen der Jungfrau hat jedermann Zutritt, auch Leute mit schmutzigen Schuhen und zerlumpten Kleidern, die keineswegs nach Lilien duften."

Gespannt sein darf man auf die angekündigte „ausführliche Theologie der Hölle, als Kommentar zu noch ungedruckten Werken Adrienne von Speyrs über die Theologie des Karsamstags" (I, 16).

Bonn. H. R. Schlette.

Bianchi, Ugo: Probleme der Religionsgeschichte. (Die Kleine Vandenhoeck-Reihe 203/204) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 106 S.; DM 3,80.

Es sind drei Problemkreise, die der Verfasser aus der Arbeit der Religionsgeschichte herausgreift. Einleitend werden Fragen behandelt, die mit dem Wissenschaftscharakter der Religionsgeschichte zusammenhängen. Daran schließt sich der erste Hauptteil mit dem Problem der Ordnung und Klassifizierung der Religionen. Im zweiten Hauptteil geht es dann um das Problem der Bestimmung des Wesens des Religiösen.

1. Der R.-historiker befindet sich in einer mißlichen Lage: Er kann seine Arbeit nicht durchführen, ohne einen klaren Begriff von Religion zu haben, anderseits kann er einen solchen Begriff nicht gewinnen, ohne ständig auf die Geschichte zu schauen. Vf. bietet an der Stelle selber keinen Begriff an, sondern begnügt sich damit, die Forderung aufzustellen, den Begriff der R. weit genug zu fassen, damit alle religiösen Phänomene erfaßt werden können. Am Beispiel der Definitionen von Tylor und Frazer zeigt er wohl, wie eine durch methodische Fehler zu eng geratene Definition nicht in der Lage ist, den Tatsachen gerecht zu werden. Diese Definitionen leiden daran, daß sie Teilphänomene für das Entscheidende halten statt auf das Ganze, auf „die religiösen Welten" zu achten, deren Teil das Faktum ist, das sie für entscheidend ansehen.

Die Religionsgeschichte begann ihre Arbeit damit, als vergleichende Religionsgeschichte aufzutreten. Vom Forscher wie von der Sache her erheben sich dagegen schwere Bedenken: Kein Forscher verfügt über die philologischen Kenntnisse, die er haben müßte, um wirklich alles vergleichen zu können, das verglichen werden soll. Zudem scheint ein objektiver Vergleich zwischen den getrennten und heterogenen Welten angehörenden Religionen unmöglich zu sein. Vf. ist hier zuversichtlicher. Vorausgesetzt die religionsgeschichtliche Forschung löst sich wirklich von der zu Beginn ihrer Arbeit übernommenen Methode der positivistischen Entwicklungslehre und der Naturwissenschaft, vorausgesetzt weiter, sie interpretiert geschichtliche Fakten wirklich geschichtlich, und vor allem vorausgesetzt, sie behält im Auge, daß nach außen hin gleichartig erscheinende Tatbestände vom Zusammenhang her ganz verschiedene Bedeutungen erhalten können, wäre wohl auch weiterhin ein Vergleichen möglich.

Die Abgrenzung der Religionsgeschichte gegenüber den andern Wissenschaften, deren Materialobjekt die Religion ist, läßt sich sauber durchführen. Zwar entsteht zwischen der Religionsgeschichte und -philosophie bisweilen folgender Streit: der Religionsphilosoph fällt Werturteile über die Religion und muß sie fällen; der Historiker – wenigstens der eine oder andere – leugnet die Möglichkeit, solche Urteile zu bilden. Diesen Historikern gibt Vf. zu bedenken, daß Geschichtsforschung grundsätzlich zu verstehen sucht und dadurch genötigt ist, Werturteile abzugeben. Die Religion ist wie die Sprache Ausdruck des menschlichen Reichtums. Es läßt sich nun beurteilen, welche Fülle in einer Religion gegeben ist oder nicht.

Manchmal entsteht ein Streit zwischen Religionsgeschichte und Theologie. Die Spannungen gehen dann nicht auf Konto einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit beider, sondern auf Konto der Haltung einzelner Gelehrter. Nur wenn der Historiker beginnt, mit philosophischen Methoden geschichtliche Fakten zu interpretieren, ist zwischen der durch eine bestimmte Philosophie interpretierten Geschichte und der Theologie ein Streit möglich. Sauberkeit der Methode vermeidet unnötigen Streit und Kummer.

2. Die Fülle der angebotenen Ordnungen ist hervorgegangen aus dem Bedürfnis, Übersicht über den Reichtum der Religionen zu gewinnen. Maßgebliches Leitbild der Einteilungen ist dabei ein hervorragendes Einzelmerkmal gewesen. Dabei ist nicht immer eine gewisse Vergewaltigung der gesamten Tatbestände vermieden worden. Bei einer Einteilung muß beachtet werden, daß wir uns nicht einzelnen Glaubens- und Kultelementen, sondern religiösen Welten und Ganzheiten gegenüber sehen.

Bei der Einteilung in Volks- und gestiftete Religionen wäre gerade bei letzteren zu bedenken, daß sie nicht in einen leeren Raum hineingestiftet wurden. Der Einfluß des Stifters auf das Vorgefundene müßte immer eigens herausgearbeitet werden, so im Falle des Islam und der Religion des Zarathustra. Eigenes Interesse wäre dem verwandelnden Einfluß auf vorgefundene Religionen zu schenken, der von manchen „Propheten" im Raum ehemaliger Kolonialbereiche ausgeübt wurde. Ihr Einfluß ist oft die Reaktion gegen die Verkündigung der Missionare der Kolonialvölker. Bei diesen „Propheten" herrscht die Neigung, entweder durch Ablehnung alles Neuen die erzürnten Stammesgötter wieder zu versöhnen, oder das überlieferte Stammesgut und die neue Lehre miteinander zu verschmelzen.

Die Einteilung in nationale und universale Religionen erfolgt in der Weise, daß zu letzteren jene gerechnet werden, deren Tendenz es ist, über ein geographisch begrenztes Gebiet hinauszustreben. In manchen Fällen ist die Zuordnung zur einen oder anderen Gruppe leicht. Die meisten Volksreligionen sind nationale Religionen. Schwieriger ist die Zuordnung bei einigen der gestifteten Religionen. So spricht manches im Zoroastrismus dafür, ihn als nationale Religion einzustufen; anderes wiederum spricht dafür, in ihm eine universale Tendenz zu sehen. Eine besondere Behandlung brauchen die Mysterienreligionen. Vf. schlägt vor, sie als übernationale oder kosmopolitische Religionen zu qualifizieren. Sie haben wohl einen nationalen und lokalen Ursprung, sind dann aber über ihr Entstehungsgebiet hinausgewandert. Inhalt und Geist sind dabei verändert worden. Vf. sieht den Unterschied zwischen einer universalen und kosmopolitischen Religion darin, daß letztere mit andern Religionen verwachsen oder grundsätzlich koexistieren können, während erstere Totalität und die Alleinherrschaft in Lehre und Praxis beanspruchen. Die universale Religion läßt keinen Synkretismus und keine Interpretation zu. Veranschaulichen ließe sich das unterschiedliche Verhalten an der Beziehung zwischen Mysterienreligion und römischem Staatskult einerseits und der Beziehung des Christentums zum gleichen Staatskult anderseits.

Schwierig ist die Einteilung der Religionen nach ihrem Inhalt. Beliebte Einteilungen wie die in fetischistische, animistische und animatistische Religionen, ferner die in monotheistische und polytheistische Religionen müssen neu überdacht werden. Hier gilt besonders die Warnung davor, Elemente für sich losgelöst aus dem Ganzen als Bestimmungsgrund zu wählen. Für Forscher aus dem christlichen Bereich heißt es, nicht dem Fehler zu verfallen, z. B. mit dem Namen Gottes unvermerkt den Inhalt zu verbinden, den man selber durch die persönliche Entwicklung mit dem Wort zu verbinden gewohnt ist.

Vf. schlägt eine Einteilung in theistisch-kreationistische und monistisch-emanatistische Religionen vor. Unterscheiden würden sie sich darin, daß erstere einen persönlichen Schöpfergott annehmen, während letztere ein unpersönliches oder halbpersönliches Ursprungsprinzip vertreten. Die Zuordnung *in concreto* hat ihre Schwierigkeiten, z. B. bei den in den Upanischaden vorgefundenen Aussagen, weil sie dem teils unpersönlich gekennzeichneten Urprinzip doch auch wieder persönliche Eigenschaften zulegen.

Die dualistischen Religionen faßt Vf. im Grunde als theistische Religionen auf; der Böse ist zwar Gegenbild Gottes, doch kein zweiter Gott.

3. Das Religiöse ist eine Wirklichkeit *sui generis*. Es kann nicht, wie es immer wieder versucht wird, auf psychologische, soziale oder naturalistische Gegebenheiten zurückgeführt werden. R. Otto und seine Schule erkennen wohl die Eigenart des Religiösen. Sie irren aber darin, daß sie als wesentlich etwas ansehen, das nur psychischer Begleitumstand oder Teil eines psychischen Begleitumstandes ist. Mircea Eliade trifft nach der Meinung des Vf. besser die Eigenart des Religiösen, wenn er das Wesentliche im „Bruch der Ebene" *(rupture de niveau)* sieht. Was im religiösen Gegenstand und Tun gemeint ist, erweist sich als ein *„supra"* und *„prius"*, als etwas, das dem Menschen vorgegeben ist und ihn und die Wirklichkeit des Sichtbaren transzendiert.

Von dieser Eigenart des Religiösen aus gelingt es dem Vf. zu zeigen, wie die Psychoanalyse mit ihrer Lehre von der Sublimierung und manche Soziologen mit ihrer Rückführung des Elementes der Erhabenheit im Religiösen auf das Element der Erhabenheit bestimmter sozialer Einrichtungen nur eine vordergründige, nicht aber die eigentliche *rupture de niveau* aufweisen können, die das Religiöse kennzeichnet. Die angeführten psychischen Befunde sind höchstens Begleitumstände dieses Bruchs der Ebene, sie verursachen ihn aber nicht, und schon gar nicht können sie den Bruch als eigentlich religiös qualifizieren. Ähnlich ist den betreffenden Soziologen zu sagen: Die Erhabenheit mancher sozialer Institutionen ist nicht die Ursache der Erhabenheit, die im Religiösen gemeint ist, sondern es läßt sich zeigen, daß die Erhabenheit im Sozialen von Gnaden der Erhabenheit im Religiösen lebt.

Die Deutung des Religiösen als Sublimierung oder als Steigerung des sozial Erhabenen ins Transzendente könnte als vordergründige *rupture de niveau* nach oben bezeichnet werden. Dem gegenüber stellte die Theorie des jungen Lévy-Brühl von einer prälogistischen Verfassung des primitiven Menschen als Quelle der Religion einen Bruch der Ebene nach unten dar. Es ist bekannt, daß Lévy-Brühl im Alter diese Theorie preisgab. Denen, die ihr immer noch anhängen, wäre zu sagen, daß es eine solche angeblich primitive Mentalität, die der modernen zeitlich vorausgegangen wäre, nicht gegeben hat. Es fehlte dem Primitiven nicht die Rationalität seines Erkennens und Handelns. Auf den Mythos als typisches Produkt der primitiven Mentalität kann man sich nicht berufen, denn dem Mythos fehlt weder das kausale noch das finale Denken.

Probleme der Religionsgeschichte zu erörtern war die Absicht des Vf. Es ist ihm gelungen, auf dem zur Verfügung stehenden Raum umsichtig und klar eine Reihe der Probleme darzustellen und vor Patentlösungen zu warnen. Dem Übersetzer sei für die gute Arbeit gedankt, die die Lektüre des gehaltvollen Werkes so angenehm macht.

Hennef/Sieg. Erich Grunert.

Luzbetak, Louis: **The Church and Cultures.** An applied anthropology for the religious worker. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd 2) Techny, Illinois: Divine Word Publications 1963. IX, 417 S.; kart. DM 24,80.

Das missionswissenschaftliche Institut der Steyler Missionsgesellschaft hat bereits im Jahre 1963 diesen zweiten Band seiner Schriftenreihe herausgegeben. Er wurde mir erst vor einigen Monaten zur Besprechung überreicht. Seitdem sind schon mehrere Bände dieser Serie herausgekommen. Diesmal befaßt sich die Untersuchung mit einer der sog. „Hilfswissenschaften" der eigentlichen Missionswissenschaft, nämlich mit der Ethnologie. Daher heißt der Untertitel: „applied missionary anthropology", der allerdings auf dem Rücken und auf der Vorpagina des Buches als Haupttitel fungiert (für die Literaturangabe kann es so leicht zur Verwirrung kommen). Der Ausdruck „missionary anthropology" ist wohl dem Terminus „cultural anthropology", der in

Amerika allgemein für Ethnologie verwendet wird, entnommen, man könnte ihn mit „Missionsethnologie" übersetzen. An sich ist es durchaus verständlich, die Kulturkunde nicht mehr als Hilfswissenschaft bei der Missionierung zu betrachten, sondern, wie es hier geschieht, sie in die eigentliche Missionsmethodik zu integrieren. Die Zeit, in der die Missionierung an erster Stelle auf die Rettung unsterblicher Seelen gerichtet war, ist ja vorüber. Wenn die Gemeinschaft in den Vordergrund gerückt wird, ist der großen Bedeutung von Kultur und Gemeinschaftsleben der Völker Rechnung getragen.

Dem Titel nach denkt der Verf. an einen weiteren Leserkreis; er möchte ein Handbuch der Kulturkunde schreiben für den „religious worker", d. h. also auch für den westlichen Religionslehrer und die Mitglieder der kath. Aktion usw. Die Rücksichtnahme des Verfassers auf jede Klasse von Menschen religiöser Betätigung ergibt sich zudem aus der Anzahl der Beispiele, wobei 400 von 700 dem westlichen Kulturbereich entnommen sind. Immerhin darf man aus dieser Zahlenangabe nicht den Rückschluß ziehen, der Verfasser hätte die amerikanische statistische Methode der „human relations area files approach" (Yale University) verwendet. Die interkulturelle Beziehungsforschung wird von ihm thematisch-spekulativ behandelt. Er wendet sich also an einen breiten Leserkreis. Daher hat er beim Untertitel des Buches das Wort „missionary" wegfallen lassen und schreibt nur „an applied anthropology" ohne nähere Spezifizierung einer missionarischen, kulturellen oder physischen Anthropologie.

Der Haupttitel des Werkes ist weitaus anspruchsvoller und sehr inhaltsreich: „the Church und Cultures". Das hier zum Ausdruck gebrachte Programm ist in der modernen Auffassung des Missionierungsprozesses begründet, in dem es sich hauptsächlich um die Einpflanzung der Kirche und der christlichen Offenbarung in die Kulturen einzelner Völker handelt. Jede Christianisierung ist irgendwie eine Form der Akkulturation, eine Einverleibung der Offenbarung in das eigene Kulturgut der Völker. Der Schwerpunkt dieser Kombination und Auseinandersetzung beider Begriffsinhalte von Kirche und Kultur liegt in diesem Buch allerdings bei dem Prozeß der Kulturänderung und weniger auf dem des Wandels im Aufbau der Kirche. Der Verf. versucht wohl diesen Mangel zu ergänzen durch Hinzufügung von Fragen der Missionsmethodik in der Form einer „summary and selected missiological approach", aber das ist nur ein nachträglicher Zusatz zum eigentlichen Problem. Für die Anpassung seitens der Kirche zieht er zwar die negativen Grenzen, aber vertieft sich weniger in die positiven Möglichkeiten. Hoffentlich kommt der in diesem Stoff wohl bewanderte Autor noch dazu, in einer eigenen Veröffentlichung sich speziell diesen Fragen zu widmen.

Bei der Aufgliederung der Themata werden uns folgende Probleme vorgelegt. Wie kann man die Wesensart der Kultur umschreiben? Der Verf. charakterisiert den Kulturbegriff als: „a way of life; culture is the total plan for living; it is functionally organized into a system; it is acquired through learning; it is the way of life of a social group, not of an individual as such" (S. 60). Es ist eine offensichtliche Anwendung der phänomenologischen Methode. Die Beziehungen zwischen Kultur-Gemeinschaft-Individuum werden eigens behandelt. Darauf wird inhaltlich der Kulturbegriff in seiner strukturellen und psychologischen Integration besprochen. Unbedingt ist die Kultur eine strukturelle (funktionelle) und psychologische Einheit. Man vermißt aber den Gesichtspunkt der geschichtlichen Integration verschiedener Kulturkomplexe; gerade von einem Schüler aus der kulturhistorischen Schule Wiens dürfte man das erwarten. Das Stichwort „diffusion" findet man zwar im Sachregister verzeichnet, und mit dem Begriff der Kulturverbreitung setzt er sich auf S. 213 ff. und 282 ff. ausführlich auseinander, aber er hat die Diffusionsfrage nicht in die „topical bibliography" aufgenommen. Eingehend untersucht er den Kulturwandel (dynamics of culture). Zum Schluß wird, gewissermaßen als Schlußfolgerung, die strittige Frage der Akkommodation, d. h. der Wechselbeziehung von Kirche und Kultur erörtert, aber wie gesagt: hauptsächlich vom Gesichtspunkt der kulturellen Anthropologie her. Die Behandlung dieser Frage stellt sich als eine Art Synthese dar, allerdings in sehr begrenztem Umfang von nur 16 Seiten.

Die Kulturkunde ist neben der speziellen Völkerkunde zu einem eigenen Wissenszweig herausgewachsen mit einer zumal in Amerika umfangreichen Literatur; die hervorragenden Ethnologen haben fast ausnahmslos über den Kulturbegriff publiziert. In sachkundiger exakter Weise stellt dieses Werk den gegenwärtigen Stand der Kulturforschung dar und eine allgemeine Einführung in die Grundsätze des Kulturwandels und der Kulturverbreitung. Der Umfang der behandelten Problematik und die Fülle des herangezogenen Materials läßt die Frage aufkommen, an welchen Leserkreis der Verf. sich wenden möchte. Nicht an die Missionswissenschaftler und Völkerkundler. Dafür ist der Aufbau und die Wiedergabe des Stoffes zu volkstümlich. Trotzdem bedauere ich, daß der kritische Apparat von Literaturverweisen und Bemerkungen sich auf einige Hinweise in Klammern innerhalb des Textes beschränkt. Der spezifische Aufbau des Werkes hat an erster Stelle wohl die Heranbildung der Scholastiker und Jungmissionare zum Ziel. Das ergibt sich aus der oft weitläufigen Beschreibung und Argumentierung, aus der jeweiligen Angabe des Lesestoffes, der Listen von Fragen zum eventuellen Abhören der betreffenden Lektion und aus der Angabe bestimmter Themata für eine Diskussion oder eine schriftliche Arbeit. Ein derartiges schulmäßiges Verfahren ist nicht ohne weiteres für eine wissenschaftliche Vertiefung kulturell-anthropologischer Probleme anwendbar und der Fragestellung dienlich.

Von einer methodischen Kulturanalyse kommt der Verf. in den Korrelarien zu Folgerungen auf dem Gebiete der praktischen Missionsmethode. Fragen wie die autochthone Führerschaft, messianische Bewegungen, Migration, Urbanisation und Industrialisierung, Rassendiskriminierung, Paternalismus usw. werden kurz gestreift. Die dazu verwendete missionswissenschaftliche Fachliteratur ist leider zu beschränkt; sie bezieht sich fast nur auf englische Publikationen, wie in völkerkundlicher Hinsicht hauptsächlich die englisch-amerikanischen Funktionalisten vertreten sind. Die Abbildungen sind ausgezeichnet und richtig zum Text gewählt. Das Buch schließt mit einigen Appendices: Ein Verzeichnis der wichtigsten Themata, der Zeitschriften und anderer Hilfsmittel zum Studium, eine Bibliographie und ein Sachregister. Im großen und ganzen ist diese Arbeit eine gediegene Leistung und ein kritischer Ansatz zu weiterer Forschung. Die Problematik von Kultur und Kirche hat eine große Bedeutung und eine hohe Aktualität. Zumal für die angehenden Missionsarbeiter ist das Buch ein dankeswertes Hilfsmittel für ihre Tätigkeit; es gibt ihnen Anregung zu weiteren Untersuchungen und Experimenten.

Tilburg (Niederl.) Gregorius van Breda OFMCap.

Rahlfs, Alfred: **Septuaginta-Studien I–III.** 2. Auflage. Vermehrt um einen unveröffentlichten Aufsatz und eine Bibliographie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965. 688 S.; DM 38,–.

Zur 100. Wiederkehr des Geburtstages von Alfred Rahlfs (geb. am 29. Mai 1865) hat die Septuaginta-Kommission in Göttingen zu seinem Gedächtnis seine wichtigsten Forschungen, Septuaginta-Studien I–III (I. Studien zu den Königsbüchern, II. Der Text des Septuaginta-Psalters, III. Lucians Rezension der Königsbücher) in einer Neuauflage zusammen mit einer bisher unveröffentlichten Arbeit „Die äthiopische Bibelübersetzung" und einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben. Es ist sehr erfreulich, daß Rahlfs, der von 1908 bis 1935 dem Göttinger Septuaginta-Unternehmen als Leiter vorstand und die wichtigsten Vorarbeiten für die große Göttinger Septuaginta-Ausgabe geleistet hat, in dieser Weise geehrt wurde. Obwohl diese längst vergriffenen Bücher schon vor 55–60 Jahren erschienen sind, sind sie als wichtige Pfeiler auf dem Weg der Geschichte der Septuaginta-Forschung keineswegs nur von historischer Bedeutung, sondern für jeden Forscher auf diesem Gebiet noch heute sehr aktuell.

Rahlfs hat seine ganze Lebensarbeit der Septuaginta-Forschung gewidmet. Er bekennt sich als Schüler Paul de Lagardes, doch hat er sich in mancher Hinsicht von dessen Einseitigkeit freigemacht und die Arbeit selbständig fortgesetzt. Was de Lagarde durchführte, bedeutete nur einen Anfang, denn erst der unendliche Fleiß und die pedantische Sorgfalt von Rahlfs haben den Grund gelegt, auf welchem die jetzige Arbeit der Septuaginta-Kommission aufbaut. Für Rahlfs muß es eine besonders schmerzvolle Erfahrung gewesen sein, daß er durch die Folgen des Ersten Weltkrieges in seiner Arbeit behindert war und von der großen Septuaginta-Ausgabe selbst nur die Psalmen publizieren konnte. Dagegen wandte er sich der Bearbeitung der kleinen Handausgabe zu, die er zu seiner großen Freude kurz vor seinem Tode fertig sehen konnte. Es ist hier wohl angebracht zu betonen, daß die tiefste Ehrenbezeugung für Rahlfs' Lebensarbeit darin besteht, daß die Arbeit mit der großen Septuaginta-Ausgabe in den sicheren Händen von Joseph Ziegler und zudem jetzt auch von Robert Hanhart liegt. In dieser Arbeit hat sich auch – trotz mancher ver-

schiedener Probleme der verschiedenen Bücher und trotz mancher Fortschritte der Forschung – die von Rahlfs gelegte Grundlage im wesentlichen als haltbar erwiesen. Wenn nun die Septuaginta-Studien in einer Neuauflage erschienen sind, bedeutet es eine Anerkennung des bleibenden Wertes dieser Arbeiten. Im folgenden soll nicht der ganze Inhalt der Septuaginta-Studien referiert werden – es ist dies nicht Aufgabe der Rezension einer Neuauflage –, sondern ist der Schwerpunkt auf all das verlegt, was heute vielleicht anders bewertet werden kann und muß.

In seinen Studien will Rahlfs das Septuaginta-Material der Königsbücher und der Psalmen gruppieren und die so gewonnenen Textformen mit Hilfe der Kirchenväterzitate lokalisieren. Besondere Aufmerksamkeit erweckt die lukianische Rezension, die dann betreffs der Königsbücher im dritten Teil die Hauptfrage bildet. Die Studien zu den Psalmen bilden auch die Grundlage für die später erschienene Ausgabe.

Ein schwieriges Problem bildet die Kritik der Zitate der Kirchenväter. Rahlfs kommt zu dem Schluß, daß diese häufig – besonders in den jüngeren Handschriften – nach dem später allgemein gebrauchten Bibeltext korrigiert sind. Oft ist das auch ganz deutlich der Fall, besonders wenn die verschiedenen Handschriften die Zitate in verschiedener Form wiedergeben. Bisweilen zeigt auch die Umgebung des Zitats, daß es nicht in der ursprünglichen Form erhalten ist. Außerdem ist noch zu beachten, daß die Schriftsteller oft frei zitierten. Trotz dieser großen Schwierigkeiten ist es möglich, die verschiedenen Texte zu lokalisieren. Es ist aber wahrscheinlich, daß Rahlfs den Kirchenväterzitaten mehr mißtraut als eigentlich nötig wäre. Die nur in späten Handschriften erhaltenen Texte von Justin hält er für besonders unzuverlässig, weil sie fast durchgängige Übereinstimmung mit dem späteren Vulgärtext aufweisen. Der Text ist tatsächlich schlecht erhalten, aber es hat sich auch gezeigt, daß die Zitate Justins aus dem Zwölfprophetenbuch mit dem in der Nähe des Toten Meeres gefundenen griechischen Zwölfprophetentext aus dem 1. Jahrhundert in sehr naher Verbindung stehen. Dann hat man aber auch keinen Grund, alle Besonderheiten der Psalmenzitate Justins nur als späte Veränderungen zu erklären. Und wenn Rahlfs im allgemeinen zu dem Ergebnis kommt, aus dem ältesten Text sei mit Hilfe der Kirchenväterzitate (Clemens von Rom, Barnabas, Justin, Theophilus von Antiochia, Clemens von Alexandria) nur wenig zu schließen, so stimmt dies nur zum Teil und ist zugunsten des Lagardeschen Schemas übertrieben. In mancher Hinsicht blieb er auf halbem Wege stehen. Der gegen die erhaltene Form der Zitate der ältesten Kirchenväter gehegte Zweifel berechtigt ihn dazu, am Bild des relativ einheitlichen vororigenischen, unrezensierten Textes festzuhalten. Jetzt, besonders nach dem Fund des obenerwähnten Zwölfprophetentextes, sieht der Sachverhalt anders aus. Schon sehr früh hat es Texte gegeben, die stark – zum großen Teil nach dem hebräischen Text – korrigiert sind. Die Situation ist noch verwickelter, als Rahlfs es sich zu seiner Zeit vorstellen konnte.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Frage der Textmischung. Rahlfs setzt voraus, daß die ältesten Textformen recht rein sind und daß Textvermischungen erst ziemlich spät vorgekommen sind. An sich ist das richtig, doch ist die Sache nicht ganz geradlinig, wie besonders die ältesten gefundenen Bruchstücke deutlich zeigen. Gelegentlich kann auch Rahlfs sich folgendermaßen äußern (bei der Betrachtung der Zitate von Clemens von Rom): „Es wird also in alter Zeit noch viel mehr verschiedene Texttypen gegeben haben, als uns erhalten sind." Es sind aber nur einzelne Andeutungen, die zeigen, daß Rahlfs schon Neues wahrgenommen hat, ohne daß es die ganze Behandlung des Materials hätte bestimmen können. Und eigentlich haben ja auch erst die neuen Funde das Bild deutlicher gemacht.

In ähnlicher Weise verhält es sich noch mit dem Problem der lukianischen Rezension. Im Vorwort des 3. Teils schreibt Rahlfs: „Es (das Urteil der Fakultät) wies treffend auf einen Mangel der Arbeit hin: obwohl ich selbst eine Reihe von Fällen nachgewiesen hatte, in welchen der Lucian-Text vorlucianische Lesarten enthält, hatte ich doch diese Seite der Sache ungebührlich in den Hintergrund treten lassen und den Lucian-Text gar zu sicher als eine im wesentlichen erst von Lucian herrührende Neuschöpfung dargestellt. Diesen Mangel habe ich jetzt abzustellen gesucht." Das Sondermaterial des Lukian-Textes, das ganz sicher vorlukianisch ist, ist aber sehr knapp, und Rahlfs kommt am Ende zum Schluß: „Wir enden also bei einem *Non liquet*." Obgleich er schon die Tatsache kennt, daß der Lukian-Text der verschiedenen Bücher sehr verschieden ist und daß im Text selbst kaum irgendwelche leitende Motive einer Rezension zu finden sind, will er mit der Möglichkeit rechnen, daß „Lucian bei den verschiedenen Büchern nach verschiedenen Grundsätzen gearbeitet oder Mitarbeiter gehabt hat, die sich seine Grundsätze wohl im großen und ganzen aneigneten, aber in manchen Einzelheiten von ihm abwichen." Viel einfacher ist wohl die Lösung, daß der sogenannte lukianische Text allmählich im Lauf der Zeit entstanden ist, daß dieser Text mit seinen meisten Eigentümlichkeiten schon vor Lukian da war und daß auch die lukianischen Lesarten in vorlukianischen Schriften in größerem Maß, als Rahlfs es voraussetzt, echt sind. Wenn man daran denkt, daß eine Rezension von Hesych gar nicht festgestellt werden konnte, kann man auch Zweifel darüber hegen, ob Lukian überhaupt eine wirkliche Rezension verfertigt hat. Wenigstens kann man es wohl für wahrscheinlich halten, daß sein Anteil viel geringer gewesen ist, als Rahlfs voraussetzt.

Diese hier besprochenen Fragen sind die wichtigsten, bei denen man m. E. jetzt Grund hat, die Tatsachen anders zu beurteilen, als Rahlfs es zu seiner Zeit getan hat. Das schmälert aber nicht den Wert, den diese Forschungen haben. Rahlfs hat sein ganzes Material gründlich und vielseitig gekannt und beherrscht und hat in seinen Erwägungen die verschiedensten Möglichkeiten ausgeschöpft. Das Studium dieses Werkes schützt einen jeden vor voreiligen Schlüssen bei der Behandlung des Septuaginta-Materials. Wenn man Rahlfs auch nicht in allem zustimmen kann, so darf man an seinen gründlichen Erwägungen dennoch nicht vorbeisehen. Ein jeder, der sich mit der Septuaginta beschäftigt, muß immer wieder auf die Studien von Rahlfs zurückkommen.

Helsinki. Ilmari Soisalon-Soininen.

Schedl, Claus: **Geschichte des Alten Testaments.** 1. Band: Alter Orient und Urgeschichte, 2. vollständig umgearbeitete Auflage. Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verlag 1964. 428 S.; öS 160,–.

Im Vorwort des Buches äußert sich der Verfasser zunächst einmal über Entstehung und Zweck des vorliegenden Werkes. Die erste Auflage des Buches war in kurzer Zeit vergriffen, der Verfasser konnte sich aber nicht entschließen, es mit nur kleinen Aufholungen lediglich neu drucken zu lassen, sondern beschritt den Weg einer vollständigen Umarbeitung. Dabei wurde vor allem rein äußerlich eine Umstellung der beiden Teile: Alter Orient und biblische Urgeschichte vorgenommen, so daß jetzt die Geschichte des Alten Orients sinngemäß voransteht. Dieses Verfahren wird man sicher billigen, denn, wie Sch. mit Recht bemerkt, „muß zuerst der große Rahmen abgesteckt werden, dann erst wird die biblische Urgeschichte auf ihrem zeitgemäßen Hintergrund verständlich". Im zweiten Teil des Vorworts kommt dann der Verfasser gleich auf seine neue Theorie bezüglich der Urgestalt der biblischen Urgeschichte zu sprechen. Sch. sieht nämlich in dieser keine Prosa, sondern alte Dichtung, die ihrer Art nach mit den altorientalischen Sagas verwandt sei. Mit Hilfe des Rhythmus lasse sich die Urgestalt dieser alten Lieder wieder herstellen, die von den Tradenten des atl. Bibelwortes mit einem schützenden Rahmen umgeben worden seien. Dabei sei aber nicht Willkür am Werke gewesen, sondern die Wörter seien nach Maß und Zahl geordnet und die geheimnisvollen patriarchalen Zahlen hätten so einen neuen Sinn bekommen.

Der Verfasser glaubt nämlich, daß bei der Aussage der Bibel, Adam sei 930 und Noah 950 Jahre alt geworden, das Wort „Jahr" nicht in gewöhnlichem Sinne zu verstehen sei, sondern die Zahl der Wörter des in Frage kommenden Berichtes bedeutet. Rhythmus und biblische Zahlenangaben würden so einen neuen Einblick in die biblische Urgeschichte eröffnen. Weiter unten wird sich Veranlassung ergeben, zu dieser neuen Theorie Sch.s ein Wort zu sagen.

Der erste Teil des Buches beginnt gemäß der Ankündigung des Vorworts auf S. 3–188 mit einer Darstellung der Geschichte des Alten Orients. Es werden hier die wichtigsten Gegebenheiten aus der Geschichte und Religion der alten Kulturvölker des Morgenlandes dargestellt, und der Leser erhält so einen instruktiven Einblick in wichtige Daten, auf deren Hintergrund vieles aus der Welt des AT erst verständlich wird. Zur Religion Ägyptens meint Sch. in Anlehnung an gewisse Thesen des Wiener Ägyptologen H. Junker, daß sich in den ältesten Texten der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt und der Götter feststellen lasse. Der eine Hochgott sei noch hinter der Vielzahl der Götterwelt des Pantheons erkennbar. Man kann hier nach Sch. kaum von einem ägyptischen Urmonotheismus reden, da

dadurch christliche Glaubensvorstellungen in die Urzeit zurückprojiziert würden, doch sei man berechtigt, von einem altägyptischen Hochgottglauben zu sprechen. Der Rezensent möchte den Ausführungen Schedls zu diesem Punkt durchaus zustimmen.

Bemerkenswert ist im § 9 eine Darstellung dessen, was Sch. das altorientalische „Mittelalter" nennt; er versteht darunter eine um 1500 v. Chr. sich vollziehende tiefe Strukturveränderung in der Geschichte des Alten Orients, die durch das Eingreifen der Bergvölker und der südlich angrenzenden Wüstenvölker (Aramäer) in den Gang der Geschichte hervorgerufen wurde. Sch. behandelt hier der Reihe nach die Kassiten, Churriter (Mitannireich), Hethiter und Aramäer und die Induskulturen. Wie schon in der ersten Auflage fällt auf, daß der Autor hier über die in der Geschichte doch recht wichtigen Elamier schweigt. Seit einiger Zeit besitzen wir eine zusammenfassende Darstellung (die erste in deutscher Sprache) aus der Feder des Göttinger Iranisten W. Hinz (Das Reich Elam, Stuttgart 1964 = Urban-Bücher Bd 82). Das von Sch. berührte Problem des Auftretens der Indo-Arier in der Welt des Vorderen Orients findet jetzt eine sehr instruktive Behandlung in dem neu erschienenen Werk von M. Mayrhofer, Die Indo-Arier im alten Vorderasien (Wiesbaden 1966), das vor allem den neuesten Stand der Deutung der uns in diesen Texten entgegentretenden indoarischen Namen gibt, von denen Sch. wenigstens einige anführt.

Anschließend behandelt Sch. in einem § 10 (S. 97–111) das Wichtigste aus der Welt der Religionen des alten Vorderasiens und führt das sumerisch-babylonische Pantheon nach kosmischen Gottheiten, Astralgöttern, Naturgöttern und Nationalgöttern geordnet vor. Der hier von Sch. und auch anderen Forschern neuerer Zeit vorgetragene und auf einer Neuinterpretation des bekannten Mythus vom Niedersteigen der Inanna in die Unterwelt beruhenden These, Tammuz sei kein Gott, an dessen alljährliches Sterben und Wiedererstehen im Frühjahr man geglaubt hätte, vermag man nicht zuzustimmen. Die Vorstellung von einem jugendlichen Gott vom Typus der sterbenden und auferstehenden Götter, die aus dem im Orient so auffällig zu beobachtenden schnellen Aufblühen und Vergehen der Vegetation zu erklären ist, sowie von dessen Eigenschaft als Geliebten einer Göttin, die ihn nach seinem plötzlichen Tod betrauert, bis er schließlich zu neuem Leben erwacht, ist nun einmal in der Welt des Alten Orients weit verbreitet gewesen und durch vielfältige Zeugnisse belegt. In diesen Zusammenhang gehören Göttergestalten wie Isis und Osiris, in Kleinasien Kybele und Attis, in Syrien-Palästina die Göttin Ašera bzw. Anat, deren männlicher Partner ursprünglich allerdings anscheinend keinen allgemein verbreiteten Namen gehabt hat (später Adonis genannt). Es ist kaum zu zweifeln, daß in der Welt des alten Mesopotamien auch Ištar und Tammuz in diesen religionsgeschichtlichen Zusammenhang einzureihen sind.

Bei der Frage nach dem Verhältnis der Habiru zu den Hebräern der Bibel vertritt Sch. die m. E. durchaus richtige Ansicht, daß die Israeliten „hebräische Beduinen", daß aber nicht alle „hebräischen" Beduinen Israeliten waren. Weiter wird dann das Wichtigste über die kleineren Nachbarvölker Israels gesagt, wobei im Abschnitt über die Philister Sch. mit Recht darauf hinweist, daß die in der Genesis berichtete Begegnung Abrahams mit einem Philisterkönig (Gen. 21,32.34; 26,1.8.14.18) durchaus nicht auf einer Zurückverlegung späterer Verhältnisse in die Frühzeit von seiten des biblischen Autors beruhen muß, besonders wenn man die Patriarchenzeit etwa in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. ansetzt; Zerstörungsschichten bei Grabungen auf Zypern und Palästina würden nämlich auf mehrere Züge und Einfälle von Seevölkern schließen lassen, wozu noch komme, daß sich einzelne Philister oft lange vor der endlichen Landnahme als Söldner in verschiedenen Ländern anwerben ließen. Im folgenden § 13 (S. 171–180) bespricht dann Sch. die Religion der Kanaanäer. Man muß sich natürlich darüber klar sein, daß wir nach wie vor von der Religion der palästinensischen Kanaanäer selber sehr wenig wissen und auf das Zeugnis angewiesen sind, das die nördlichen Nachbarn derselben in den Ugarit-Texten uns hinterlassen haben. Hier ist die prinzipielle Frage zu erheben, ob das religiöse Bild, das uns dort geboten wird, auch für die südlichen Nachbarn Gültigkeit hat. Mit Einschränkungen wird man diese Frage wohl bejahen dürfen, und damit ist auch das von Sch. und anderen angewandte Verfahren, aus dem Zeugnis der Ugarit-Texte die Religion der unmittelbaren Stammverwandten Israels zu rekonstruieren, als legitim zu betrachten und mangels anderweitiger Informationsquellen als das gegenwärtig allein mögliche zu erweisen.

Was Sch. zur biblischen Urgeschichte ausführt, bewegt sich im allgemeinen Rahmen dessen, was man gegenwärtig *opino communis* der katholischen Ausleger zu diesen schwierigen Kapiteln der Genesis nennen könnte. Daß auf diese Weise keineswegs alle Dunkelheiten dieser Texte befriedigend erklärt sind, weiß jeder Eingeweihte. Das Verdienst von Sch. besteht hier wohl darin, daß er es verstanden hat, in einer wohlgegliederten, auch dem Nichtfachmann zugänglichen Darstellung mit Heranziehung der neuesten und besten Literatur auf diesem Gebiet eine durchaus ansprechende Darlegung der wichtigsten uns hier begegnenden Probleme zu geben.

Auf S. 197–201 äußert der Verfasser zunächst seine problematischen Ansichten über den Aufbau der Genesis. Nach Sch.s Ansicht wird in den Datierungen (Toledot-Sätzen) ein klar durchdachtes System erkennbar, das von den Endredaktoren des Pentateuch erfunden wurde. Das Wort Toledot ist nach dem Autor im Sinne von „Zeugungen" eines literarischen Textes, d. h. der Hervorbringung von neuen Worten zu verstehen. Sch. meint nämlich, es habe ein altes Lied vom Paradies mit 5 Strophen im Rhythmus des Enuma-Eliš-Epos gegeben, jede Strophe mit 28 Wörtern. Seine Untersuchung habe aber ergeben, daß ausgerechnet 130 Wörter hinzugefügt wurden. Die Aussage der Toledot-Datierung Gen. 5,3: „Adam war 130 Jahre, indem er zeugte im Gleichnis (dᵉmut) nach dem Urbild (säläm); dann lebte er noch 180 Jahre; die Gesamtzahl seiner Jahre beträgt 930" ist nach Sch. in dem Sinne zu verstehen, daß damit der gesamte Textbestand der 2. Toledah erfaßt ist; denn der gesamte übrige Text gebe zusammen mit der „Zeugung" der 130 šanah (Jahre) genau die Endsumme von 930 Wörtern. Daraus folge auch, daß šanah in diesem Zusammenhang nicht die übliche Bedeutung „Jahr" haben kann; nach der Wurzelbedeutung könne etwas wie „Wende, Wendung" mitklingen. Es sei Aufgabe der Erklärung, Urbild (säläm) oder Urgestalt des Liedes und das davon abgeleitete Gleichnis oder Nachbild (dᵉmut) zu scheiden. Das Mittel der Scheidung ist nach Sch. der Rhythmus, und er ist davon überzeugt, daß es ihm dadurch gelungen ist, die uralten biblischen Gesänge wieder in reiner Gestalt herauszuarbeiten. Mit Hilfe der Zahlen sei das alte Lied gleichsam von einem ehernen Zaun umschlossen worden, so daß kein Wort verloren gehen konnte. So sprechen nach Sch. aus den ersten Kapiteln der Genesis zwei Zeitorte, der urtümliche des Liedes und der der religiösen Textsicherung.

Ob sich diese neuen Thesen werden halten lassen? Bei aller Bewunderung vor dem Scharfsinn, den der Verfasser auch an anderen Stellen seines neuen Werkes bei der Darlegung seiner Zahlenspekulationen aufwendet, muß der Rezensent leider gestehen, daß es ihm schwer fällt, Sch. hier zu folgen. Er wäre nach vielen Jahrhunderten jüdischer und christlicher Exegese der erste, der eine solch umwälzende, das ganze bisherige Bild, das man sich von der Überlieferung des Bibeltextes entwarf, umstürzende Entdeckung machen konnte. Haben tatsächlich alle jüdischen Exegeten den ursprünglichen Sinn des Wortes Toledot, so wie ihn Sch. wiedergewinnen will, völlig in Vergessenheit geraten lassen? Eine nicht wahrscheinliche Annahme. Soweit man bisher übersehen kann, scheint auch bei anderen Fachkollegen in diesem Punkte der Autor wenig Zustimmung gefunden zu haben. In der ZAW 78 (1966) 219–224 hat H. W. Hoffmann einen ähnliche Thesen vertretenden, sich hier allerdings auf Gen 27 beschränkenden Aufsatz von Sch.: „Worte und Zahlen. Neuer Zugang zu den Genesis-Quellen" (ZAW 77 [1965] 259–267) einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß die von Sch. entwickelte „exakte, mathematische Methode der Textscheidung" an zentralen Punkten auf Hypothesen und Vorstellungen gestützt ist, die nur wenig Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen können.

Ungeachtet der Reserve, die man den Zahlenspekulationen Sch.s wird entgegenbringen müssen, ist aber das übrige, was er zur biblischen Urgeschichte ausführt, eine sehr ansprechende, von gründlicher Beschäftigung mit den einschlägigen Problemen zeugende Darstellung.

Der 2. Abschnitt (S. 255–338) ist den Fragen nach dem Ursprung des Menschen gewidmet. Am Beginn steht ein Kapitel über literarische Art, Zahlen und Wörter. Der Text, der mit Gen 2,4 b beginnt, ist nach Sch. keineswegs erzählende Prosa, sondern eine bis ins kleinste durchgeführte Dichtung mit dem Titel: Buch über den Ursprung des Menschen. Sch. meint dafür die Bezeichnung „Saga" gebrauchen zu können, da es sich um ein Lied handle, das von Generation zu Generation weitergesagt und gesungen wurde und Glaubensaussagen enthält. Am Beginn steht nach ihm jedenfalls ein großer Dichter. Sch. hält es, wie er an anderer Stelle ausführt, nicht für ausgeschlossen, daß es Moses gewesen sein könnte. Aber mit dem Schöpfungslied habe auch das Lied vom Menschen seine Entwicklung mitgemacht, die auf Grund des Rhythmus wieder erschlossen werden könne.

Zur Frage, ob in der Mitte des Gartens nur ein Baum, der Lebensbaum, stand oder ob ihrer 2 waren, als 2. Baum der Baum der Erkenntnis von Gut und Bös, sagt Sch.: „Wenn man rein formal die Kriterien der althebr. Dichtkunst anwendet, muß man sich für nur einen Baum entscheiden. Auf Grund des dichterischen Paralellismus wird der 1. Gedanke nochmals aufgenommen und klarer beschrieben." Zu „Baum des Lebens" stünde demnach erklärend „das ist der Baum der Erkenntnis von Gut und Bös" (Gen 2,9). Nun gehört, meint Sch., nach biblischem Sprachgebrauch das Wort erkennen (jāda') der Lebenssphäre an. Es ist sonst der Terminus für die Zeugung des Lebens. So wäre es wohl sonderbar, wenn im Baum der Erkenntnis nicht ebenfalls das Lebensgeheimnis gemeint wäre.

Zu der Stelle Gen 4,25: „Damals fing man an, den Namen Jahwes anzurufen" meint Sch., daß hier in Wirklichkeit eine Fehlübersetzung vorliegt, und nach seiner Deutung müßte die Stelle übersetzt werden: „Dann wurde geboren der Rufer des Gottesnamens." Das hebr. huhal kann wohl „anfangen" heißen, im Zusammenhang einer Genealogie liegt aber der Sinn von „geboren werden" näher. „Der Rufer des Gottesnamens" ist daher als Personenname zu fassen. Er ist nach Sch. mit dem Mahalalel, dem „Gotteslob" des Sethitenstammbaums identisch (Gen 5,12). Zu der hier besonders zutage tretenden Ähnlichkeit zwischen Bibel und Babel meint Sch., daß man annehmen müsse, daß der jüngere Verfasser der Bibel die älteren Listen gekannt und benützt hat.

Der 3. Abschnitt des Werkes ist dem Thema: Ursprung der Völker gewidmet (S. 339–411). In § 22 (S. 341–364) kommt der biblische Sintflutbericht zur Darstellung, wobei auch hier wieder Sch. seine eigene, auf bestimmte Zahlenverhältnisse gegründete Anschauung von der Entstehung des Textes vorlegt. § 23 (S. 365–374) behandelt die außerbiblischen Flutberichte, § 24 (S. 375–397) die Entstehung der Völker nach der sog. Völkertafel der Genesis und die Erzählung von Nimrod. Es ist verdienstvoll, daß hier Sch. wiederholt auf die wichtige Arbeit des Grazer Indogermanisten W. Brandenstein, Bemerkungen zu der Völkertafel in der Genesis, Festschrift A. Debrunner 1954, S. 66 ff Bezug nimmt, der einige schwierige hier uns entgegentretende Probleme in gültiger Weise gelöst hat. Wichtig ist hier der Hinweis, daß anscheinend in der Liste 2 Schichten zu unterscheiden sind, von denen die ältere Züge der Seevölkerwanderung, die jüngere Züge der Skythenzeit aufweist. Ferner ist zu beachten, daß die „Jonier" (Jawan) der Völkertafel offenbar nicht an der westkleinasiatischen Küste, sondern im Taurusgebiet zu suchen sind. Nach Sch. umfaßt das „Jonien" der Völkertafel Rhodos und Kyprus, greift dann aber auf das Festland mit der Handelsstadt Tarsus und den angrenzenden hethitischen Fürstentümern über.

Ansprechend ist auch die von Sch. vorgetragene Deutung des Namens Arpakschad, der nach ihm indoiranischen Ursprungs ist. Er ist aufzulösen in die 2 Elemente: *arpa* „Mittel" und *-kschad* „herrschend". Dieser Name begegnet bekanntlich in ganz ähnlicher Lautgestalt auch in der Judithgeschichte als Name eines Mederkönigs. Die Forschung stand hier immer vor dem Rätsel, daß es in den uns bekannten Texten keinen Mederkönig unter diesem Namen gibt. Nun hat Sch. unlängst in der ZDMG 115 (1965) 242–254 einen Aufsatz veröffentlicht („Nabuchodonosor, Arpadšad und Darius. Untersuchungen zum Buch Judith"), der das Problem der Geschichtlichkeit des im Judithbuch Erzählten in ganz neuem Licht erscheinen läßt. Sch. weist hier nach, daß Arpadšad überhaupt kein Eigenname ist, sondern daß es sich um einen medischen Herrschertitel handelt, den der Autor als „Herr der Ritter" deuten möchte. Im biblischen Nimrod klingt nach Sch. der Ruhm des Assyrerkönigs Tukulti-Ninurta (1246–09) nach; doch würde hinter ihm die Gestalt des Gottes Ninurta sichtbar werden.

Zusammenfassend wird man vom Buch von Sch. wohl sagen können, daß es eine Fülle interessanter Einzelheiten bringt und mit großem Nutzen von all denen gelesen werden wird, die in irgendeiner Weise mit biblischen Fragen zu tun haben. Es ist aber schon, und vielleicht nicht mit Unrecht, gefragt worden, ob es richtig war, gerade in einem für die Allgemeinheit bestimmten Werk die neue Theorie in Anwendung zu bringen, die Sch. hier glaubt aufstellen zu müssen.

Aising b. Rosenheim. Rudolf Mayer.

Zobel, Hans-Jürgen: **Stammesspruch und Geschichte.** Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen „Israel". (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 95) Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1965. XI, 163 S.; DM 34,—.

Kaum eine Zeitspanne der Geschichte Israels ist so problemreich und mit Schwierigkeiten überladen wie die zwischen Landnahme und Königszeit. Das zeigt sich schon an der Unsicherheit der Terminologie; denn alle zu ihrer Abgrenzung oder Charakterisierung verwendeten Begriffe erregen bei einem Blick auf die bekanntermaßen sehr komplizierte Quellenlage den Verdacht, zu global zu sein, etwa Landnahme, Richterzeit, Stände und Stämme, Israel, Amphiktyonie; einige davon erscheinen in der Literatur mehr und mehr in Anführungszeichen – Anzeichen einer erneut einsetzenden Überprüfung des Materials.

Wie fruchtbar diese sein kann, wenn sie sich des verfeinerten methodologischen Instrumentariums bedient, zeigt die hier vorliegende „vor allem im 1. Kapitel, dann aber auch im Anmerkungsteil stark gekürzte und durchgängig leicht überarbeitete" (Vorwort) Dissertation Halle-Wittenberg 1962, deren Ziel es ist, die sog. Stammessprüche, konsequenter als bisher geschehen, auf ihre geschichtlichen Aussagen hin zu interpretieren. Das Fundament dazu wird in zwei Kapiteln gelegt, in einer ausführlichen „Exegese" der Sprüche und in knapperen „form- und gattungsgeschichtlichen Erwägungen". Dabei umfaßt die Exegese sowohl textkritische als auch inhaltliche und formale Beobachtungen zu jedem einzelnen Spruch von Gen 49,3–27, Dtn 33,6–25 und Ri 5,14–18. Die textliche und inhaltliche Analyse ist um saubere Exegese bemüht, beachtet ugaritische und ähnliche Parallelen und kann so zum Verständnis der Sprüche beitragen, wenn auch nicht jeder Vorschlag akzeptiert werden wird.

S. 9: Daß in Ri 5 auf die Lade angespielt sei (S. 9. 110), vermag ich nicht zu erkennen. Insofern muß der Zusammenhang von Fluch und Lade erst noch erwiesen werden. – S. 21 Anm. 104: l. *massu u. vgl. AHw s. v. - Anm. 110: Ug. scd wird von Gordon weder im Glossar von UM noch von UT aufgeführt, obwohl er es als Lesung in 52,30 vorschlägt; vgl. jedoch CTCA 23 (= SS, = 52), 30 wysgd. Dieses kann man kaum mit hebr. scd verbinden, gegen WUS 2339, wie ar. sacida zeigt. – S. 31 Anm. 16 dürfte durch Gerstenberger, Fohrer u. a. überholt sein: Die Umschreibung des Gottesrechtes ist neu zu bestimmen. – S. 45 f: Die Erwähnung von Amalek in Ri 3,13; 6,3.33; 7,12 gehört kaum alten Texten an, sondern ist wohl immer Zusatz; sie kann also die Lesung in Ri 5,14 nicht absichern. MT in Ri 12,15 ist mindestens unsicher. – S. 46 f: Die Deutung von Ri 5,14 hat den Vorteil, daß sie mit dem MT auszukommen sucht; indes darf zu seiner Erklärung nicht Ri 4,4 ff unkritisch verwendet werden. Die Anredeform für Benjamin bleibt auffallend und ist schwer erklärbar. – S. 51: Daß sade(h) Ri 5,18 „Gebirge" (wohl nach akk. šadū) heißen soll, bleibt unsicher wegen der Gleichungen in EA 74,20 (i-na) HUR.SAG (= šadi) = ha-ar-ri gegenüber EA 287,56 i-n[a] u-[g]a-ri = ša-te-e; somit auch die Folgerung eines Zusatzes.

Die Verwendung von Stammessprüchen bei der Komposition des Debora-Liedes dürfte eine zutreffende Beobachtung sein.

Zur Beschreibung der Formen geht Zobel – sicher richtig – von syntaktischen Kategorien aus: Nominalsatz (mit Bild und partizipialer Differenzierung), Verbalsatz in verschiedenen Funktionen wie zeitneutraler Vergleich, präteritale Verbform (als Fortführung) oder Imperativ/Wunsch; Person, Redender und Angeredeter. Es kommt dann zu Umschreibungen wie Anrede- (Gen. 49,3 f) und Aussageform (Gen. 49,10–12.13.16.19; Dtn 33,8–10.12), Wunschform (Gen. 49,8; Dtn 33,6.18.24), Bitt- (Dtn 33,5–7.11) und Dankgebet (Dtn 33,20 f), prophetisches Fluchorakel (Gen 49,5–7).

Diese Beobachtungen ermöglichen ihm die Abgrenzung von geschlossenen Einheiten, die als ursprünglich angesehen werden können; sie ermöglichen die Beobachtung erster Kompositionen (vgl. etwa S. 15 zu Gen 49,8–12) und die Erkenntnis, daß die Kapitel Gen 49 und Dtn 33 nicht vorgegebene Einheiten, sondern Ergebnis eines Wachstumsprozesses sind.

Im folgenden Kapitel werden aus diesen Beobachtungen die form- und gattungsgeschichtlichen Konsequenzen gezogen, deren Ergebnisse einleuchten, wenn auch die Methode nicht immer hinreichend differenziert.

Zobel hätte gar nicht die unbewiesene „Voraussetzung, daß der kurze, ein- oder zweizeilige Spruch die Keimzelle einer Gattung bildet" (53 Anm. 4 mit Literatur) gebraucht, um zu seinen Ergebnissen zu kommen; er hätte nur entschiedener von seinen zutreffenden formalen Beobachtungen ausgehen, diese zu Gruppen ordnen und diese wieder gegeneinander abwägen sollen. Es wäre so die Metabasis auf den Inhalt vermieden worden, zugleich wäre differenziert worden die Frage nach dem „Sitz im Leben" und die nach dem „historischen Ort" (54). Die Frage nach dem „Sitz im Leben" ist nie zuerst eine historische, da Form und Gattung nichts darüber aussagen. „Sitz im Leben" der Stammessprüche ist richtig das „lebendige Stammesbewußtsein" (hier ist der Hinweis auf die ar. Poesie angebracht, S. 54), der „historische Ort", die „Zeit des lebendigen Stammesbewußtseins" (54) wird aus anderen, nämlich sachlichen, Kriterien erhoben, etwa die soziologisch-politische Struktur. – Aber diese Differenzierung mindert nicht Zobels Ergebnisse.

Denn er gelangt richtig zu einer „relativen Chronologie der verschiedenartigen Sprüche" (62). Danach gehören die im Nominalsatz gehaltenen Bildersprüche in die Zeit der nomadischen und halbnomadischen Traditionen, die im Verbalsatz gehaltenen etymologisierenden Sprüche in das 12.–10. Jahrhundert; eine weitere Form sind die Aussagesprüche wie besonders Ri 5,15 b–18, das als Entfaltungsstufe die jüngste Form der profanen Sprüche darstelle. Als jünger werden die „jahwesierten" Sprüche mit theophoren Elementen oder das Preis- und Dankgebet und das Bittgebet angesehen. Als Auflösungserscheinungen werden Sprüche mit „ersten Anzeichen einer Individualisierung zu Stammvätern" (59) eingeordnet; in ihnen zeigt sich die Herausbildung eines Zwölfstämme-Schemas, wie es auch Gen 49 und Dtn 33 zugrunde liegt und kaum vor die Königszeit hinaufreicht. Dabei wird die Redak-

tion von Gen 49 der Zeit nach der Reichstrennung zugewiesen, Dtn 33 für etwas älter gehalten.

Diese Ergebnisse deuten schon die Richtung der Folgerungen an, die im 3. Kapitel aus der historischen Interpretation der Sprüche für jeden einzelnen Stamm gezogen werden. Durchgehend geschieht diese nach der Erhebung des relativen Alters der Sprüche, wobei eine ganze Fülle wertvoller Aussagen zur Geschichte der Stämme für die Zeit von 1400–1000 v. Chr. gewonnen werden. Sie zeigen, daß sich ein viel differenzierteres Bild dieser Zeit zeichnen läßt, als es bisher geschehen ist. Als besonders beachtenswert seien herausgestellt die Beobachtungen zu Levi, zum Hause Joseph, zur Beteiligung am Ägyptenaufenthalt und zu den wechselnden Verhältnissen, Tendenzen und Gruppierungen unter den Stämmen, die es wahrscheinlich machen, daß sich das streng genealogische Denken in Israel „erst mit Davids alle 12 Stämme zusammenfassendem Königtum" (69, vgl. S. 129) herausgebildet habe, während sich für Juda vor Saul keine nachhaltige Verbindung mit den nördlichen Stämmen nachweisen lasse. Andererseits wird doch die Institution kultischer Stämmegemeinschaften von Nordstämmen erschlossen (vgl. S. 65.78.122).

Über Einzelheiten wird man auch hier streiten können. S. 80 f ist Ri 4 und Jos 11 sicher zu unkritisch zur Erklärung von Ri 5,18 herangezogen. – S. 84 f: Der Inhalt des Tabor-Festes ist reine Vermutung, das Verhältnis zu Ps 68 kaum hinreichend bestimmt, der Schluß auf das Vorhandensein der Lade nirgends abgesichert, auch S. 109 f nicht. Zur Lade vgl. nun J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum: BZAW 93 (1965). – S. 112 Anm. 198 a: Das Logogramm DUMU.MES vor yamina in den Mari-Briefen wird man kaum mehr mit banū- wiedergeben, vgl. ZAW 77 (1965) 62 Anm. 85.

Die Fülle der investierten Arbeit zeigt noch einmal das Literaturverzeichnis. Im ganzen ist eine sehr beachtenswerte Studie entstanden, die zur Überprüfung mancher beliebten These zwingt.

München. Wolfgang Richter.

Loretz, Oswald: **Qohelet und der Alte Orient.** Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet. Freiburg: Herder 1964. 348 S.; DM 32,—.

This Habilitationsschrift (Münster) is devoted primarily to a discussion of three questions: the relationship of Qoheleth to extra-biblical literature, its literary structure, and its theological message.

Loretz investigates the alleged Greek and Egyptian influence upon Qoheleth and comes to a negative judgment. Not one concrete example of Greek influence can be sustained, and L. rehearses both phraseology („under the sun") and thought-systems (Epicureanism). While this result agrees with the judgment of many (e. g. Zimmerli), it is astonishing to see how many writers still glibly assert the contrary. Less convincing is L.'s denial of Egyptian influence. Although Qoheleth is not properly a Königstestament (Galling), the association of wisdom with royalty seems to have come into Israel from Egypt. L. does succeed in showing that specific verses (e. g. 3, 14) need not be attributed to Egyptian influence. If one can point to a Semitic source – Gilgamesh – then the Harpers' Songs are not to be invoked as an explanation of 9, 7-9. L. is careful to point out the differing contexts and purposes of the specific texts. Perhaps he might have admitted Egyptian influence on a broader basis.

The chief comparison is with Mesopotamian literature. There is first of all a common concern about the justice of God *(ludlul bēl nēmequi,* and the Dialogue of the Sufferer with his „friend"), although the solutions differ. There is also a similar cultivation of proverbs. More specifically, the themes of „breath" and the permanence of the name figure importantly both in Qoheleth and in the Mesopotamian tradition. Finally there is the striking similarity between the advice that Gilgamesh receives from Siduri and Eccl 9, 7–9. The case for Mesopotamian influence is as strong as one may wish for.

The stylistic study deals with the structure, vocabulary, linguistic peculiarities, and *topoi* of the book (pp. 135–217). L. goes beyond the usual recognition of prologue (1, 2–3) and epilogue (12, 9 ff). He regards 1, 12 as the original beginning, while 1, 4–11 would derive from the „publisher". Why does the author adopt the fiction of „king?" Not merely for archaic reasons, but because of the traditional association of kingship and wisdom. The „I" style is not indicative of personal experience; it is used for the sake of a more lively narrative. The characteristic idiom of the Israelite sage is to be found: admonition, „better" sayings, etc., and L. has tabulated the frequency of certain „Lieblings- und Schlüsselwörter". He also provides an original list of 71 *topoi,* commonplaces of Israelite (and especially sapiential) literature, e. g., name, remembrance, fear of God, etc. This is a valuable list which at the same time confirms the „unlogical" structure of the book. L. argues less convincingly for the unity of the structure; perhaps the only real argument is the inadequacy of various attempts (e. g. Podechard) to chop the work up between several hands.

The theme (pp. 218–300) of the book is the well known phrase, hᵃbēl hᵃbālîm (Lufthauch, etwas Wertloses). Even the name, which is of such great value for the ancient, is only a vanity. Despite this, Ecclesiastes can recommend enjoyment when it is a portion from God. L. rejects the usual categorization of „determinism", „pessimism", etc. For Qoheleth man is to put up with the complexity of life in which God has placed him – a complexity that points in several directions without ever coming to a satisfactory conclusion. In 3, 1–11 L. fails to note the contrast between ' l m and ' t. The complaint of Qoheleth in these verses is not that man cannot attain permanence in the memory of posterity. Rather, man's sense of the timeless (' l m) is at odds with the fixed time (' t) for things.

L. has written everything except a continuous commentary on the text of Qoheleth. There are of course many interpretations of this puzzling book, which flow from the author's investigation of Stil and Thematik. The biblical index at the end enables a reader to quickly find the pertinent comment. This volume is a rich source of solid information, and it will be a necessary tool for all who study the book of Qoheleth.

Washington, D. C. Roland E. Murphy.

Treu, Kurt: **Die griechischen Handschriften des Neuen Testamentes in der UdSSR.** Eine systematische Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilisi und Erevan. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 91) Berlin: Akademie-Verlag 1966. XIV, 391 S.; DM 67,50.

Als Mitglied einer Studiengruppe des Institutes für griechische und römische Altertumskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin weilte der Vf. in den Jahren 1957 und 1958 9 Wochen lang in der UdSSR und besuchte die Bibliotheken in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilisi und Erevan. Hier wurden Mikrofilme der Hss aufgenommen, die bereits vorhandenen Beschreibungen der Bibelhss überprüft, ergänzt und bisher nicht bekannte Hss festgestellt und untersucht. Ein reiches Ergebnis kann der Vf. vorlegen, die Beschreibung von 204 Hss. Dabei handelt es sich um 185 verschiedene Hss (19 Einheiten gehören zu anderen Teilen von Hss hinzu). Sie verteilen sich in folgender Weise: 121 Hss der Evangelien; 33 des Praxapostolos; 7 mit Evangelien und Apostelteilen; 24 Kommentarhss. 13 Hss enthalten keine Bibeltexte, sondern nur außerbiblische Beigaben oder Miniaturen. Nicht berücksichtigt werden vom Vf. Lektionarhss, dagegen werden aufgenommen die Kommentar- und Katenenhss, soweit sie den kommentierten Bibeltext vollständig enthalten. Im letzten Jahrzehnt ist die Erschließung der reichen Bestände griechischer Hss in der UdSSR rasch vorangeschritten. Das zeigen die einschlägigen Abschnitte von Marcel Richards „Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs" (¹1948; ²1958; Supplément I 1964). Die dortigen Angaben werden nun vom Vf. ergänzt und verbessert. Besonders dankbar sind wir, daß die Einzelbeschreibung der Hss nach dem System der „Liste der neutestamentlichen Hss" von K. Aland vorgenommen wird. Damit fügt sich die Arbeit T. sehr gut in einen größeren Rahmen ein und verwirrt nicht den Wissenschaftler, der diese Liste gebraucht. S. 5–6 wird das Schema, nach dem die Beschreibung der einzelnen Hss erfolgt, mit einigen Erläuterungen zu den 21 Einzelpunkten vorgelegt.

Nach Vorwort, Inhaltsverzeichnis, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (I–XIV) folgen S. 1–7 die Einleitung, die nähere Einzelheiten über die Entstehung des Buches bringt, S. 8–12 eine Übersicht über die neutestamentlichen Hss in der UdSSR. Die größte Zahl der untersuchten Hss liegt in Leningrad, nämlich 115 Nummern, die 108 Hss repräsentieren, dann folgt Moskau. Die übrigen Bibliotheken haben nur eine kleinere Zahl von Hss. S. 15–230 werden die Hss in Leningrad beschrieben, geordnet nach den verschiedenen Bibliotheken. S. 16–18 wird knapp über die staatliche öffentliche Saltykov-Ščedrin-Bibliothek, die frühere kaiserliche Bibliothek, berichtet, in der die Hauptmasse der beschriebenen Hss liegt (S. 18–202). S. 203–228 folgen dann die Hss aus der

Bibliothek der Akademie der Wissenschaften mit 3 Gruppen (Bestand der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften S. 203–223, des Historischen Institutes S. 223–228, des Institutes für russische Literatur [Puškin-Haus] S. 228). Als 3. Bibliothek von Leningrad mit nur einer einzigen Hs folgt die Staatliche Eremitage (S. 229–230). Von S 231 an werden die 4 Sammlungen der griechischen Hss in Moskau untersucht, und zwar S. 232–307 die des Staatlichen Historischen Museums mit den meisten neutestamentlichen Hss in Moskau; S. 308–327 der Staatlichen Leninbibliothek; S. 328–333 die wenigen Hss der Wissenschaftlichen Gorkij-Bibliothek der Moskauer Staatlichen Universität (S. 328–332) und des Staatlichen Puškin-Museums der bildenden Künste (S. 333).

Besonders möchte ich hinweisen auf S. 232–35, wo über die Entstehung der Bibliothek des Historischen Museums berichtet wird, mit den bekannten „Codices Mosquenses", die meist aus den Klöstern des Athos stammen (Iviron, Lavra, Vatopedi, Philotheu, Dionysiu, Pantokrator). S. 334–358 folgen noch eine kleinere Zahl von Hss aus der öffentlichen Bibliothek von Kiev (S. 334–344), der Staatlichen Wissenschaftlichen Gorkij-Bibliothek in Odessa (S. 345–348), des Hss-Institutes bei der Akademie der Wissenschaften der Georgischen SSR in Tbilisi (S. 349–354) mit dem „Koridethi-Codex" (S. 351–353) und des Wissenschaftlichen Forschungsinstitutes für alte Hss „Matenadaram" in Erevan (S. 355–358). In einem Appendix S. 359–362 werden noch 5 Hss aufgeführt, die nicht mehr nachzuweisen waren, nämlich ein vollständiger Codex und 4 Fragmente, wie Vf. mit vollem Recht sagt: „Ein bemerkenswert geringes Manko" (S. 359). Besonders dankbar sind wir dem Vf., daß er durch eine Reihe von Registern (S. 363–392) den Inhalt seines Buches leicht zugänglich gemacht hat. Nach einem sehr umfangreichen alphabetischen Stichwortregister (S. 363–385) – ich vermisse das Stichwort „Katenen" trotz des Hinweises unter „Inhalt" S. 370 – werden in einem weiteren Register Anfang und Schluß der vollständigen Stücke gegeben (S. 385–390) und schließlich in einem weiteren Register die Nummern nach der Liste der neutestamentlichen Hss zusammengestellt mit 10 Hss, die bis jetzt keine Nummern in den Listen führen.

Vf. hat auch 24 Kommentar- und Katenen-Hss in sein Verzeichnis aufgenommen, soweit sie den kommentierten Text vollständig und nicht allein in Stichworten enthalten (S. 2). Warum nun bei den anonymen Kommentaren und Katenen auf die Angaben H. von Sodens (Die Schriften des Neuen Testamentes I, 1 S. 533–624, ² 1911) zurückgegriffen wird und nach diesen Angaben die anonymen Katenen und Kommentare näher bestimmt und eingeordnet werden, ist unverständlich; denn seit dem Jahre 1911, wo von Soden a. a. O. S. 529 noch schreiben konnte: „Die Geschichte dieser Produktionen secundärer Art (scl. der Kompilationen und der Katenen) ist noch fast unerforscht", sind doch die anonymen Kommentare und die Katenen zum Neuen Testament durch die Arbeiten von R. Devreesse, K. Staab und J. Reuss weithin erforscht worden. Auf die Ergebnisse dieser Forschungen hätte unbedingt Bezug genommen werden müssen, nicht aber auf die Angaben H. v. Sodens, der sich zudem nicht auf die Hss selbst, sondern auf die zum Teil fehlerhaften und völlig falschen Angaben von I. A. Cramer und B. Corderius stützt.

Eine höchst wichtige Mitteilung kann der Vf. aufgrund seiner Studien machen: Die Sammlungen der UdSSR sind nicht nur intakt, sie haben ihren Besitz vergrößert. Dazu konnte er kleinere Sammlungen feststellen, von denen Gregory, der 1903 die neutestamentlichen Hss in Petersburg, Moskau und Kiev untersuchte, noch gar nichts wußte (S. 2). Vf. konnte nur eine stärkere Konzentration der Bestände in den öffentlichen Bibliotheken feststellen, was sicher im Interesse der Wissenschaft nur zu begrüßen ist.

Der Vf. hat seine Untersuchungen mit großem Fleiß und seltener Akribie durchgeführt. Die Beschreibung der einzelnen Hss erfolgt konsequent nach einem gut durchdachten und klar gegliederten Schema. Die Verweise auf die Literatur mit Hinweisen auf Textpublikationen sind, soweit ich es beurteilen kann, vollständig. Besonders zu erwähnen und anzuerkennen ist der oft so schwierige Nachweis der Zusammengehörigkeit von Hss-Fragmenten. Vf. hat mit seinem Werk der neutestamentlichen Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen, weil er das Dunkel, das für so viele Wissenschaftler über den griechischen Hss des Neuen Testamentes in der UdSSR lag, aufgehellt und nach strenger wissenschaftlicher Methode eine ausgezeichnete Bestandsaufnahme der griechischen Hss des Neuen Testaments in der UdSSR durchgeführt hat. Seine Arbeiten verdienen unsere Dankbarkeit und hohes Lob.

Würzburg. Reuss.

Prigent, Pierre: **Justin et l'ancien Testament.** L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie. (Études bibliques) Paris: J. Gabalda & Cie. 1964. 357 S.

Die Untersuchung Prigents zeigt ein doppeltes Gesicht. Während sie zunächst und eigentlich Fortführung der mit der Arbeit am Barnabasbrief begonnenen Erforschung biblischer Zitatensammlungen oder Testimonien ist (vgl. P. Prigent, Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'épître de Barnabé (I à XVI) et ses sources [Paris 1961] = Études Bibliques), wird sie anderseits an dieser Erforschung gehindert durch die Hypothese P.s, Justin sei in seinem *Dialog mit Tryphon* und in seiner ersten *Apologie* von einer selbstverfaßten früheren Schrift abhängig. – Die am Barnabasbrief gemachte Feststellung, daß bereits in den ersten beiden Jahrhunderten Testimonien existierten, sollte durch eine Untersuchung der Werke Justins bestätigt und präzisiert werden. Dabei stieß P. auf eine Reihe von Tatsachen, welche ihn zu der Überzeugung brachten, Justin habe bei der Abfassung von Dialog und Apologie keine Testimonien, wohl aber eine Quelle benutzt: Manche Kapitel und Teile des Dialogs sind nur verständlich als Ergebnis einer älteren Darlegung; Parallelstellen ergänzen einander und zeigen sich als Teile einer ursprünglichen Einheit; die Partner des Dialogs berufen sich auf bereits Gesagtes, ohne daß dies zu finden wäre. Besser als mit dem früher angenommenen Verlust mancher Kapitel wird die letztgenannte Beobachtung mit der Annahme einer (schlecht) benutzten Quelle erklärt, wobei sich der Eindruck aufdrängt, daß es sich um eine einzige Quelle handelt, mit deren Text Justin so vertraut war, daß er sich auf ihre Argumente stützte, ohne sie zu nennen, daß er andererseits diese Argumente in einer Fülle übernahm, welche sie nur schwer verständlich sein läßt. Es liegt nahe, in dieser Quelle ein eigenes Werk Justins zu vermuten, wofür das verlorene *Syntagma* (= Traktat ‚Gegen alle Häresien') als wahrscheinlich in Frage kommt.

Dieser Hypothese und ihrer genauen Darlegung gilt die vorliegende Arbeit P.s in überwiegendem Maße, weshalb ihr Thema durch einen Untertitel ergänzt wird, welcher den Schriftbeweis aus Justins *Syntagma* als hauptsächliche Quelle des *Dialogs mit Tryphon* und der ersten *Apologie* nennt.

In einer klaren Einführung (S. 9–18) legt P. seine Absicht und seine wesentlichen Argumente vor, wodurch die Linie der Untersuchung dem Leser von Anfang an verständlich ist. Die eigentliche Darlegung umfaßt zehn Kapitel und stützt sich in erster Linie auf Justins *Dialog*, greift aber von Fall zu Fall auf die erste *Apologie* und auch auf andere Schriftsteller über. Das erste Kapitel (S. 19–73) ist das entscheidende. In ihm, überschrieben La ‚récapitulation', wird nachgewiesen, daß drei Kapitel des *Dialogs* auf Justins *Syntagma* zurückgehen. Diese drei Kapitel (Dial. 79–81) erweisen sich als Einschub, der durch sein Thema (die Wiederherstellung) geeint ist (S. 20–22). Eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen an Aussagen, welche ohne Zusammenhang oder auf nicht faßbare Zitate bezogen erscheinen, macht deutlich, daß sich Justin in ihnen auf eine ursprünglich umfangreichere Darstellung besinnt, die ihm so vertraut ist, daß ein geringer Anstoß genügt, die Argumentation der Quelle ins Spiel zu bringen, woraus P. folgert, die Quelle stamme von Justin selbst (S. 22–24). Diese Beobachtungen werden dadurch gestützt, daß Dial. 79–81 auch in anderen Kapiteln des Dialogs (vgl. Dial. 103, 100 und 45) ein Echo finden (S. 25–27). Einzelheiten lassen erkennen, daß sich die genannte Quelle gegen Häresien, zumal gegen die des Marcion gerichtet sah, weshalb ihre Identität mit Justins verschollener Schrift ‚Gegen Marcion' oder (wie Justin sie selber nennt) ‚Gegen alle Häresien' naheliegt (S. 27 f).

Weitere Untersuchungen stützen diese Hypothese: Irenäus zeigt in *Adv. haer.* V, 15–36 und III, 21,10–23,8 eine alte Tradition hinsichtlich der Rekapitulation sowie der Parallelen Adam–Christus und Eva–Maria, wobei eine eindeutige Verwandtschaft mit Justin festgestellt werden kann, Irenäus jedoch als der zwar jüngere, aber treuere Zeuge dieser Tradition erscheint (S. 28–33). Da Irenäus ausdrücklich eine durch die erhaltenen Werke nicht belegbare Aussage Justins zitiert, ist mit Eusebius an Justins ‚Gegen Marcion' als Quelle zu denken (S. 33–35).

Diesen Schluß ergänzt eine umfangreiche Darlegung: Justin wird ein Traktat ‚Über die Auferstehung' zugeschrieben, der seinerseits in *Adv. haer.* V, 1–14 eine Parallele hat (S. 36–48). Mit guten, wenn auch nicht zwingenden Gründen spricht P. den Traktat Justin zu (S. 50–61). Auf ihn scheint Tertullians ‚*De resurrectione*' zurückzugehen (S. 61–64). Da aber Irenäus in *Adv. haer.* IV, 6,2 ausdrücklich auf das *Syntagma* Justins verweist, ist der Schluß zulässig, in Justins Traktat ‚Über die Auferstehung' (von dem Fragmente in den *Sacra Parallela* enthalten sind) einen Teil des verlorenen *Syntagma* (‚Gegen Marcion') zu sehen (S. 65–68).

Die hypothetisch bleibende, aber bestens begründete Abhängigkeit des *Dialogs* (in den Kapiteln 79–81, aber auch 82 und 35) von Justins *Syntagma* wird in den folgenden Kapiteln der Untersuchung P.s immer wieder aufzuzeigen versucht. Dabei wenden sich diese Kapitel einzelnen Themen zu, die teils durch den Fortgang des Dialogs, teils durch logische Gedankenentwicklung bestimmt sind: Kap. 2: *La transcendance et le règne du Christ ressuscité – Dial. 83–85, 87, 30–39* (S. 74–116); Kap. 3: *La préexistence du Christ – Dial. 56–62* (S. 117–133); Kap. 4: *Le Messie devait porter le nom de Jésus: le cycle de Josué – Dial. 75 f 113–116* (S. 134–144); Kap. 5: *La naissance virginale – Dial. 43, 63–78* (S. 145–157); Kap. 6: *La mythologie Grecque, contrefaçon diabolique des prophéties messianniques – Dial. 67–70* (S. 158–171); Kap. 7: *La passion, la crucifixion et la résurrection – Dial. 71–74, 86, 89–97* (S. 172–215); Kap. 8: *Après la résurrection; la prédication apostolique, l'endurcissement des juifs et leur châtiment – Dial. 106–110* (S. 216–234); Kap. 9: *L'ancienne et la nouvelle alliance – Dial. 10–29* (S. 235–285); Kap. 10: *L'universalisme – Dial. 117–140* (S. 286–318).

In der Behandlung dieser Themengruppe wird das Prinzip angewendet, das im ersten Kapitel erarbeitet und eingehend vorgestellt wurde. Dabei ist der hypothetische Charakter der Ergebnisse jetzt viel stärker, so daß bisweilen der Eindruck entsteht, P. habe sich von seiner Entdeckung doch zu weit tragen lassen. Oft bleibt die Frage, ob die Verwandtschaft zwischen Justin und anderen Schriftstellern (vorab Irenäus und Tertullian) nicht eher auf Testimonien zurückgeht als auf das postulierte *Syntagma* (vgl. z. B. S. 82–84 u. ö.). Eine Antwort kann selbstverständlich nur nach besonderem Studium der einzelnen Komplexe gegeben werden. Für einen Fall hat dies J. Daniélou getan, der den Nachweis erbringt, daß P.s Folgerung falsch ist. P. vermutet im *Syntagma* einen Abschnitt, welcher das Pascha als Typus der Passion und den Paradiesesbaum als Entsprechung des Kreuzes vereint habe. Tertullian biete in *Adversus Marcionem* noch diese dem *Syntagma* entnommene Einheit, während Justins *Dialog* die beiden Bilder auseinanderreiße und an verschiedenen Stellen bringe. Daniélou zeigt demgegenüber überzeugend auf, daß Justins Dialog an den beiden Stellen einfach Zitatengruppen aus Testimonien übernimmt, während Tertullian sie später vereint (vgl. die Besprechung D.s in RSR 53 [1965] 141–146).

So bleibt denn manche der Folgerungen P.s sehr fraglich, wobei hervorzuheben ist, daß er sich im ganzen des hypothetischen Charakters seiner Aussagen wohl bewußt ist; doch geht er bisweilen zu weit oder genauer: nicht weit genug.

In einer Zusammenfassung (S. 319–336) gibt P. eine abschließende Analyse des *Dialogs* vor dem Hintergrund des *Syntagma*, welche einen guten Überblick über die Hauptgedanken bietet, die wichtigsten behandelten Schriftstellen anzeigt und in Fußnoten auf die entsprechenden Aussagen des *Syntagma* verweist. Die hierbei wieder zu berücksichtigende Hypothetik springt vollends ins Auge, wenn anschließend eine Rekonstruktion des *Syntagma* versucht wird. Eine Bibliographie (S. 337–339) und Indices der Zitate Justins (S. 340–344), der Schrift (S. 345–349) und patristischer Texte (S. 350–352) beschließen das interessante Werk.

Zu der bereits in die Vorstellung der Arbeit eingeflochtenen Stellungnahme ist das eine und andere hinzuzufügen. Neben dem Versuch, das *Syntagma* als Quelle des *Dialogs* und der ersten *Apologie* hinzustellen, bietet P. reiches Material hinsichtlich des Gebrauches atl. Schriftzitate, nur bleibt hier der Wunsch, daß neben den Kapitelüberschriften Unterteilungen die Thematik der Bibel wie auch der Theologie Justins aufzeigen möchten, die jetzt nur dem Spezialisten über das Schriftstellenregister zugänglich ist. Hier könnte wenigstens ein – leider sehr vermißtes – Sachverzeichnis helfen. Auch bleibt bedauerlich, daß (von wenigen Ausnahmen abgesehen) für die ursprünglich intendierte Erforschung der Testimonien nichts abfällt. Mit der Benennung des *Syntagma* als Quelle des *Dialogs* ist die Frage nach der Herkunft der Schriftzitate schließlich nur verschoben, da offen bleibt, woher das *Syntagma* diese bezieht. Der von P. bewußt gesetzte Verzicht, hinter das *Syntagma* zurück weiterzufragen, weil diese Quelle eigentlich unbekannt bleibt (vgl. z. B. S. 13), ist verständlich, zeigt aber Gefahr und Behinderung, welche in der von P. vertretenen Hypothese liegen. Gegen sie bleibt immer auch die Frage bestehen, wie Justin im *Syntagma* ein solch logisches Werk geschrieben, es dann aber in seinem *Dialog* so unkontrolliert und unlogisch verwertet haben soll. Vielleicht darf man von P. ergänzende Untersuchungen erhoffen.

Diese ausgesprochene Hoffnung ist Ausdruck des Wertes vorliegender Untersuchung, der trotz aller Einwände erhalten bleibt. Sie zeigt eine wissenschaftliche Leistung hohen Grades, welche reiches Material erschließt. Die Vorsicht der Folgerungen verdient bisweilen besonders hervorgehoben zu werden. Methodisch zu bemängeln bleiben Kleinigkeiten, die allerdings sonst gerade die gute Schule kennzeichnen: Die Form der Zitation sollte einheitlich bleiben; genaueres und eindeutiges Zitieren wäre oft erwünscht (so dürfte z. B. die Bezeichnung ss nur für die beiden folgenden Nummern stehen). Bedauerlich bleibt das häufig schlechte Druckbild mit bisweilen unmöglicher Aufteilung sowie die nicht gründliche Korrektur, die sehr viele Druckfehler (oft allerdings kleinerer und kleinster Art) stehen ließ.

Hennef (Sieg). Viktor Hahn CSSR.

Szymusiak, Jan Maria, SJ: **Grzegorz Teolog.** Poznan: Ksiegarnia sw, Wojciecha 1965. 660 S.; br. Zloty 180,–. (= Gregor der Theologe. St. Adalbertus-Buchhandlung Posen; 1. Band der Sammlung „Starozytna Mysl Chrzescijanska" = „Der altchristliche Gedanke").

Nachdem die – auch im Westen nicht unbekannten – polnischen Gelehrten Sinko, Sajdak, Przychocki und Sternbach vor Jahren ihren philologischen Beitrag zur Kenntnis des Lebens und der Schriften des hl. Gregor v. Nazianz geleistet haben, bringt nunmehr der polnische Jesuit Sz. diese großartige und umfassende patristische Monographie heraus, die auf 253 S. über die Jugendzeit und die Studien (S. 10 ff), über das Mönch- und Priestertum und die bischöfliche Tätigkeit (S. 76 ff) sowie über das Patriarchat (S. 163 ff) Gregors berichtet. Für den polnischen Leser sind wichtig die in Auszügen gebrachten älteren und neueren poln. Übersetzungen Gregorischer Schriften (S. 255–578); auch der Slawist wird mit Interesse die aus verschiedenen Zeiten polnischer Übersetzungstätigkeit stammenden Übertragungen – auch in Versen! – zur Kenntnis nehmen. Sorgfältig angefertigte Indizes, Bibliographien, Bilder und eine Karte vervollständigen die überaus gründliche Arbeit, die an eine französisch geschriebene, aber noch unveröffentlichte Doktordissertation des Verfassers anknüpft und zu der gewisse Vorarbeiten in seinem Buch „Éléments de théologie de l'homme selon S. Grégoire de Nazianze" (Rome 1963) vorliegen.

An polnisch geschriebenen einschlägigen Arbeiten zitiert der Verfasser: Sulikowski, Skalne miasta w Turcji (= Felsenstädte in der Türkei), in: Poznaj Swiat, 12, 1964, S. 27 ff; Lutoslawski, Wychowanie Ojcow kappadockich (= Die Erziehung der kappadozischen Väter), in: Ateneum Kaplanskie, 1911, S. 219 ff; Dabrowski, Rzymska podroz sw. Pawla Apostola (= Die römische Reise des hl. Apostels Paulus), in: Studia biblijne i archeologiczne, Poznan 1962, S. 39 ff; Plezia, Greckie koncepcje czlowieka w dobie hellenistycznej (= Griechische Auffassungen vom Menschen in der hellenistischen Epoche), in: Roczniki Filozoficzne, Lublin 1949/50, S. 231 ff; Sinko, Literatura grecka (= Griech. Literatur), III, 2, Wroclaw 1954; Sinko, O t. zw. diatrybie cyniczno-stoickiej (= Von der sog. kynisch-stoischen Diatribe), in: Eos, 16, 1916, S. 21 ff; Swiezawski, Homo platonicus w wiekach srednich (= Der homo platonicus im Mittelalter), in: Roczniki Filozoficzne, Lublin 1949/50, S. 251 ff. – Eine frz. Zusammenfassung – eingeteilt in die Abschnitte: Problémes de dates – Questions de méthode – Spiritualité de Grégoire – La théologie de Grégoire – Grégoire le pacificateur – erleichtert dem westlichen Leser die Benutzung des wertvollen Buches.

Hildesheim. F. Manthey.

Damen, Cornelius: **De Orde van Sint Benediktus in Nederland.** Brugge-Utrecht: Desclée de Brouwer 1964. 167 S.; FB 150,–.

Die Geschichte des Benediktinischen Mönchtums in den Niederlanden ist bisher recht stiefmütterlich behandelt worden. P. Damen aus der Abtei Oosterhout hat eine gute Übersicht gegeben und die entsprechende Literatur verzeichnet. Seine Arbeit ist die Frucht von Vorträgen, die er dem Konvent seiner Abtei hielt.

In der Einleitung nimmt er Stellung zu den Dialogen Gregors des Großen als „Biographie" des hl. Benedikt und schildert das Werk des Abtes von Monte Cassino. Bis Benedikt von Aniane († 821) soll die benediktinische Archäologie gedauert haben, nun begann die eigentliche Ordensgeschichte. Die Missionsperiode löste die Arbeit der Kolumbanischen Mönche ab. Im „monastischen Zeitalter" entstanden die vielen Abteien, die enge Beziehungen anknüpften mit zahlreichen deutschen Klöstern. Alle werden vermerkt, und die historischen Daten zeigen das Wachsen und die gemeinsamen Ideale. Die Doppelklöster waren in den Niederlanden häufiger als sonst in Deutschland und Frankreich. Ganz besonders wertvoll ist die Schilderung des klösterlichen Eigenlebens. Die Conversen und *laici familiares* finden sich zahlreich in den Necrologien. Die Angaben über die Zahl der Mönche in den einzelnen Klöstern bedürfen meist einer genauen Überprüfung, da gerade hier sehr viele Übertreibungen vorkommen. Den Tagesablauf schildert der Verfasser mit guten Quellenangaben, weist hin auf die viel benützte Literatur der *Devotio moderna* und die zahlreichen Viten von Äbten und Mönchen. Auch das Universitätsstudium war nichts Seltenes. Die selbständigen Abteien wollten sich zusammenschließen, aber die Beziehungen zum Bischof und Hl. Stuhl brachten doch manche Schwierigkeiten. Die Provin-

zialkapitel wurden eingeführt, die *Benedictina* (Bulle *Summi Magistri* Benedikts XII.) schuf eine neue Rechtsstellung und Aufbaumöglichkeit. Eine Blütezeit brachte die Bursfelder Kongregation, der sich wohl die Hälfte aller niederländischen Klöster anschloß. Generalkapitel fanden statt in Egmond 1519, Oostbroek 1536, 1548, Utrecht-St. Paul 1557. Eine schwere Zeit brachte die Reformation, viele Verluste waren zu beklagen. Doch im 17. Jahrhundert kehrte eine Anzahl Klöster wieder zum alten Glauben zurück, besonders durch die Bemühungen der Bursfelder Union. Die zwei Karten vor der Reformation (S. 22) und der heutige Stand (S. 140) zeigen deutlich die Verluste. Auch den gelehrten Mönchen und Künstlern bis in die Neuzeit wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Nicht vergessen sind die zahlreichen Frauenkonvente. Den Abschluß der Arbeit bildet eine bibliographische Übersicht über Klosterarchive, Bibliotheken sowie die Literatur für die einzelnen Klöster. Ergänzendes Material liefert aber auch noch: L. H. Cottineau, Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés, I. II. Macon 1939.

Maria Laach. Paulus Volk.

Führkötter, Adelgundis: **Hildegard von Bingen. Briefwechsel.** Salzburg: Otto Müller 1965. 279 S.; DM 29,80.

Der Briefwechsel der hl. Hildegard von Bingen († 1179) gewährt einen selten tiefen Einblick in ihr inneres Leben. Erst 1956 hat die Abtei Eibingen die Echtheit der Hildegardis-Schriften nachgewiesen. Manche Fragen besonders bei Einzelheiten sind noch nicht geklärt, auch bei den Briefen. Briefsammlungen des frühen Mittelalters steht man skeptisch gegenüber, wenn Briefe von Adressaten und Absender aufeinander folgen. Nicht allein die handschriftliche Überlieferung, sondern auch der Wortschatz und die Ausdrucksweise müssen überprüft werden. Die Schwierigkeiten der Sprache der hl. Hildegard gehen auf eine schwere innere Not zurück, die mit Worten kaum beschreiben konnte, was ihr unbeschreiblich erschien. Ihr war eine schwere Aufgabe aufgetragen worden, als Gott der Zweiundvierzigjährigen befahl, was sie sah und hörte, niederzuschreiben, Kritik zu üben an der Zeit und besonders den geistlichen Ständen Ratschläge und Weisungen, Befehle und Aufträge zu geben.

In der Einführung hat die Herausgeberin klar und bestimmt die hl. Seherin geschildert in ihren Aufgaben und in ihrem Seelenleben, dazu ihre Bild-Welt. Überraschend groß ist der Korrespondentenkreis, der den größten Teil des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation" umfaßt und sich über Deutschland, England, die Niederlande, Frankreich, Schweiz, Italien und Griechenland erstreckt und durch eine Karte verdeutlicht wird. Unter den Adressaten finden wir die Päpste Eugen III., Anastasius IV., Hadrian IV. und die Herrscher Kaiser Friedrich I., König Konrad III., Heinrich II. von England, Königin Bertha von Griechenland. Der älteste Brief der Heiligen ist an Abt Bernhard von Clairvaux gerichtet. Auf alle Adressaten einzugehen, würde zu weit führen. Meist wechselte die hl. Hildegard Briefe mit Benediktinerklöstern.

Die Herausgeberin hat in Kursivdruck ihre Anmerkungen zu den einzelnen Briefen gegeben und bringt in wortgetreuer Übersetzung den Originaltext. Es ist unmöglich, auf den Inhalt der Briefe einzugehen, jeder einzelne Brief ist ein Problem. Die ganze Veröffentlichung ist vorbildlich gearbeitet. Man staunt über all die fachkundigen Hinweise. Nur wer sich ganz in den Inhalt der Briefe vertieft, kann sich über die Heilige und die Adressaten ein Urteil erlauben, wie es der Verfasserin gelungen ist. Mögen die Briefe der Heiligen auch unserer Generation viel Anregung bieten, den Weg zu Gott zu finden. Sehr wertvoll sind die Verzeichnisse der Briefe, der Quellen, der Literatur und der Handschriften, auch die verschiedenen Stammtafeln. Aus letzteren geht hervor, daß Roricus, der Bruder der hl. Hildegard, Priester und Kanoniker in Tholey war; demnach war damals Tholey noch ein Klerikerkonvent und kein Benediktinerkloster, was auch Prof. Pauly-Trier neuestens festgestellt hat (S. 54). Vor St. Matthias-Trier waren auf westdeutschem Boden schon mehr als 5 Benediktinerabteien entstanden (S. 153).

Maria Laach. Paulus Volk.

Beck, Heinrich: **Der Akt-Charakter des Seins.** Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München: Max Hueber Verlag 1965. 392 S.; DM 27.80.

Das vorliegende Werk ist die erweiterte Fassung einer Arbeit, die im Jahre 1962 als Grundlage zur Habilitation für Philosophie an der Universität Salzburg angenommen wurde; in den „Publicaciones de la Universidad de Navarra", Pamplona, erscheint eine simultane spanische Lizenzausgabe.

Der I. Hauptteil stellt den positiven Ausgangspunkt dar. Er entfaltet zunächst die Lehre Thomas v. Aquins über den Akt- und Bewegungscharakter des Seins, der sich in den Vollkommenheiten „Leben", „Erkennen" und „Wollen" („Lieben") grundlegend ausdrückt. In der Reihenfolge dieser „transzendentalen Wesenseigentümlichkeiten" liegt ein Hinweis auf eine im Akt-Charakter des Seins wurzelnde Struktur und Ordnungsfolge innerhalb der Vollkommenheiten des Seins (15–80).

Der Ansatz zu einer durch das dialektische Prinzip Hegels angeregten Weiterführung der Lehre des Thomas v. Aquin liegt in Hegels als bahnbrechend gewerteter Bestimmung der Idealität als des Ortes der Identität des Seins mit dem Nicht-Sein (81–123). Hegel habe jedoch nicht erkannt, daß das Sein nur unter der Bedingung aus sich selbst heraustreten und dynamisch mit dem Nichts negativ identisch sein kann, daß es vorgängig dazu in sich selbst ist und nur mit sich selbst identisch ist: die Idealität des Seins setzt seine Realität in einer Weise voraus, daß diese nicht auf die Idee in deren „noch" negierter (unreflektierter) Form zurückführbar ist. Dies läßt sich besonders an dem von Hegel nicht beachteten sachlichen Unterschied zwischen den beiden Urteilen „A ist nicht B" und „A ist Nicht-B" erweisen (102–104). Unter der Voraussetzung, daß alle Idealität im Seinsakt gebunden ist, könne aber der Hegelsche Idealismus in die thomasische Metaphysik des Seinsaktes heimgeholt werden und diese in unerwarteter Weise befruchten. Bereits Gustav Siewerth („Der Thomismus als Identitätssystem") hatte das endliche Seiende als den aposteriorischen Erkenntnisgrund angegeben, der dazu zwingt, die Idealität als Identität des Seins und des Nichts im Seinsakt selbst zu verwurzeln. Die Darstellung dieser Position (111–118) bereitet die eigentliche Fragestellung des Verfassers vor: den apriorischen Seinsgrund zu ermitteln, der verstehen läßt, warum die Idealität als Identität des Seins und des Nichts aus dem Wesen des Seinsaktes notwendig hervorgeht. Damit soll sich auch die Möglichkeit des endlichen Seienden *a priori* als notwendig erweisen.

Der II. Hauptteil bringt in zwei Untersuchungen die so angekündigte systematisch-spekulative Erschließung des Seinsaktes. Die erste Untersuchung (127–203) gilt dem Seinsakt als solchem. Die metaphysische Interpretation des Widerspruchs- und Identitätsprinzips offenbart den Akt-Charakter des Seins als einen transzendentalen Rhythmus. Der relative Gegensatz von Ursprungsgrund und Zielpunkt der Notwendigkeit der Identität des Seins mit sich selbst setzt als seine Ermöglichungsbedingung einen anderen relativen Gegensatz im Sein voraus: den nämlich zwischen Realität und Idealität. Denn das Sein kann sich selbst nicht bejahen, wenn es nicht zuvor „als solches" in reiner ideeller Gestalt, nämlich in Abhebung vom Nicht-Sein, aus sich hervor- und sich gegenübergetreten ist.

Die zweite Untersuchung des II. Hauptteils (205–319) will darstellen, wie die kategorial bestimmte Gesamtheit des endlichen Seienden aus dem Kreis-Rhythmus des Seinsaktes entspringt (exemplarische Ermöglichung und freie Erschaffung) und in ihren Ursprung zurückschwingt (finaler Sinn des geschöpflichen Wirkens). Die innere Möglichkeit des endlichen Seienden erweist sich als ein reiner urbildlicher Vorgang in der göttlichen Erkenntnisaktualität und ist demnach in der göttlichen Idealität begründet. Die innere Notwendigkeit des einmal tatsächlich bestehenden endlichen Seienden beruht hingegen auf der göttlichen „Bonität", in der Gott sich selbst notwendig macht (liebt). Das reale Endliche zeigt sich so als eine (endliche, nicht übermodal notwendige) Teilnahme an der göttlichen Bonität, als (nichtnotwendiges) Ziel des göttlichen Liebesaktes. Ermöglichtsein ist Erkanntsein, und Notwendigmachen ist Liebe. Den Transzendentalien (*unum, verum, bonum*) sind somit die Modi Realität, Möglichkeit, Notwendigkeit zugeordnet.

In einer „dritten Untersuchung im Entwurf" (321–354) wird das konkrete Weltgeschehen bis in seine gegenwärtige politische Spannung hinein als ein durch rhythmische Wiederholung sich vermittelnder Fortschritt in tieferes und volleres Sein verstanden, jedoch so, daß dieses Geschehen immer radikaler in die verantwortlich mitvollziehende Freiheit des Menschen gegeben ist.

Eine abschließende Bibliographie (23 S.) umfaßt die einschlägigen Werke und Abhandlungen zu Thomas und Hegel und zum sachlich-systematischen Hintergrund der Weiterführung. Ein sorgfältig gearbeitetes Sach- und Personenregister ist beigegeben.

Das Werk hat hohen spekulativen Rang und zeichnet sich durch eine ausgeglichene, klare und schlichte Sprache aus. Bewundernswert ist die durchsichtige Darstellung der thomasischen Lehre vom Seinsakt und vor allem des dialektischen Prinzips bei Hegel. Der metaphysische Grundgedanke des transzendentalen Rhythmus im Seinsakt und die Zuordnung der Modi zu den Transzendentalien sind ein bleibendes Ergebnis. Diese Metaphysik erweckt auch nicht mehr den Eindruck, am unterpersonalen Seienden abgelesen zu sein.

Eine Grenze bereits der thomasischen und besonders der hegelschen Metaphysik und auch des vorliegenden Werkes zeigt sich

allerdings darin, daß man bei der Beschreibung der Wirklichkeit die Kategorie der Relation nicht bedenkt und im Grunde mit absoluten Kategorien wie der Vorstellung von Teilhabe oder vom relativen Gegensatz absoluter Wirklichkeiten auszukommen versucht: „Nachdem das Endliche ideell in Gott hervorgetreten ist (und Gott sich frei zur Schöpfung entschlossen hat), ‚zieht' Gott aus dem unendlichen Meer seiner personalen Realität eine gewisse endliche Fülle heraus und durch die ideelle Vorprägung des endlichen Seins (als deren innere Möglichkeit) hindurch und ‚schiebt' sie im Fortgang zur Bonität ‚wirkursächlich' aus sich heraus und macht sie in sich selbst notwendig (in ihrer nun endlichen Gestalt)" (267). Muß man nicht vielmehr sagen, daß alles, wodurch sich das endliche Seiende vom Nichts unterscheidet, also gerade seine relativ absolute Wirklichkeit selbst, nichts als (und deshalb einseitige) Relation auf ein von ihm absolut verschiedenes Worauf, nämlich auf Gott ist? Als in seiner Bezogenheit auf Gott verschieden von ihm ist das Geschöpf Gott gegenüber ähnlich und unähnlich zugleich. Gott seinerseits unterscheidet sich vom Geschöpf, ohne auf es bezogen zu sein: Von Gott zum Geschöpf liegt deshalb überhaupt keine Ähnlichkeit, sondern nur noch Unähnlichkeit vor. Diese Absolutheit Gottes, die jedes umgreifende Verstehen unmöglich macht, wurde vielleicht nicht hinreichend bedacht.

Münster. Peter Knauer SJ.

Cruchon, Georges, SJ: **Einführung in die dynamische Psychologie.** Die Person und ihre Umwelt. Frankfurt a. M.: Josef Knecht-Verlag (1965). 312 S.; Ln DM 19,80.

Georges Cruchon SJ, Professor an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom, wendet sich in seinem Buch „Einführung in die dynamische Psychologie" (d. P.) ebenso an den Fürsorger und Sozialarbeiter wie an die Eltern, die Ärzte und nicht zuletzt an den Priester. Der Verfasser entwickelt bisher in Europa noch wenig bekannte Aspekte des Menschen, bei denen die gesamten Kräfte, Bewegungen sowie Neigungen, in denen sich die Person bewegt und entfaltet, in ihrem Zusammenwirken zur Geltung gelangen. Die d. P. sieht zur gleichen Zeit, da sie ihr Objekt unter dem Gesichtswinkel seiner inneren Kräfte und seiner Beziehungen zur biologisch-sozialen Umwelt betrachtet, den Menschen als ein werdendes, sich entwickelndes Wesen. Diese Entwicklung ist darauf gerichtet, eine gewisse harmonische Einheit der Anpassung oder Vollkommenheit zu verwirklichen, welche die reife erwachsene Person ausmacht. Von da aus folgt die d. P. den Wachstumslinien, den Stillständen, den möglichen Rückschritten des Subjekts, um es immer wieder am Normalziel seines psychischen Wachstums auszurichten.

Sie betrachtet und untersucht den Menschen, wie dieses ja auch in der wirklichen Medizin stets der Fall war, in seiner Gesamtheit und setzt bei ihm eine Einheit von Strukturen und Bedürfnissen voraus. Hier steht Cruchon in einem erklärten Gegensatz zu den Lehren, in denen die Psychologie ein allzu technisches Aussehen angenommen hat und es ihr an menschlichem Tiefgang fehlt, wo sie sich mehr für die Mechanismen des Unbewußten als für die Bedürfnisse der moralischen und geistigen Ordnung interessiert. Entschieden weist er die Lehre von Freud und mancher seiner Schüler zurück, nach denen eine Neurose die Frucht der Veränderungen darstellt, wie sie die Religion aufzwang. Ganz im Gegensatz hierzu kommt er zu der Feststellung, daß der Mensch sein volles Gleichgewicht nur durch die Religion und die Praktizierung einer wirklich personalen Moral findet. Nur hiermit kann auf die Probleme des Menschen geantwortet werden. Dem Leben kann nur ein Sinn gegeben werden, wenn man dem Menschen sowohl ein moralischer als auch ein religiöser Führer sein will, wie dieses bei den Therapeuten der Antike der Fall war.

So verstanden ist die Psychologie kein Spezialwissen, sondern eine sehr umfassende Wissenschaft vom Menschen und eine Kunst, mit ihm nicht nur in seinen Schwierigkeiten, sondern auch in seinen gewöhnlichen Alltagsbeziehungen umzugehen. Sie lehrt, sich selber und die anderen zu verstehen, sich richtig einzuschätzen und anzunehmen. Sie orientiert sich an den Haltungen und Verhaltensweisen, die letzten Endes dem Sinne der Forderungen des Geistes und des Evangeliums entsprechen. Zum mindesten ist eine solche Psychologie, die gleichzeitig die Forderungen der Wissenschaft und diejenigen der Moral und Religion umgreift, nach der Meinung des Autors möglich und diese entspricht in vollkommener Weise den Bedürfnissen der Menschen unserer Zeit.

Die d. P. übersieht keineswegs, daß der Mensch von innen und außen her durch „Zwangssysteme" oder „Beweggründe" gelenkt wird, die wie ein Gewicht auf ihm lasten und seine „Verhaltensweise" gegenüber Menschen und Dingen bestimmen. Sie stellt sich aber keineswegs unter diesen „Beweggründen" nur blinde Antriebskräfte vor, wie dies Freud und gewisse Behavioristen taten, sondern auch bewußt gewählte Zwecke oder Werte, die es dem Menschen gestatten, inmitten des biologischen oder sozialen Festgelegtseins seine Freiheit zu dokumentieren.

Die d. P. kann keineswegs auf die Freudsche Psychoanalyse zurückgeführt werden. Sie deckt sich in gewisser Hinsicht mit der Ganzheitspsychologie, wie sie in Deutschland W. Stern oder die Leipziger Schule unter F. Krüger oder F. Sander oder ihre Berliner Richtung, auch Gestaltpsychologie genannt, mit M. Wertheimer, W. Köhler, K. Lewin ausgebildet haben. Sie alle betrachten, verschieden nuanciert, die Wahrnehmung oder die Tätigkeit als das Resultat einer Wechselwirkung zwischen äußerem Feld und Struktur des Subjekts. Dieselben Begriffe finden sich auch noch im Gestaltkreis von Weizsäcker und bei einer beträchtlichen Zahl zeitgenössischer Psychologen.

Die d. P. kann keineswegs auf die Freudsche Psychoanalyse Psychologie, die das menschliche Verhalten als eine Gesamtreaktion auf die vom äußeren Milieu kommenden Reize zu erklären versuchte. Wiederum decken sich auch bestimmte Begriffe derselben mit solchen der Existenzialphilosophie, die sich auf den Menschen in seiner Situation und in den „Welten" beziehen, die er sich relativ zur Welt der Dinge und Menschen erbaut. Was jedoch der Existenzialismus und die Phänomenologie allein von der innerlich gelebten Erfahrung aus beschreiben, das untersucht die d. P. vor allem vom Aspekt der äußeren Beobachtung her.

Münster. H. Plenge.

Schlette, Heinz Robert: **Epiphanie als Geschichte.** Ein Versuch. München: Kösel-Verlag 1966. 126 S.; DM 10,80.

Die Idee der Heilsgeschichte ist in der katholischen Theologie verhältnismäßig jung, ihr aus der Antithese zu ihrer eigenen metaphysischen Neigung aus dem Gespräch mit der reformatorischen Theologie zugewachsen. Die kritische Aufarbeitung des methodischen Anspruchs, den eine heilsgeschichtliche Konzeption für die Strukturform von Theologie überhaupt bedeutet, steht noch in den Anfängen, scheint aber jetzt entschieden in Gang zu kommen. Nach dem großen Entwurf, den A. Darlapp zu diesem Thema vorgelegt hat (in: Feiner-Löhrer, Mysterium salutis I 3–156), bietet nun H. R. Schlette einen präzisen, sauber durchgearbeiteten Vorschlag.

Schlettes Ansatzpunkt liegt in der Fragestellung der Pannenberg-Gruppe, die sich um den Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte gemüht hatte. Er findet ihn durch die Vermittlung des Epiphanie-Begriffs, indem er ein „rein in der Dimension des Geschichtlichen sich vollziehendes, gleichwohl aber eine Deutung ermöglichendes und erforderndes Geschehnis" als „Epiphanie" definiert (38), die in der Deutung als Offenbarung erschlossen wird. Auf diese Weise trägt sich Offenbarung, oder richtiger: Epiphanie als Geschichte zu, nicht daneben, nicht darüber, sondern eben als das Ereignis selbst, das ein „Wink" und so ein „Ruf" Gottes ist (56). Freilich liegt sein Epiphanie-Charakter nicht einfach für jedermann zu Tage: Erst die Deutung läßt ihn in Erscheinung treten, hinter der schließlich das bloß „Geschehentliche" des Ereignisses so sehr verschwindet, daß über das Historische „nichts auszumachen" ist (39; 36); später wird sogar gesagt, daß es „als solches nie gewußt war" (54), ja: „das Historische ist als solches nicht mehr bekannt und interessiert auch nicht" (46; 53; vgl. 43 u. 51). Im Gegenüber zur biblischen Struktur von Epiphanie als Geschichte wird in kurzen Strichen die außerbiblische (bzw. vorbiblische) Struktur von Epiphanie als Kosmos skizziert (45; 49; 85–93), die einerseits in ihrer griechischen Ausformung scharf antithetisch zum biblischen Befund entworfen, vom Vorbiblischen und überhaupt vom außerbiblisch-Religiösen her jedoch in positive Beziehung zu diesem gesetzt wird. Die klugen Bemerkungen, mit denen Sch. zum Problem „Epiphanie und Zukunft" Stellung nimmt (95–109), mögen vielleicht angesichts der Bedeutung, die dieses Thema heute gewonnen hat, etwas allzu knapp und fragmentarisch erscheinen; gegenüber den Übersteigerungen, die man nicht selten feststellen kann, wirken sie wohltuend ausgewogen und nüchtern. Zum Besten des kleinen Buches wird man den

Schlußabschnitt „Epiphanie-Geschichte" rechnen dürfen, in dem Sch. die Einengung aufdeckt, die im Begriff Heilsgeschichte liegt; vom Epiphanie-Gedanken her verweist er auf die „Herrlichkeit" Gottes als die übergreifende Idee – im Sinn der großen Konzeption Urs von Balthasars, auf die hier wohl hätte Bezug genommen werden sollen.

Sch. rechnet bei seinem Versuch selbst nicht damit, daß er in allem Zustimmung finde; so sollen hier noch ein paar kritische Fragen angefügt werden, zu denen sein Buch herausfordert – als Aufnahme des Gesprächs, das er damit eröffnen will (11).

1. Problematisch bleibt die Verhältnisbestimmung zwischen Ereignis und Deutung und damit der eigentliche Ort der Epiphanie. Sch. insistiert darauf, daß allein das Geschehen selbst die Epiphanie sei (38; 47); er betont andererseits, daß diese „Epiphanie als Geschichte" „nicht als das ungedeutete Erste zu verobjektivieren" sei, „das dann nachträglich gedeutet würde" (47), betont aber schließlich doch, „daß die Epiphanie das sachlich Frühere gegenüber der Deutung, dem Wort, auch gegenüber der Deutung eben dieser Epiphanie als Offenbarung, als ‚Wort Gottes' darstellt" (49). Auf diese Weise gewinnt man fast unvermeidlich den Eindruck, daß für Sch. das, was wir gewöhnlich „Offenbarung" nennen, eben das Sich-Zeigen Gottes, allein in den Ereignissen liegt, daß aber die Worte nur Deutung sind. Wenn man auf der anderen Seite bedenkt, daß für Sch. das, was sich wirklich ereignet hat, ein X bleibt (und auch nicht einmal interessiert), entsteht der Eindruck, daß der Gläubige, der nicht selbst Zeuge der Ereignis-Epiphanie wird, gar nicht wirklich mit Gottes Handeln in Beziehung gerät, sondern es nur mit einem Gefüge von Deutungen zu tun bekommt, dessen Autorisierung fragwürdig bleibt: Das Eigentliche ist unzugänglich und das Zugängliche ist nicht das Eigentliche.

2. Die ganze Frage wäre wohl klarer geworden, wenn Sch. seinen Standpunkt mit den beiden großen Positionen konfrontiert hätte, die sich heute in Sachen Heilsgeschichte feststellen lassen: mit der energischen Ablehnung heilsgeschichtlicher Theologie durch die Gruppe um Bultmann und Ebeling und mit dem ebenso entschiedenen Versuch, Heilsgeschichte als Grundform aller Theologie zu erweisen, bei O. Cullmann. Wenn man den schroffen Widerspruch gegen heilsgeschichtliches Denken in der Bultmann-Schule vor Augen hat, wird man wohl kaum mehr sagen können, wer das Wort Heilsgeschichte nicht verwende, mache sich heutigentags verdächtig, „reaktionär und vorgestrig zu sein" (13): Inzwischen ist schon fast eher das Gegenteil der Fall. Was die Sache selbst angeht, so scheint Schlettes Auffassung sich in einer schwer bestimmbaren Mitte zwischen Cullmann und Bultmann zu bewegen. Für ihn ist das Ereignis das Entscheidende, das Wort erst das Zweite – das hat er mit Cullmann gemeinsam, für den aber folgerichtig das Ereignis auch zugänglich und primärer Zielpunkt des Glaubensaktes ist. Für Sch. hinwiederum ist das Ereignis unzugänglich, ja, uninteressant; faßbar ist allein die Deutung im Wort – hier trifft er sich mit der Bultmannschule, die aber folgerichtig das Ereignis überhaupt aus dem Offenbarungsgeschehen eliminiert und dieses als reines „Sprachgeschehen" deutet: das Wort bzw. der Glaube selbst ist das Ereignis, worum es geht. Sowohl der Standpunkt Cullmanns wie derjenige der Bultmann-Schule ist in sich konsequent und einsichtig; das scheint bei Sch. einstweilen noch nicht im selben Maß der Fall zu sein.

3. Die Grundthese Schlettes, die auf dem Epiphanie-Gedanken beruht, hätte, um hinlänglich deutlich zu werden, wohl auch nach einer Auseinandersetzung mit der Konzeption J. Moltmanns verlangt, der in der Epiphanie den eigentlichen, zentralen Gegensatz zum christlichen Grundverständnis von Offenbarung sieht, die für ihn nicht Epiphanie, sondern Epangelie: Verheißung des Kommenden ist. Der wesentliche Unterschied zwischen Israel und seiner religiösen Umwelt liegt für Moltmann nicht in dem Gegensatz zwischen Naturgöttern und Offenbarungsgott, „sondern zwischen dem Gott der Verheißung und den Epiphaniengöttern" (Theologie der Hoffnung, 36). An einer so grundsätzlichen Infragestellung der christlichen Brauchbarkeit des Epiphanie-Begriffs kann wohl ein Buch nicht vorübergehen, das gerade von diesem Begriff her das Wesen der christlichen Wirklichkeit zu deuten unternimmt.

4. Für seine Darstellung des Auferstehungsereignisses stützt sich Sch. in einer m. E. unvertretbar einseitigen Weise auf die Konzeption von W. Marxsen. Hier kann man m. E. einfach nicht an den großen und zu ganz anderen Ergebnissen führenden Untersuchungen von Campenhausen, Graß, Rengstorf, Schmitt u. a. vorübergehen, zumal die vorgelegte Auffassung nicht mehr eigentlich Auslegung von Texten darstellt, sondern hinter die Texte zurückgehend die Ereignisse zu rekonstruieren versucht, die nach Schlettes eigener Meinung nicht rekonstruiert werden können. Dann ist es aber doch wohl besser, an den Texten zu bleiben, deren Aussage immer noch vertrauenswürdiger ist als Kombinationen, die interessant, aber unbeweisbar sind.

Solche Kritiken wollen das Verdienst von Schlettes Versuch nicht schmälern: Sie würden hier nicht so ausführlich vorgetragen, wenn dieser Versuch nicht eingehender Bedenkung würdig wäre.

Tübingen. Joseph Ratzinger.

Häring, N. M., SAC: **Life and Works of Clarembald of Arras.** A twelfth-Century Master of the School of Chartres. (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 10) Toronto (Canada): Pont. Inst. of Mediaeval Studies 1965. XII, 276 S.

Clarembald von Arras aus der Schule von Chartres kommentierte (zw. 1157–1159) die *Opuscula sacra* des Boethius *„De Trinitate"* und *„De Hebdomadibus"*. W. Jansen hatte bereits 1926 in den Breslauer Studien zur historischen Theologie (Nr. 8) den Kommentar zum Trinitätstraktat untersucht und ediert, allerdings ohne den ältesten und besten Zeugen: Cod. 142 der Bibl. publ. von Saint-Omer. Diese Ausgabe ist auch langst vergriffen! Den Kommentar zu *„De Hebdomadibus"* hatte Häring selbst erstmals 1955 veröffentlicht, desgleichen eine kurze Erklärung des Clarembald über das Sechs-Tage-Werk, den *„Tractatulus super Librum Genesis"*. Die vorliegende Arbeit faßt die genannten, bekannten *Opuscula* des Clarembald zusammen.

In einer umfangreichen Einleitung zur Edition untersuchte Häring die ungeklärten biographischen und literarhistorischen Fragen von Clarembalds Werk. Überraschenderweise kam er dabei den ursprünglichen Forschungen von W. Jansen wiederum näher, der seinerzeit die Entstehung des Trinitätstraktates unmittelbar nach dem Tode des Bernhard von Clairvaux (20. VIII. 1153) ansetzte. Häring nimmt an, daß beide Boethiuskommentare um 1157/58 während der Lehrtätigkeit Clarembalds in Laon entstanden seien. Der Genesiskommentar, der nicht mit derselben „literary polish" verfaßt ist wie die übrigen Kommentare, ist später entstanden. Ebenso konnte nun Häring bestätigen, daß Clarembald bei der Erklärung von Boethius *„De Trinitate"* von den drei gleichnamigen Kommentaren seines Lehrers Thierry von Chartres vor allem – wenngleich nicht ausschließlich – den Kommentar *„Librum hunc"* benutzte. Die Textvergleiche (28–38) sind überzeugend.

Neben Thierry von Chartres nannte Clarembald Hugo von St. Viktor als seinen Lehrer. Magister Odo, den Häring mit guten Gründen als Odo von Ourscamp identifiziert, betrachtet er in der dem Trinitätstraktat vorangestellten Epistel als Freund und Gönner seiner Arbeit. Diesen hochangesehenen Magistern wußte sich Clarembald verbunden und verpflichtet. Mit Peter Abaelards und Gilberts Trinitätslehre setzte er sich kritisch auseinander. In der Kritik an Abaelard kam er aber über die Vorwürfe des hl. Bernhard nicht hinaus. Abaelards *Theologia* hat er nicht unmittelbar studiert. Sachlicher und ausführlicher ist die Auseinandersetzung mit Gilbert von Poitiers, den Clarembald trotz der Kritik als *„tantum virum"* schätzt. Er bemängelte aber dessen dunkle, schwerverständliche Rede und Sprache, tadelte unter Berufung auf Boethius Gilberts Sprachlogik und warf ihm ein häretisches numerisches Verständnis des drei-einen Gottes vor.

Nicht die Formphilosophie, sondern die Aussagen über die numerische Verschiedenheit der göttlichen Personen sind der Stein des Anstoßes. Sobald diese Gefahr einer pluralistischen Gotteserkenntnis und Aussage gebannt war, konnte Gilberts Formphilosophie in der Trinitätstheologie weiterhin Schule machen.

Trotz der betonten sachlichen und persönlichen Gegensätze Clarembalds (und übrigens auch Thierrys) zu Gilbert von Poitiers sind umgreifende Gemeinsamkeiten in der Trinitätstheologie nicht zu übersehen. Sie vertreten insgesamt den Typ der boethianischen Lehre, in der die Wesenseinheit Gottes in und über den personalen Wesenseigentümlichkeiten den absoluten Vorrang hat. Es ist das große, unbestreitbare Verdienst M. Härings, durch die Erforschung und Edition der Kommentare zu des Boethius Schrift *„De Trinitate"* aus der Schule von Chartres gerade diesen Typ der Trinitätsspekulation des 12. Jahrhunderts in das helle Licht der Theologiegeschichte gerückt zu haben. Es wäre nur zu wünschen, daß die weitverstreuten Editionen der Boethiuskommentare des Gilbert von Poitiers und Thierry von Chartres in einer Gesamtausgabe erscheinen könnten.

Die Bedeutung des Kommentars Clarembalds zu des Boethius Schrift *„De Hebdomadibus"* muß im Rahmen der Geschichte der scholastischen Methode („Regularmethode") gewürdigt werden. Die Erklärung des Hexaemerons wurde bereits bei der Darstellung der Welt- und Schöpfungslehre der Schule in Chartres ver-

wertet. – Textgestaltung und Drucklegung sind untadelig. Mir fiel nur auf, daß es S. 43, Anm. 40, nicht D Tr 1, 3, sondern 2, 3 heißen muß.

Bochum. Ludwig Hödl.

Hödl, Ludwig: **Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella OM († 1245) in Cod. lat. Paris. 14726.** (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 8) München: Max Hueber Verlag 1964. 90 S.; DM 15,–.

Der Gnadentheologie des Johannes von Rupella († 1245), eines der führenden Vertreter der älteren Franziskanerschule, kommt das Verdienst zu, daß sich in ihr die scholastische Gnadenlehre als selbständiger Traktat konstituierte (S. 8). Sie war uns seither bekannt im Gnadentraktat des *Cod. lat. Vat. 782* und der wenigstens teilweise auf ihm basierenden Gnadenlehre der *Summa Fratris Alexandri*. Die von Hödl in *Cod. lat. Paris. 14726* entdeckten Quästionen sind nun nicht die im Vatikanischen Gnadentraktat fehlende spezielle Gnadenlehre, sondern „eine nicht sehr sorgfältig angefertigte Nachschrift von wirklichen *quaestiones disputatae de gratia*" (S. 9), die aber doch in etwa die Lücke des Vatikanischen Gnadentraktates ausfüllen. Die lose aneinandergefügten Pariser Quästionen erweisen sich als dem Lehr- und Disputierbetrieb unmittelbar entstammende *Reportatio*. Im Vatikanischen Gnadentraktat hat Johannes diese Quästionen überarbeitet, sprachlich verbessert, „überaus fein durchgegliedert" (S. 13) und in die bekannte literarische Kunstform der *Quästio* gebracht. Pariser Gnadenquästionen und Vatikanischer Gnadentraktat erweisen sich bei eingehender Untersuchung als weitgehende thematische, sachliche und sprachliche Einheit. Beide, also auch die Pariser Quästionen bilden nun den Grundstock der Gnadenlehre in der *Summa Halensis*. Der Vatikanische Traktat hat hierbei eine Überarbeitung erfahren, in der Weise, daß sich der Bearbeiter der Summe große Freiheit bewahrte gegenüber seiner Textvorlage und bestrebt war, diese auf den Stand der zeitgenössischen Theologie, d. h. der späten vierziger Jahre des 13. Jh. zu bringen.

Nach der literarhistorischen Einführung des I. Teils (S. 7–14) und den literargenetischen Überlegungen des II. Teils (über die scholastische Methode und das literarische Genus der *quaestio;* S. 15–30) wendet sich Hödl im III. Teil (S. 31–49) dem Unterscheidenden der Gnadentheologie des 13. Jh. zu. Er konzentriert seine Analyse der Gnadentheologie des Johannes von Rupella in folgenden zwei Kernsätzen. 1) Von der Verendlichungsbewegung des Heiligen Geistes, der selbst *gratia increata* ist, Gabe und Gnade Gottes, ewige Gabe und heilszeitliches Geschenk an die Andersheit des Geschöpfes, welches Ziel der ungeschaffenen Gnade ist. *Gratia creata* ist nun nicht etwas neben oder außerhalb der *gratia increata*. In ihr kommt vielmehr die Bewegung des Hl. Geistes ans Ziel (S. 37), sie informiert und aktuiert Sein und Tun des Menschen, sie ist unsere Gnade und wird als solche zur *forma nobilis*, zur Disposition der Seele für die Vereinigung mit Gott, der ungeschaffenen Gnade (S. 32–42). 2) Von der Differenz dieser Bewegung des Hl. Geistes in Gnade und Tugend: Die Tugenden fließen aus der Gnade als deren Früchte; Tugend und Gnade bilden eine Einheit. Die Frage nach dem Unterscheidenden in ihnen beschäftigt auch Johannes von Rupella und seine Schule; diese Differenz wird aber wie von den namhaften Vertretern der Schultheologie dieser Zeit, so auch von ihm sehr kritisch bedacht (S. 42–48). Abschließend charakterisiert der Verf. den Bildbegriff des *Lumen gratiae* und macht in der Deutung desselben durch Johannes von Rupella das *Ipsissimum* von dessen Gnadentheologie sichtbar (S. 48–49).

Als Textgrundlage seiner Untersuchung hat Hödl jeweils eine der neu entdeckten Pariser Quästionen (q. VI–VIII) der inhaltlich entsprechenden Quästio des Vatikanischen Gnadentraktates gegenübergestellt und zwar in der Ordnung der *quaestiones disputatae* von *Cod. lat. Paris. 14726* (S. 51–81). Der Editionsteil findet eine wertvolle Bereicherung durch den Gnadentraktat aus der *Summa de bono* Philipps des Kanzlers, einer wichtigen Quelle für die Gnadentheologie des Johannes von Rupella (q. I–IV; S. 81–91).

Die besondere Schwierigkeit der Edition der Pariser Quästionen ergibt sich aus der Tatsache, daß der einzige Textzeuge, *Cod. lat. Paris. 14726,* sehr verderbt und zum Teil recht unleserlich ist.

Als Corrigenda darf ich erwähnen: S. 8 Anm. 3 muß wohl heißen: Geschichte der Gnadentheologie; S. 15 Z. 13: der Dialektik; S. 18 Anm. 20: Bakkalare; S. 22 Z. 17: nicht Aus, sondern wohl Auf; S. 40 Z. 12/13 v. u. scholastische; S. 54, 7. Textzeile v. u: nicht operatur merces, sondern operatur, merces; S. 60 Z. 3 v. u: voluntatis; S. 61 Z. 3: exponenda; S. 70 Z. 20: infinitus est; S. 72 Z. 20: nicht datur, nobis transformat, nos – sondern datur nobis, transformat nos; Z. 29: vermutlich fit; Anm. 8: nicht 9541, sondern 954; S. 73 Z. 8: qua lucet. Bei der Edition wäre Angabe der folia am Rande wünschenswert.

Neu edierte Texte, neu erschlossene Quellen bedeuten immer eine Bereicherung der scholastischen Forschung. Ihr hat Hödl einen neuen wertvollen Dienst erwiesen. Dies gilt sowohl für seine Untersuchungen über das literarische Genus der neugefundenen Pariser Quästionen, über ihre dogmengeschichtliche Ortung, über ihr Verhältnis zur *Summa Halensis* wie für die Edition eines bedeutsamen Textes.

Freiburg i. Br. A. Madre.

Aubert, Jean-Marie: **Loi de Dieu, lois des hommes.** („Le Mystère chrétien") Tournai: Desclée 1964. XIV, 258 S.; FB 120,–.

Auf den ersten Blick darf es etwas befremden, ein Buch über Gottes Gesetz und die Gesetze der Menschen in einer Reihe über das christliche Mysterium anzutreffen. Gesetze sind im allgemeinen da, nicht um Mysterien auszusprechen, sondern vielmehr um eindeutige Klarheit und Ordnung zu schaffen, wo sonst Dunkel und selbst Chaos vorherrschen würden. Das gilt sowohl von den „Gesetzen", die in mühsamer Forschung den Strukturen und Ereignissen der leblosen Natur so gut als des Lebens (von Pflanzen, Tieren, Menschen) in seinen physiologischen, psychologischen, soziologischen und ökonomischen Dimensionen abgewonnen sind, wie auch von den Normen, welche dem menschlichen Handeln vorgegeben und „gesetzt" worden sind, gleichgültig ob solche Normen aus göttlicher oder menschlicher (kirchlicher oder politischer) Autorität hervorgehen. Insofern scheint das Buch um seiner Thematik willen wohl kaum in die Reihe, in der es erschien, zu passen.

Aber auch auf den zweiten Blick bleibt ein Befremden. Das Sachregister z. B. enthält das Stichwort „mystère" überhaupt nicht; das Thema scheint also nicht von diesem Gesichtspunkt aus in Angriff genommen zu sein. Habe ich das Buch gut genug gelesen, so taucht das Wort „mystère" nur auf einer Seite (S. 180) auf. Auch die sorgfältig detaillierte Gliederung des Buches enthält sozusagen keinen Raum, wo sich das Mysterium hören lassen kann. In strenger Systematik folgen sich die drei Kapitel, über das Gesetz im allgemeinen, über die göttlichen, schließlich über die menschlichen Gesetze. In strenger Systematik auch sind die drei Kapitel unterteilt, deren Inhalt wie folgt zusammengefaßt werden könnte.

Das erste Kapitel enthält vier Paragraphen, nämlich über das Gesetz im Plan Gottes, über seine Natur (nach den vier *causae* dargelegt), über die Wirksamkeit des Gesetzes und über die verschiedenen Arten von Gesetzen. Das zweite Kapitel zerfällt in drei Artikel, wovon der erste (kurz) vom ewigen Gesetz berichtet, der zweite in vier Paragraphen (auf mehr als 80 S.) über das Naturgesetz (= Naturrecht), der dritte über das positive göttliche Gesetz handelt, in drei Paragraphen unterteilt und – was auch sonst für die meisten Paragraphen gilt – mehrmals noch weiter unterteilt. Das letzte Kapitel (80 S.) hat auch wieder drei Artikel, die zunächst Grundlage und Ursprung, dann die Struktur und zum Schluß die verpflichtende Kraft der menschlichen Gesetze behandeln, natürlich ebenfalls je in Paragraphen, Unterparagraphen und weitere Unterteilungen gegliedert. Die Rationalität von System und Analyse macht sich auch bemerkbar im Wortlaut der Überschriften, wovon die obengenannten *causae* nur ein Beispiel aus mehreren abgeben. Wie ein roter Faden laufen noch dreizehn Thesen durch das ganze Buch, wortwörtlich in die Inhaltsangabe aufgenommen, im Text sogar nicht nur französisch, sondern daneben auch noch lateinisch und dadurch suggestiv-dogmatisch (mehrmals vom Verf. einfachhin „de foi" poniert) formuliert, woran sich schon ein Rezensent (Georges Kalinowski, Arch. d. Phil. du Droit XI, 1966, S. 371) gestoßen hat.

Ihm, Kalinowski, ist das Buch vor allem ein (ihm verschlossenes) Buch der Theologie, wobei er dankbar ist für die reichhaltige Philosophie zum Gesetz im allgemeinen und für die Analysen von Naturrecht und profanem Recht, die es ebenfalls darbietet. Mir dagegen gibt das Buch, was ich besonders im Rahmen dieser Zeitschrift betonen möchte, zu wenig an Theologie, gerade auch dort, wo es sich auf die Philosophie der eben genannten Themen einläßt. Ich beschränke mich in dieser Besprechung darauf, zunächst dem philosophischen Gehalt etwas näher zu kommen, um sodann auch eine weitere und tiefere Integrierung des theologischen Denkens zu diesem Stoff zu befürworten.

Der vom Verf. gebotene Gedankengang ist eine höchst sorgfältig gearbeitete und deshalb vollends zuverlässige Darstellung scholastischen Scharfsinns und altbewährter Tradition. Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf, Substanz und Akzidenz, Wesenhaftes

und Kontingentes, Form und Materie, die vier Ursachen, Übernatur und Natur, die Einstufung des Menschen in biologische, animalische, rationale Ebenen, Vernunft und Wille, menschliche Natur und Person, Gemeinwohl und Individualinteresse bilden das handfeste philosophische Rüstzeug, womit der Verf. arbeitet und seine Analysen und Distinktionen scharf und sicher durchführt. Nun ist aber an dem in dieser Weise zustande gekommenen Tableau sämtlicher Gesetze, wie klar und vollständig es innerhalb der Begrenztheit seiner eigenen Methodik einleuchten mag, einiges zu bemängeln, und zwar in dreierlei Hinsicht.

Da ist *primo* die Isolierung der Gesetze außerhalb des an sich mehr umfassenden Rahmens des Rechts überhaupt. Vor allem im Bereich der menschlichen Gesetze ist die Linie von der ‚*lex aeterna*' über ‚*naturalis*' zur ‚*humana*' allzu einspurig. Im Ganzen des Rechtsphänomens spielen ja die Gewohnheiten eine ursprüngliche und entscheidende Rolle, wobei die Frage berechtigt wäre, ob und wie auch in Gewohnheiten die natürlichen Gesetze ihren Niederschlag finden mögen. Die Originalität der Rechtsbildung durch die Gewohnheit bleibt hier völlig unerwähnt, die Gewohnheit selbst wird problemlos und in einer als selbstverständlich vorausgesetzten Abhängigkeit und Anerkennung vom Gesetzgeber dargelegt (S. 211 ff).

Secundo: Hätte der Verf. sich weniger legalistisch festgelegt und die Totalität des Rechtsphänomens – wenn auch im Hinblick auf das von ihm zum Thema gewählte Gesetz – ins Auge gefaßt, dann wäre auch dem Menschen in diesem Rahmen eine andere Stelle eingeräumt worden. Denn eben das Recht verlangt danach, vom Menschen her gedacht und überdacht zu werden. Was besonders in der heutigen Kultur und modernen Gesellschaft viel mehr als eine legalistische Rechtsbetrachtung nottut, ist eine grundsätzlich anthropologische (vgl. mein Existentie en recht, Antwerpen 1966, oder auch, mit vielen bibliographischen Hinweisen: Erik Wolf, Das Problem einer Rechtsanthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen, Festschrift Max Müller, Freiburg Br. 1966, S. 130 ff). Das läßt sich nicht mit einer leichten Verweisung auf „la révolte de l'existentialisme" (S. 24) abtun. Nicht die Struktur und Technik von Gesetz und Legalität ist im Rechtsganzen das wichtigste, sondern Stelle und Rolle des Menschen in den Verwicklungen des Rechtsgefüges. Probleme wie die Vollkommenheit von Gemeinschaften (‚*societates perfectae*', vgl. S. 167 f und 179 f) oder das Verhalten des einzelnen zum ‚*bonum commune*' (vgl. S. 15 f, 169 ff), welche wie in manchen scholastischen Traktaten auch hier ohne irgendwelche psychologische oder soziologische Belastung auf die leichte Schulter genommen werden, würden dann in der Fülle ihrer konkreten Verwicklungen zu Tage gefördert sein. Denn nicht in der Reinkultur ihrer Normativität und „logischen Geschlossenheit", sondern nur in der jeweiligen Anwendung und im Erlebnis des Alltags erhalten Gesetze ihre Fülle, ihren Sinn und ihre Bedeutung. Nicht zuletzt auch Moralphilosophie und Moraltheologie wissen davon, wie allerdings mehrmals aus den hier gebotenen Darlegungen aufklingt.

Drittens würde, wenn vom Menschen ausgegangen wäre, eine theologische Fundierung zu vermitteln gewesen sein, die nicht bei Gott als Schöpfer und Gesetzgeber stehen zu bleiben braucht, weil dann auch die geschaffene Ebenbildlichkeit Gottes und das menschliche Urbild Jesus Christus regelrecht in die Erörterungen hätten aufgenommen werden können. Das schwierige Problem von Gesetz und Freiheit nach neutestamentlicher Lehre wird zwar nicht umgangen (S. 118 ff), die Ausführungen bleiben aber allzu sehr isoliert und werden nachher (oder auch vorher in den Darlegungen über das Naturrecht) nicht verarbeitet. Die „ambiguïté de la loi", über die der Verf. anhand der Paulus-Briefe feinsinnige Bemerkungen macht (S. 124 ff), geht in der juristischen Analyse der positiven (kirchlichen wie weltlichen) Gesetze völlig verloren. Auf eine „Theanthropologie des Rechts" und eine „Rechtseschatologie", wie sie von Erik Wolf (a. a. O., S. 148 ff, 152 ff) skizziert wurden, sei hier noch hingewiesen, weil dieser Aufsatz erst nach dem Buch von Aubert veröffentlicht wurde. Die von ihm nachdrücklich hervorgehobenen Rechtstheologien von Josef Fuchs und Gottlieb Söhngen sind eigentlich kaum verwertet, wo zum positiven Recht, zu kirchlicher und weltlicher Gesetzgebung vorgestoßen wird. „Das Gesetz des Kreuzes" schließt das Buch fast ohne organischen Zusammenhang mit vielem, was vorangegangen ist, etwas überraschend ab. Verlangt man von einem solchen Buch, das in dieser Reihe präsentiert wird, zuviel, wenn man erwartet, daß es nur vom Boden theologischer Vorgegebenheiten her und immer dazu zurückkehrend Einsicht in das Phänomen von Rechtsnorm und Gesetz zu gewinnen trachtet? Die Analogien der Gesetze scheinen mir Ansätze zu bieten für den Einsatz des christlichen Mysteriums über eine Linie, angefangen mit Recht, Gerechtigkeit und Rechtfertigung, bis zum Kreuz und zum Eschaton.

Der Leser dieser Besprechung würde das Buch falsch einschätzen, wenn er hier eine negative Beurteilung vorfände. Was oben an Positiva hervorgehoben wurde, soll den kritischen Notizen gegenüber das Übergewicht haben. Es wäre noch hinzuzufügen, daß das Buch an mancher Stelle eine bibliographische Fundgrube darstellt, zumal der Verf. reichlich aus fünf, sechs Sprachgebieten zu zitieren weiß. Undankbar wäre es, hier gewisse Lücken aufzuweisen, da manches genannt wird, was eben weniger bekannt ist. Daß Erik und Ernst Wolf identifiziert werden (S. 108, 115, 251), daraus ist keinem Ausländer ein Vorwurf zu machen. Seinen Landsmann Gény hätte der Verf. F. (François) statt J. (S. 205, 247) benennen müssen, und er hätte ihm gegenüber Raymond Saleilles zum Interpretierungsproblem (S. 209) anführen können, wenn er es etwas allgemeiner in Angriff genommen hätte. Auch hier taucht eine theologische Dimension von Aussage und Verständnis des „Wortes" auf, die vom Verf. nicht gewürdigt wird. Für lobende und kritische Detailbemerkungen möchte ich aber die Besprechung nicht ausnutzen. In seiner großen Linie zeigt das Buch alle Stärken und Schwächen von Einstellung und Methodik des Verf. zu seinem Thema: Gesetz Gottes, Gesetze der Menschen.

Utrecht. J. J. M. van der Ven.

Bökmann, Johannes: **Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie.** Köln: Verlag Bachem 1964. 264 S.; DM 28,–.

Johannes Bökmann hat sich unter dem Titel und in der Gliederung seines 263seitigen Werkes eine imponierende Arbeit vorgenommen. Er möchte eine Übersicht der tradierten moralpsychologischen Erkenntnisse bieten und diese mit den Ergebnissen neuerer Psychologie verbinden. Aus einer solchen Komposition sollten sich dann nach der Intention B.s praktische Folgerungen für die Seelenführung ergeben.

Eine Inhaltsangabe, die dem Werk gerecht würde, scheitert schon am Formalen. Der Verfasser versucht nämlich, die essayistische Schreibweise seines Lehrers W. Schöllgen zu imitieren. Was ihm dabei gelingt, ist die vielen detaillierten Einzelbemerkungen unterzubringen, was fehlt, ist die brillante Durchsichtigkeit, die Schöllgens moraltheologische Essays für den Leser so einprägsam sein lassen. An der angekündigten systematischen Arbeit bleiben deshalb nur die Überschriften für den im Stoff nicht bewanderten Leser klar. Form und Inhalt leiden an der Identifikation mit genannten und ungenannten Autoren, die solange erlaubt sein kann, wie sie Relatives nicht ontologisiert.

Damit man den Verfasser der Moralpsychologie gleich richtig einschätzt, beginnt er seine Abhandlung, indem er sich selbst in die Ahnenreihe der Moralpsychologen einordnet. „Die letzte systematische Darstellung der Moralpsychologie ist Theodor Müncker zu verdanken" (S. 17). Dieses Fehlurteil zu Anfang macht bedeutende Aufsätze Schöllgens und die zahlreichen Veröffentlichungen Heinens zu Früchten unbedeutender Seitenarme im Stammbaum der Moralpsychologen. B. selbst schöpft seine Essenzen aus dem Stamm, denn Ignatius von Loyola ist für ihn eine moralische und psychologische Autorität zugleich. In dem ersten Abschnitt seiner Arbeit kommt er zum Ergebnis, das ihm den sogenannten „Standpunkt" liefert: Ignatius von Loyola bietet schon der Sache nach alles, was Psychologen säkularen Geistes später in zeitgemäßer Verpackung feiltragen. Schuld an dem Übel, daß die Kirche heute nicht auch das Monopol für Psychologie hat, scheint die verruchte Kultursituation zu sein, die Bernhard Hanssler für B. expliziert (S. 42 ff). Um die alte Lehre von der Unterscheidung der Geister ins rechte Licht zu rücken, verzichtet B. nicht auf moraltheologische Abwehrmechanismen gegen Freud, die aus dem üblichen Reservoir alter Verhaltensmuster gegenüber der Psychoanalyse stammen. Freud ist „Rationalist, Positivist, geradezu vernunftbesessen, im politischen Denken neigte er stark zu sozialistischen und radikal liberalistischen Auffassungen. Er hat schließlich ein allergisches Verhältnis zu Rom und zum Katholizismus" (S. 46 f).

Die Aversion gegen Freud hindert B. aber nicht daran, Begriffe aus der Psychoanalyse zu verwenden, um die alte Unterscheidung der Geister wieder aufzufrischen. Er weiß Bescheid über Verdrängung, Sublimation, Übertragung, Dämonisierung, Fixierung etc. Gelegentlich fällt dann die Zusicherung, die moraltheologische Tradition habe der Sache nach auch schon davon gewußt. Erst von S. 176 an läßt sich B. endgültig in die Karten schauen. Nicht Freud, noch Jung, noch irgendein Personalist strukturpsychologischer Schulen ist d e r Psycholog, der die ignatianische Seelenlehre hochhält, sondern Viktor Frankl, der Logotherapeut. Nach Müncker gebührt ihm deshalb die zweite Verbeugung: „Wir danken Viktor Frankl in der Tat den Aufweis der Tragweite des Geistes für die seelische Gesundheit, darüber hinaus in seinen anthropologischen Bemühungen viele erhellende Bemerkungen über Existenz und Daseinsaufgabe des Menschen." Schon vor B. war die Logotherapie wegen eines Nebeneffektes der katholischen Theologie sympathisch geworden. Der Moralpsychologe, der mit Beschwörungsformeln gegen Freud das Instrumentarium Frankls ins eigene Handwerk nimmt, erspart sich die Auseinandersetzung mit der Kindheit und kuriert an einem Punkt der menschlichen Entwicklungsgeschichte herum, natürlich auf Zukunft hin, ohne die moralpsychologischen Fehler bereuen zu müssen, die der Neurotiker manchmal seiner religiösen Kindheit verdankt. Die Überbetonung des Geistigen dispensiert die lästige Auseinandersetzung mit dem Triebbereich, welche Freud die Abneigung der Kirche eintrug. Schließlich könnte Frankl wider Willen dazu mißbraucht werden, statt die Neurose zu heilen, sie „anständig" zu begründen, um in der Gesellschaft moderner Christen wieder galant auftreten zu dürfen. An dieser unkritischen Übernahme der Logotherapie leidet die von praktischen Ratschlägen durchsättigte Fortführung des Werkes.

Für den Seelsorger, der sich aus Bökmanns Werk eine Hilfe erhofft, und für die Gesellschaft, die mit B.s Methoden und Aufgaben behelligt wird, können die Ausführungen des Buches aus folgenden Gründen direkt gefährlich werden:

1. B. verwendet unkritisch jene vornehmen Ausdrücke, die in der modernen Theologie Mode geworden sind: Daseinsaufbau, Wertverwirklichung, Anthropologie der Ganzheit Mensch, Hauptanliegen, Integrität des Menschseins etc. Der Theologe ist glücklich darüber, daß der Psychologe und der Existenztheologe so schön zusammen passen. Ontologische Sätze werden als psychologisch bewiesen herausgeputzt, und der Gläubige ist verwundert darüber, daß diese, von „der Wissenschaft anerkannten Tatsachen" bei ihm nicht vorkommen.

2. B. gibt dem Seelsorger ein Begriffsbesteck in die Hand, mit dem dieser nicht umgehen kann. Verdrängung, Sublimation, Widerstand etc. bedeuten psychische Prozesse, die aus der Dialektik des Psychischen erfahren wurden und nicht ohne weiteres für eine ontologisch postulierte und theologisch erwünschte Integration der Person Verwendung finden können. Auch die Psychologie vermag das eschatologische Gut der Einheit menschlichen Reagierens nicht zu erreichen. Es bleibt der Endzeit vorbehalten. Psychologie kann für einen Theologen eine Verführung sein.

3. Die verhängnisvollste Folgerung einer Moralpsychologie Bökmannschen Stils wäre das Unternehmen, mit Hilfe ausgewählter tiefenpsychologischer Erfahrungen dem Christen wieder kirchliche Gefügigkeit beizubringen, die eben durch die Kultursituation verloren gegangen ist. Es darf um der Wahrheit willen den Menschen nicht verschwiegen werden, daß die tiefenpsychologischen Schulen eine Befreiung des Menschen aus systematischer, totalitärer, patriarchalischer Bevormundung beabsichtigten. B. bietet Hilfen an, das Über-Ich noch stärker so zu verinnerlichen, daß es praktisch unauflöslich wird. Wenn Freud schon nach Meinung vieler Moraltheologen eine Ersatzreligion begründete, dann darf man ihn noch lange nicht als religiösen Häretiker behandeln, aus dessen Nachlaß man alles sich aneignen kann, was für die Aktualität des Systems, in dem man steht und für das man arbeitet, gerade profitlich ist.

Eine Verwendung der Moralpsychologie Bökmanns ist deswegen nicht ratsam.

Bremen. Matthias Becker.

Allard, Henri A. J.: **Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Victor.** (Analecta Dehoniana Nr 7) Roma: Sacerdotes Cordis Jesu (1963). 85 S.; Lire 750.

Man freut sich, wenn wieder ein Büchlein über Hugo von St. Viktor auf dem Büchermarkt erscheint, zumal mit einem so verheißungsvollen Titel. Aber leider ist dieses schmale Bänddchen von 85 Seiten (vielleicht eine römische Doktorarbeit) in mehrfachem Sinne eine Enttäuschung.

Zunächst rein äußerlich: Es wimmelt von Druckfehlern (im lateinischen und im deutschen Text), von Grammatikfehlern und stilistischen Zweideutigkeiten, so daß man mit Zeitverlust viele Sätze mehrmals lesen muß und dann doch nicht sicher geht, ob man richtig verstanden hat. Von einem deutschen Stil kann keine Rede sein. Einzelheiten aufzuzählen, führt an kein Ende. Nur ein paar Kostproben: S. 25 Ernährungsverfahren statt Erklärungsverfahren (?), S. 46 „Gewiß findet diese Tatsache s e i n e Erklärung" (dergleichen Fehler dauernd!), S. 48 „Sagen wir mal . . . ", S. 56: „Hugo nimmt in seine Ehelehre die mittelalterliche Auffassung auf, daß die Fortpflanzung nicht ohne Grenzen stattzufinden braucht." S. 69: „Mehr noch als für uns ist für Hugo die Maria-Ehe ideal." S. 70: Die eheliche Treue „kanalisiert die leidenschaftliche Promiskuität". (Wo der Verf. sich mit einem kleinen Aufsatz von mir auseinandersetzt, schreibt er regelmäßig „er" und „sein": „Gößmann läßt sich dadurch verführen, daß er meint . . . ")

So verdienstvoll es sein mag, daß ein nichtdeutscher Autor sich müht, deutsch zu schreiben, kann er dies doch eigentlich nur wagen, wenn er einen guten Freund hat, dem das Deutsche Muttersprache ist und der seine notwendig unvollkommene deutsche Sprache korrigiert und die Druckbogen mitliest. Sonst ist ein solcher Druck unverantwortlich. Dies dürfte im gegebenen Falle wohl so sein.

Aber nun zum Gehalt der Arbeit: 1.) Wer über einen mittelalterlichen Theologen schreibt, sollte sich doch in irgendeinem Sinne für diesen „seinen" Theologen stark machen, Besonderheiten herausheben, Verdienste würdigen, ohne dabei die Kritik zu kurz kommen zu lassen. Allards Arbeit jedoch erschöpft sich in ungeschichtlicher Kritik Hugos. Vielleicht ist dies aber gar nicht die Absicht des Verf., sondern nur eine Konsequenz seiner nicht gekonnten deutschen Sprache. Die Arbeit bewegt sich thematisch in der frühscholastischen Auseinandersetzung um Konsens- und Kopula-Theorie, wobei der Verf. seinem Hugo unterstellt, sich der Konsens-Theorie angeschlossen zu haben, „weil er so eine Chance sieht, den ganzen Sektor des Geschlechtlichen auszuschließen" (S. 44). Hugo hatte wahrhaftig noch andere Gründe für seine Konsenstheorie.

2.) Wer über mittelalterliche Ehelehre schreibt, muß wissen, daß sich viele Aussagen über die Ehe innerhalb der Mariologie finden, sei diese nun in speziell mariologischen Schriften, frühscholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie oder später in Sentenzen- und Lukaskommentaren bzw. theologischen Summen enthalten. Das bedeutet, daß die Arbeiten zur mittelalterlichen Mariologie mitberücksichtigt werden müssen. Auf diese Idee ist Allard nicht gekommen, obwohl er sich zu einem guten Teil in seiner Arbeit auf Hugos *Ep. de Beatae Mariae Virginitate* stützt. Auch sonst vermißt man eine Menge Literatur, die zur Ehelehre einschlägig gewesen wäre.

3.) Allard stellt mit Recht eine gewisse Verlegenheit Hugos in seiner Ehelehre heraus: Die Ehe als Konsens ist für Hugo Liebesbund und Gleichbild der mystischen Einheit Gott–Seele. Damit ist ihre Sakramentalität bereits erfüllt. Sie ist aber als *officium* auch *copula,* und hier setzt die Widersprüchlichkeit ein. Denn in der *copula* sieht Hugo ganz konkret die Christus-Kirche-Abbildlichkeit verwirklicht, aber zugleich auch die Konkupiszenz anwesend, die nach augustinisch-mittelalterlicher Theologie seit dem Sündenfall die menschliche Geschlechtlichkeit befleckt. Hier wäre nun der Punkt gewesen, zu zeigen, wie Hugo einerseits die zeitgebundene Eheauffassung des Mittelalters überwindet und mit seiner Liebestheologie der Ehe weit in die Zukunft weist, wie er aber andererseits immer wieder der Konkupiszenzlehre seinen Tribut zollen muß, was in seine Ehelehre eine gewisse Uneinheitlichkeit bringt. Aber dazu fehlt es dem Verfasser an dogmengeschichtlicher Umsicht und an Interpretationsvermögen. Sonst hätte er sehen müssen, daß es unter den gegebenen Umständen gar nicht zu verwundern ist, wenn sich bei Hugo einmal eine Überwindung der Konkupiszenzauffassung durch die personale und sakramentale Liebe der Gatten ankündigt und so die Leibeseinheit in die Liebeseinheit integriert wird (z. B. *Ep. de BMV* PL 176, 871 f) und gleich darauf doch wieder von Konkupiszenz die Rede sein kann. Hugo will sagen: Die sakramentale und personale Liebe ist das *„remedium"* der Konkupiszenz. Wo sie fehlt, ist die Gefahr des Abfalls (auch innerehelich!) gegeben. Wo sie aber als gnadenhaftes Geschenk voll aufgegriffen wird, da verringert sie die Konkupiszenz, da ist eine Annäherung an dasjenige möglich, was die mittelalterlichen Theologen mit ihren Darstellungen der „Paradiesesehe" meinten, die nichts anderes sind als der Entwurf einer heilen menschlichen Geschlechtlichkeit.

Das Büchlein von Allard bringt nichts über Hugo, was man noch nicht wußte, und verwirrt nur, was man schon wußte. Es hat nicht die Kraft, Hugo in seinem geistesgeschichtlichen Zusam-

menhang zu sehen. Denn schließlich ist Hugo neben Richard von St. Viktor für den göttlichen wie den menschlichen Bereich der Liebestheologe, soweit mir bekannt, der einzige, der nicht den ehelichen Zeugungsakt gegenüber der Ehe Marias und der Empfängnis Jesu in ungebührlicher Weise herabwürdigt, sondern zwischen beidem eine Analogie aufzeigt, die in der Kraft der Liebe gelegen ist. Möge Hugo künftig bessere Interpreten finden, denn er hat es verdient.

München. Elisabeth Gössmann.

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

Spätestens seit dem Erscheinen des Evangelischen Soziallexikons (1954) muß die einfache Gegenüberstellung von katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik als überholt gelten. Nach dem Zweiten Weltkrieg mehrten sich im evangelischen Raum, sowohl in Deutschland als auch auf internationaler Ebene, die Bestrebungen, das von der Situation geforderte soziale Engagement der Christen umfassender zu begründen und von der Sozialethik zu einer Soziallehre vorzudringen. Damit rücken notwendig die Fragen nach dem Verhältnis von Person und Gemeinschaft, nach der Mitte zwischen Individualismus und Kollektivismus, nach den gesellschaftlichen Institutionen und dem Recht sowie deren Zusammenhang mit der Solidarität und Liebe stärker in den Vordergrund. In dem vorliegenden Buch gibt der bekannte Gesellschaftswissenschaftler, der sich dieser Problemstellung schon seit langem besonders verpflichtet weiß, eine Antwort in evangelischer Sicht. „Sozialethik ist... nur möglich, wenn das wahre Verhältnis von Mensch und Mitmensch allen faktischen gesellschaftlichen Ordnungen gegenübergestellt wird, wenn eine Aussage über die Bestimmung des Menschen zum verantwortlichen Mit-Sein mit den Anderen gewagt wird" (57). Es geht Wendland um das „wahre Sein" und deshalb um „ontologisch-ethische (und in diesem Doppelsinn ‚naturrechtliche') Aussagen", die freilich auf „den geschichtlichen Menschen der Gesellschaft von heute und morgen" bezogen sein müssen (ebd.).

Bemerkenswert ist der konkrete Ansatz Wendlands: „Die evangelische Sozialanschauung hat ihren Ursprung und ihre Voraussetzung in der Kirche" (9). In der Kirche erfährt sich der Christ zugleich als ein einzelner, als der von Gott durch das Evangelium Berufene, und als Glied am Leibe Christi, als Mit-Bruder in der Gemeinschaft und der Einheit mit den anderen Christen. Diese Verankerung jenseits von Kollektivismus und Individualismus wirkt sich notwendig auch auf das Verhältnis des Christen zur „weltlichen" Gesellschaft aus (10). Denn die eschatologische Freiheit von der Welt, die dem Christen in der Kirche eigentümlich ist, ermöglicht erst seine Freiheit innerhalb der Welt und sein Freisein für die Welt (13). Das Feld der Bewährung der christlichen Freiheit, ebenso der christlichen Liebe als Dienst, ist die menschliche Person mit ihrer sozialen und politischen Freiheit in Gesellschaft und Staat. Das heißt: Freiheit und Liebe sind gegen Unterdrückung und Entwertung nur geschützt, wenn sie letztlich in Gott begründet sind. Insofern leistet die Kirche einen unersetzbaren Dienst an der menschlichen Gesellschaft. Vielleicht verdeckt der konkrete Ansatz manche Fragen, die sich aufdrängen. Müßte nicht die transzendente Bestimmung jedes Menschen, auch des Nicht-Christen, deutlicher abgehoben werden von ihrer heilsgeschichtlichen Verwirklichung durch und in der Kirche (16;59)? Und enthält die Kirche, die gewiß vor und über den „Sozialphilosophien" steht, als Gemeinschaft von Menschen mit dem Mensch gewordenen Wort nicht bereits sozialontologische Wahrheiten, die jene Abgrenzung gegen Kollektivismus und Individualismus ermöglichen und beispielsweise der vom Verf. zurückgewiesenen falschen Ausdeutung neutestamentlicher Bilder und Begriffe (10 f) wehren?

Die grundsätzlichen Ausführungen über die Person, über die Gemeinschaft als sittliche Ordnung, über Person und Organisation, über die Prozesse der Personalisierung und der sozialen Organisierung, über die Partnerschaft „in der Distanz" sind ganz hineingestellt in die Entwicklung der modernen Gesellschaft. In diesem aktuellen Zuschnitt liegt ein besonderer Vorzug des Buches. Zusammenfassend werden als Grundbestimmungen der christlichen Humanität behandelt: Mensch und Mitmensch, die institutionelle Vermittlung und die Liebe, das Recht, welches mit uns geboren wird, Recht und Liebe, die Herrschaft Christi über Person und Gesellschaft.

Dankenswerterweise sind im Anhang (109–215) die wichtigen gesellschaftspolitischen Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Weltkirchenkonferenzen zu sozialen und politischen Fragen der Gegenwart zusammengestellt. Wie der Verf. betont, veranschaulichen sie dieselbe diakonische Grundhaltung, die seine eigene Darlegung bestimmte.

Münster. A. Rauscher.

Hoefnagels, Harry: **Kirche in veränderter Welt.** Essen: Hans Driewer Verlag 1964. 111 S.; Paperback-Ausgabe DM 5,60.

Um mit der Kritik zu beginnen: Verfasser macht sich gleich zu Anfang (8) einer methodischen Unsauberkeit schuldig, wenn er bemerkt, daß er „jedes philosophische *a-priori* zu vermeiden trachtet", und als Beleg für diese Behauptung dann im gleichen Atemzug die Tatsache anführt, „daß einige Aussagen nicht mit den üblichen philosophischen Ansichten übereinstimmen". Auch den Ausdruck „katholische Religionssoziologie" hört man hier aus methodologischen Gründen nicht gern.

Daneben sind einige ungeschützte Behauptungen zu vermerken wie etwa die (9), wonach das Verhältnis von Religion und Gesellschaft in einer dynamischen Gesellschaft nicht nach abstrakten Prinzipien bestimmt werden könne, oder jene (21), wonach die Kollektivauffassungen über die Verteilung von Rechten und Pflichten sich nicht auf religiöse Einflüsse zurückführen ließen. In dieser Ausschließlichkeit dürfte der Satz wohl kaum haltbar sein. Was heißt in diesem Zusammenhang „eigene Kräfte der Gesellschaft"? (22) Es ließen sich noch einige andere Fragen stellen.

Davon abgesehen haben wir es bei dem vorliegenden schmalen Bändchen jedoch mit einem gestrafften Kompendium der Kirchen- und Religionssoziologie zu tun, das man sich in den Händen möglichst vieler Theologen wünschen möchte. Es wird vermutlich noch einige Zeit dauern, bis der vorrangig „ekklesiologisch" denkende Theologe den soziologischen Aspekt der Kirche besser zu würdigen lernt. Über ein gewisses Interesse der Pastoral an Vorfragen der Kirchen- und Religionssoziologie (Soziographie der Pfarrei) sind wir für einen breiteren Raum der Theologie noch kaum hinaus.

Vieles wird den ausschließlich theologisch geschulten Leser möglicherweise schockieren, so etwa, was der Verfasser zu den Versuchen bemerkt, die Kirche „auf das (angeblich; Verf.) Wesentliche" zurückzuführen. Damit wird der soziale Charakter der Kirche und der Religion verkannt. Man kann die Religion nicht „entsoziologisieren", ebensowenig wie man sie „entmythologisieren" kann. Man kann nur „transsoziologisieren", ebenso wie jeder Versuch einer „Entmythologisierung" doch immer nur eine „Transmythologisierung" hervorbringen kann; denn wer heute zu „entmythologisieren" sucht, tut es notwendigerweise unter dem Einfluß der „Mythen", denen seine eigene Zeit unterliegt, nämlich unter dem Einfluß der Mythen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Sehr begrüßenswert ist die Warnung vor einer Herabsetzung des sog. „Milieuchristentums", das einer angeblich „authentischen" Religiosität entgegengesetzt wird. Beide müssen einander in keiner Weise widersprechen. Ohne eine gewisse „Anpassung" an Kollektivnormen wäre gesellschaftliche und daher auch religiöse „Ordnung" gar nicht denkbar. Von diesem Gedanken her muß Non-Konformismus „als Prinzip" notwendigerweise zerstörerisch wirken, desintegrierend, während andererseits „Konformismus" eine kluge und behutsame Evolution keineswegs auszuschließen braucht. Auch der Begriff der „Mündigkeit" ist aus dieser Sicht immer wieder neu zu reflektieren.

Die vom Verfasser passim ins Spiel gebrachte historisch-soziologische Betrachtung schützt ihn vor jener „Intoleranz" der Vergangenheit gegenüber, die leider so oft das Pendant zu einer Idealisierung der Gegenwart bildet. Nach Ansicht des Verfassers hatte die Vergangenheit mit ihrer Intoleranz Andersgläubigen gegenüber vielleicht mehr Verständnis für den sozialen Charakter der Religion als die Gegenwart, die gerade im religiösen Bereich noch nicht ganz über den Individualismus hinaus ist, so sehr sie diesen mit dem Begriff des „Personalen" zu überdecken sucht. Wer Hoefnagels kennt, weiß, daß er alles andere als ein „Traditionalist" abgestandener Art ist. Um so bemerkenswerter sind die Umsicht und die Vorsicht, mit denen er vor einer unerleuchteten modernen Bilderstürmerei warnt, wenn er seine Betrachtungen mit den Worten schließt: „Eine gewisse Zurückhaltung bei der Entwicklung neuer religiöser Formen ist notwendig, weil es dem Menschen wichtiger sein muß, das wesentliche religiöse Erbgut unangetastet zu erhalten, als noch so große Fortschritte in der sozialen Gestaltung der Kirche zu erreichen" (110).

Münster. Wilhelm Weber.

Vranckx, Luc: **Soziologie der Seelsorge.** (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung der Christen, Bd 4) Limburg: Lahn-Verlag 1965. 174 S.; DM 14,80.

Verfasser versucht, unter Zuhilfenahme der zentralen Begriffspaare „Funktion – Struktur" bzw. „funktionell – struktural" mit ihren verschiedenen Varianten wie persönlich – sachlich, organisch – organisatorisch, biotisch – struktural usw. die Spannung zwischen Statik und Dynamik im Bereich des Gesellschaftlichen in den Griff zu bekommen, um die so gewonnenen Erkenntnisse für eine zeit- und personnahe Seelsorge fruchtbar zu machen.

Der Befund: Das Strukturale, Sachliche, Organisatorische, die „sekundären Systeme" nehmen zwangsläufig immer stärker zu. An einem bestimmten Sättigungspunkt bricht das Verlangen des Menschen nach primären, funktionellen, biotischen, auf Sympathie (bzw. Antipathie) beruhenden Beziehungen mit elementarer Gewalt durch. Es entsteht die Spannung zwischen Funktion und Struktur, die eine dialektische Zwei-Einheit bilden. Es kommt zur „sozialen Erosion", indem der biotische Unterbau dem strukturalen Oberbau nicht mehr entspricht. Die Struktur wird zur leeren Hülse, wenn sie nicht angepaßt wird. Der Hang zum Strukturalen ist typisches Kennzeichen der „Bürgerlichkeit", während der Arbeiter vorwiegend funktionell, biotisch empfindet. Das Strukturalkirchliche liegt daher dem Bürgertum mehr, während es dem Arbeiter weitgehend fremd bleibt. Echte Religiosität findet sich oft eher in funktionell-religiösem Empfinden als in struktural-kirchlichem „Verhalten". Charisma und Amt (Hierarchie) sind die theologischen Varianten des dargestellten Spannungsverhältnisses.

Ohne die Notwendigkeit von sozialen Strukturen in Frage zu stellen, sollte nach Ansicht des Verfassers das Funktionell-biotische in der Seelsorge stärker zum Tragen kommen. Das müßte geschehen durch persönliche Kontakte von Mensch zu Mensch, über die Familie, die par excellence biotisch-funktionell existiert, über die (erneuerte) Nachbarschaft, die teilweise die Funktionen der untergegangenen Großfamilie zu erfüllen hätte, und über die Pfarrei, die sich stärker auf diese biotisch-funktionellen Zellen in ihrem Verbande zu stützen hätte. Die allgemeine Organisationsmüdigkeit im Verbandskatholizismus wäre aus den entwickelten Ansatzpunkten heraus neu zu überdenken, vor allem aber die Seelsorge am Jugendlichen, der von Natur aus, heute mehr als früher, biotisch-funktionell empfindet (Jugendbanden, kleine Intimgruppen usw.).

Das sind in wenigen Strichen die Grundideen der vorliegenden Studie. Der Seelsorger kann aus ihnen viele wertvolle Anregungen schöpfen. Der einleitende, mehr begriffliche Teil ist zu weitschweifig und leidet an unnötigen Wiederholungen. Er könnte manchen Leser und gerade diejenigen, an die sich die Studie wendet, nämlich die Seelsorger, vorzeitig ermüden und erst gar nicht zum eigentlichen Anliegen vordringen lassen. Man wird ferner den Eindruck nicht ganz los, als ob ein Autodidakt am Werke gewesen wäre, allerdings ein intelligenter.

Münster. Wilhelm Weber.

Strigl, Richard A.: **Die Vicaria Perpetua als Ersatzform der Kanonischen Pfarrei.** (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung 19. Bd) München: Max Hueber Verlag 1964. XVI, 90 S.; br. DM 12,–.

Nach can. 216 § 1 CIC soll jede Diözese in verschiedene Sprengel aufgeteilt werden, die jeweils eine eigene Kirche besitzen, einen Kreis von Gläubigen umfassen und einem Seelsorger zur Leitung anvertraut sind. Obwohl gemäß can. 216 § 3 diese Diözesansprengel Pfarreien sind, werden sie an anderer Stelle auch mit anderen Namen belegt; so ist z. B. in can. 1427 § 1 von der *vicaria perpetua* die Rede.

In welcher Weise sich diese von der Pfarrei unterscheidet, dieser Frage geht R. A. Strigl in der vorliegenden Arbeit nach, seiner Dissertation zur Erlangung des Lizentiatengrades am kanonistischen Institut der Universität München.

Nach einer kurzen Einleitung, in der die Frage nach der *vicaria perpetua* als Ersatzform einer kanonischen Pfarrei erläutert wird, gibt der Verfasser im ersten Abschnitt einen geschichtlichen Überblick über das Verhältnis zwischen Pfarrei und Vikarie im gemeinen Recht. Danach galt früher als Hauptprinzip die Erhaltung des Kirchengutes, und nur *urgens necessitas* und *evidens utilitas* berechtigten zur Änderung der Verhältnisse, wobei sich die Gewohnheit bildete, nicht neue Pfarreien zu gründen, sondern minderberechtigte Filialgemeinden mit eigenem Seelsorger einzurichten, die aber im Verband der eigentlichen Pfarrei blieben. Die grundlegende Bestimmung enthält das *Caput „Ad Audientiam"* Papst Alexanders III., nach dem als kanonische Gründe für eine Pfarrteilung nur weite Entfernung von der Pfarrkirche und die Schwierigkeit des Weges anerkannt wurden (vgl. S. 7). Das Konzil von Trient rückte zwar wieder den Gedanken der *salus animarum* in den Mittelpunkt, aber es schuf keine vollständig neue Ordnung bezüglich der Pfarrteilung, wenn die Bischöfe auch größere Vollmachten in diesem Punkte erhielten. Eine Pfarrabteilung wurde aber stets als letzte Lösung angesehen, die Anstellung von Koadjutoren war zunächst vorzuziehen. Maßgebend für eine Pfarrteilung blieben weiterhin die kanonischen Gründe. Erst seit der Wende des 19. zum 20. Jahrhunderts setzte sich die Auffassung durch, daß die übergroße Seelenzahl ebenfalls ausschlaggebend sein könne (S. 21), doch muß stets die *dos* sichergestellt sein, was aber nicht nur durch Teilung des bestehenden Pfarrvermögens geschehen kann, sondern auf jede nur mögliche Weise der Ausstattung einer Pfarrei mit den nötigen Temporalien. Mit einer Darstellung über die partikularrechtliche Entwicklung in Deutschland vornehmlich im 19. Jahrhundert auf Grund der veränderten Vermögensverhältnisse nach der Säkularisation und des schnellen Anwachsens der Städte schließt der geschichtliche Teil der Arbeit. Durch die Säkularisation des Kirchengutes waren in Deutschland viele Pfarreien nicht mehr in der Lage, ihre eigenen Bedürfnisse genügend zu befriedigen, geschweige denn, daß man ihnen noch Vermögensteile für eine Neugründung hätte entziehen können; auch andere Vermögen zur Dotierung einer neuen Pfarrei standen nicht zur Verfügung. So waren die Bischöfe gezwungen, nach Ersatzformen für die Pfarrei zu suchen, wenn mit der Errichtung neuer Seelsorgstellen nicht länger gewartet werden konnte. Dabei kam es zu verschiedenen Formen, die jeweils in der Selbständigkeit des Seelsorgers, dessen Rechten und Pflichten differieren, aber trotz der bestehenden Unterschiede mit dem Sammelbegriff der ständigen Vikarie bezeichnet werden können, einer Organisationsform, die schließlich auch in römischen Erlassen Anerkennung findet und in den CIC aufgenommen wird.

Der zweite, systematische Teil der Arbeit umfaßt drei Abschnitte, die Darstellung der *vicaria perpetua* im Codex Iuris Canonici, im Lichte des Staatskirchenrechts und der pfarrlichen Ersatzformen in den deutschen Diözesen. Im ersten Abschnitt kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die *vicaria perpetua* schon die volle Wirksamkeit einer kanonischen Pfarrei entfalten kann, obwohl sie noch die Merkmale des Nicht-Endgültigen an sich trägt; die Inhaber einer ständigen Vikarie haben dieselben Rechte und Pflichten wie die kanonischen Pfarrer, nur sind sie amovibel. Die ständigen Vikarien können laut Reichskonkordat Art. 10, das ergibt sich aus den Ausführungen des 2. Abschnittes, von der Kirche frei errichtet werden, falls dafür Aufwendungen aus Staatsmitteln nicht beansprucht werden. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges werden diese Aufwendungen aber nicht mehr für jede Seelsorgstelle errechnet und ausgezahlt, sondern pauschal an die kirchliche Finanzverwaltung überwiesen (S. 72), so daß sich aus dieser neuen Rechtslage Änderungen ergeben könnten, die der Verfasser leider nicht aufzeigt. Schließlich wird im 3. Abschnitt die Vielfalt der Ersatzformen in den deutschen Diözesen und die uneinheitliche Rechtslage beschrieben. In diesem Zusammenhang plädiert der Verfasser für eine möglichst weitgehende Vereinheitlichung des deutschen Partikularrechts.

Die Unterscheidung zwischen Pfarrei und ständiger Vikarie, über deren Berechtigung man heute streiten kann, da die Vikarie doch alle Merkmale einer Pfarrei an sich trägt, dürfte wohl der angekündigten Reform des Benefizialwesens und der Rechtsstellung des Pfarrers bezüglich der Inamovibilität zum Opfer fallen (vgl. Konzilsdekret über den Dienst und das Leben der Priester Nr. 20 und über die Hirtenaufgabe der Bischöfe Nr. 31). Des ungeachtet dürfte die mit großem Fleiß erstellte Arbeit ihren Wert behalten als Aufarbeitung einer zu reformierenden Rechtslage.

Münster. W. Astrath.

Michonneau, Georges — **Varillon,** Francois: **Die ungenutzte Chance.** Von der Praxis des Predigens. Stuttgart: Schwabenverlag 1965. 280 S.; DM 19,80.

Über das, was wir meinen, wenn wir vom Worte Gottes und seiner Verkündigung sprechen, ist bei uns in den letzten Jahren viel nachgedacht und geschrieben worden. Vor allem hat nun auch das II. Vatikanische Konzil in unüberhörbarer Weise die durch nichts zu ersetzende Lebensfunktion des Wortes Gottes im Leben des Gottesvolkes wie in dem des einzelnen Christen herausgestellt. Es sei hier nur auf die Aussagen in der Liturgie- wie auf die in der Offenbarungskonstitution hingewiesen. Was nunmehr besonders not tut, ist die Umsetzung jener bedeutsamen theologischen Aussagen in den „grauen Alltag" unseres Lebens, und das heißt hier: die Umsetzung in den Alltag unserer Verkündigung, unserer Predigt.

Es ist keine Frage, daß G. Michonneau und F. Varillon mit ihrem hier in deutscher Übersetzung vorliegenden Buch „Die unge-

nutzte Chance" dieser „Praxis des Predigens", wie es auch im Untertitel heißt, dienen wollen. Michonneau legt im ersten Teil des Buches aus seiner langjährigen Erfahrung „Gedanken eines Pfarrers über die Predigt" vor. Aus allen fünf Kapiteln dieses ersten Teiles spricht die ganze Zuwendung eines priesterlichen Lebens einerseits zur aufgetragenen Botschaft des Evangeliums und andererseits zu den Menschen, die diese Botschaft erreichen soll. Dies gilt uneingeschränkt. Man wird also, will man den hier vorgetragenen Gedanken kein Unrecht tun, sich hüten müssen, allzu schnell systematische Erwartungen an sie heranzutragen, weil sie hier nicht erfüllt werden und auch nicht erfüllt werden sollen. Ein Pfarrer in Frankreich hat sich einfach sein Leben lang in den verschiedensten Pfarreien und besonders auch in solchen des Arbeitermilieus Mühe gemacht mit seiner Predigt und hat sich Gedanken gemacht über das, was er tat, als er die Predigt vorbereitete und hielt. Das Ergebnis von alldem legt er vor in der Hoffnung, jenen, denen gleich ihm der „Dienst am Wort" aufgetragen ist, Mut zu machen in diesem oft so mühsamen und erfolglos scheinenden Dienst, und ihnen Hilfen geben zu können aus den Erfahrungen, die er selbst gesammelt hat und vor uns ausbreitet.

Ob solcherlei Erfahrungen allerdings das mit ihrer Mitteilung beabsichtigte Ziel erreichen können, ob wir uns als Prediger mit unseren Gemeinden in ihnen wiederfinden, uns mit ihnen identifizieren und entsprechend aus ihnen lernen können, muß man bezweifeln. Dies freilich kann nicht nur deshalb bezweifelt werden, weil es sich eben um die Erfahrungen eines französischen Pfarrers mit seinen französischen Gemeinden handelt, sondern hat seinen Grund vor allem darin, daß sowohl die negativen Erfahrungen als auch die positiven Hinweise viel zu allgemein formuliert sind, sich oft auch, stellt man sie nebeneinander, gegenseitig aufheben. Was soll man z. B. sagen, wenn einerseits behauptet wird, heute würde – im Unterschied zu früheren Zeiten – „in vielen Pfarreien das Predigtamt mit großem Ernst verwaltet" (S. 22), wenn es dann aber eine Seite weiter heißt, wir müßten feststellen, „daß in der Mehrzahl der Fälle das Wort Gottes wenig, gar nicht oder nur schlecht verkündet wird"?! Was soll man sagen, wenn von der Predigt des Pfarrers verlangt wird, daß er nicht auswählen darf, was ihm besonders liegt (S. 90), und dann ein paar Seiten später, daß er ruhig seine Lieblingsgedanken vorführen soll (S. 94)? Versteht man besser, was eine Pfarrpredigt ist, wenn man folgendes gelesen hat: „Das Typische der Pfarrpredigt, was sie von allen anderen Predigtarten – Fastenpredigten, Predigtreihen, Einkehrtagen – unterscheidet, besteht darin, daß es eine umfassende, eine ganzheitliche Predigttätigkeit ist" (S. 90)? Dabei ist dann etwas später doch wohl gemeint, daß auch die Fastenpredigten durchaus „Pfarrpredigten" sein können (vgl. S. 118).

Dies sind, wie gesagt, nur einige Beispiele, die leicht um viele **weitere vermehrt werden könnten. Vieles von dem, was Michonneau an den französischen Predigten und Predigern kritisiert, trifft sicherlich auch für unsere deutschen Verhältnisse zu.** Dabei muß man aber doch wohl viel stärker, als es der Verfasser tut, zunächst den guten Willen der Prediger voraussetzen. Es wird jedenfalls nicht nur deshalb schlecht gepredigt, weil die Prediger zu oberflächlich sind und zu wenig Mühe und Arbeit auf ihre Predigt verwenden, als vielmehr, weil sie es einfach weithin nicht besser und nicht anders können. Letzteres hat vielerlei Gründe, die hier im einzelnen nicht zu erörtern sind. Die permanente Klage um die schlechten Predigten, so berechtigt sie sein mag, wird langsam langweilig und hilft vor allem niemandem. Was dringend nötig ist, ist konkrete Hilfeleistung für die Prediger. Konkret muß die Hilfe sein, weil Allgemeinplätze da nicht viel weiter helfen. Schade: Michonneau wollte sicher Hilfe leisten; weil er aber zu wenig über das konkrete Detail der heutigen Predigt spricht, kommt für uns – um diesen bei uns in Predigerkreisen gebräuchlichen Ausdruck hier zu zitieren – „wenig dabei heraus", können wir wenig davon „mitnehmen" (vgl. Michonneau S. 79).

Der zweite Teil des Buches stammt aus der Feder des Jesuiten Francois Varillon. Selbst ein bekannter Prediger, geht es ihm weniger darum, seine Erfahrungen mitzuteilen. Was er vorlegt, sind „Betrachtungen über das Predigen", wie der von ihm gestaltete Teil des Buches heißt. Eigentlich und genauer müßte es aber wohl heißen „Betrachtungen über den Prediger", weil es in den einzelnen Abschnitten zentral um dessen Person geht, um sein redliches intellektuelles Bemühen, um seine Heiligkeit, um sein Gebet. Besonders stark scheint mir das Kapitel über die „Bilder und Symbole" zu sein, wenn etwa darauf hingewiesen wird, daß es keine rechte Unterweisung ohne den Gebrauch von Bildern geben kann, daß aber auf der anderen Seite die benutzten Bilder genau auf ihre Brauchbarkeit kontrolliert werden müssen (S. 263). Oder wenn im Hinblick auf die Bilder und Symbole der biblischen Botschaft gesagt wird, daß es sich auch heute in unserer naturwissenschaftlichen Welt nicht darum handeln kann, diese Bilder und Symbole zu verwerfen, sondern daß wir sie erklären, zu ihnen hinführen müssen, auch wenn die Erfüllung dieser Aufgabe heute schwerer ist als zu anderen Zeiten. Diesen zweiten Teil des Buches muß man, wie er auch gemeint ist, langsam betrachtend lesen. An dem entworfenen Bild des Predigers wird sich jeder messen können, wird sicher auch feststellen, wie wenig wir oft genug diesem Bild entsprechen. Und wenn wir ehrlich genug sind, wird jeder Prediger für sich und jeder auf seine Weise die ihm gemäßen Folgerungen daraus zu ziehen haben. Insofern ist dieser zweite Teil nützlich, wie jede neue Gewissenserforschung „nützlich" ist.

Das Buch ist in der französischen Originalausgabe 1963 in Paris erschienen, 1965 dann in deutscher Übersetzung in Stuttgart herausgekommen. Im Januar 1959 hatte der Papst das Konzil angekündigt, im Oktober 1962 wurde das Konzil eröffnet, Ende 1963 fand die Schlußabstimmung über die Liturgiekonstitution statt. Wenn dennoch im ganzen Buch mit keinem einzigen Wort vom Konzil die Rede ist, weder von seiner Ankündigung noch auch von dem, was sich ein um die Predigt Besorgter gerade in seiner Frage vom Konzil erwartet, stimmt das einen schon traurig. Der Schluß liegt nahe, daß die Manuskripte des Buches schon aus der Zeit vor 1959 stammen, also auch „Konservenkost" sind, wie Michonneau die Predigtbücher nennt (S. 32). Spätestens der deutsche Verlag hätte wohl die Verfasser bitten müssen, ihre Entwürfe unter dem Aspekt des Konzils noch einmal durchzuarbeiten.

Die deutsche Übersetzung ist zweifellos nicht besonders gut geraten. Das kann man sagen, auch wenn der Originaltext dem Rezensenten nicht vorliegt. Es fängt schon an beim Titel. Aus dem „Propos sur la Prédication" ist „Die ungenutzte Chance" geworden, ganz abgesehen davon, daß der Titel auch sachlich einfach falsch ist. Man könnte uns Predigern vielleicht vorwerfen, daß wir die uns mit der Predigt gegebene Chance nicht genug oder schlecht und nicht gekonnt nutzen, aber man kann nicht sagen, daß wir sie schlechthin „ungenutzt" lassen. Um aber noch einige weitere Beispiele für die mangelhafte Übersetzung zu geben, vgl. „Zuhörerschaften" (S. 22), „Kanzelberedsamkeit" (S. 41), „christusförmig machender Lebenssaft" (S. 43), „es kommt mich schwer an" (S. 57), „Aspekt des ‚Standes der Predigt-Gnade'" (S. 58), „echte seelsorgliche Durchdrungenheit" (S. 87) usw. Dabei kann wohl angenommen werden, daß die französische Vorlage es dem Übersetzer auch nicht gerade leicht gemacht hat; doch hätte er wissen müssen, daß Wendungen wie z. B. die von den „gefährlichen Riffen, an denen unser armes Predigerschifflein scheitern und versinken kann" (S. 108) oder jene andere, die davon spricht, daß „die Seele eines Predigers geschmiedet wird" (S. 147), für unsere Ohren ziemlich unerträglich klingen. Das gleiche gilt für die sich durch den ganzen ersten Teil hindurchziehenden konjunktivischen Imperative: „vergessen wir doch nicht", „vermeiden wir daher", „geben wir doch nicht die Hoffnung auf", usw.... Man fühlt sich unwillkürlich an einen bestimmten älteren Predigtstil erinnert, bei dem in ähnlichen Formulierungen der letzte Teil der Predigt (Anwendung) eingeleitet zu werden pflegte. In einem Buch, in dem es über die Predigt heute geht und das sich so stark zum Anwalt der Sprache des heutigen Menschen in der Predigt macht, müssen die sprachlichen Schwächen besonders deutlich genannt werden. Überhaupt entsteht beim Lesen des ersten Teils des Buches der Eindruck, als handle es sich dabei ursprünglich um Vorträge, die vor einem Kreis von Priestern gehalten und dann einfach ohne Überarbeitung gedruckt wurden. Das zeigt sich z. B. an der häufigen direkten Anrede des Lesers, die dann auch im Satz des Buches ihren entsprechenden Ausdruck fand (z. B. S. 92: „Sagen S i e ... den jungen Leuten ... "). Daß Übersetzer und Verlag gut daran getan hätten, der Zeichensetzung mehr Beachtung zu schenken, sei nur am Rande vermerkt.

„Die ungenutzte Chance" heißt das hier besprochene Buch. Daß es diesen falschen Titel trägt, geht nicht zu Lasten der Verfasser. Doch kann man wohl mit Recht den Verlag fragen, ob nicht mit der Übersetzung und Herausgabe der „ungenutzten Chance" im wesentlichen eine Chance mehr ungenutzt blieb, jene nämlich, den Predigern im deutschen Sprachraum eine wirkliche und konkrete Hilfe anzubieten.

Paderborn. Paul Bormann.

Vogel, Cyrille: **Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge.** (Biblioteca degli „Studi Medievali", Bd I) Spoleto: Centro Italiano di studi sull' alto medioevo o. J. (1966). XXV, 365 S.

Der bekannte Straßburger Kirchenhistoriker, dem die Liturgiewissenschaft die mustergültige Edition (zusammen mit R. Elze) des römisch-germanischen Pontifikales des 10. Jh. verdankt (vgl. ThR 61 [1965] 261–263), ist zu bescheiden, wenn er als Zweck

seiner Arbeit angibt, den Mediävisten, deren Abneigung gegenüber den Quellen der Liturgie er mit M. Andrieu beklagt und deren Verlegenheit, sich in einem angeblich klerikalen Fachgebiet zu orientieren, er feststellt (S. X), „eine erste Orientierung über die literarischen Quellen" der Liturgie des Okzidents zu liefern (S. 1). Denn auch der Liturgiewissenschaftler vom Fach wird im Gegensatz zur Meinung des Autors (S. 1) nicht selten manche Auskunft finden, „die ihm nicht schon vertraut" war, wenn er auch vielleicht „leicht Lücken entdecken wird".

Aufbauend auf den bisherigen Repertorien und Editionen liturgischer Handschriften (man vermißt auf S. XI übrigens Alban Dold und seine Pionierarbeit) stellt der Vf. in seinem Werk (einschließlich der Nachträge S. 341–352) zunächst einleitend vor: Handbücher und Periodica (7–9; 341); literarische Quellen (10–19; 342; unter den einschlägigen Repertorien fehlt das ausführlichste: Ph. Oppenheim, Introductio historica in litteras liturgicas, Turin ² 1945); eine Auswahl von Hilfsmitteln für die monumentalen Quellen: Kirchenbau, Kunst, Inschriften (19; 342 f; ich vermisse besonders P. Testini, Archeologia cristiana, Rom-Paris 1958; A. Khatchatrian, Les baptistères paléochrétiens: Plans, notices et bibliographie, Paris 1962). Sodann werden registriert: die (fast sämtlich verlorenen) liturgischen Bücher bis auf Gregor I., insbesondere das (erhaltene) sogenannte Leonianum (20–42; 343–345) und die römisch-fränkischen Sakramente zwischen Gregor I. und Gregor VII. (43–89; 347 f); die Edition des Sakramentars von Jena durch K. Gamber, TV 52, Beuron 1962 fehlt; die S. 347 angekündigte These, wonach das Supplement zum Gregorianum-Hadrianum nicht auf Alkuin, sondern auf Benedikt von Aniane zurückgeht, ist inzwischen erschienen: J. Deshusses: ALW 9,1 (1965) 58–71. Es folgen die sogenannten gallikanischen Sakramentare (90–92); es fehlen, ebenso S. 229 f, nicht dagegen S. 302, die Editionen des Sacramentarium Bergamense durch A. Paredi, Bergamo 1962 und des irischen Palimpsestsakramentars (im Clm 14 429) von A. Dold-L. Eizenhöfer, TA 53/54, Beuron 1964 sowie das Repertorium von R. Amiet, La tradition manuscrit du missel ambrosien: Scriptor 14 (1960) 16–60. Am Schluß des ersten Teils bietet der Vf. Tafeln über die Filiation der Sakramentare (93–97; vgl. 348).

Sehr eigenständig (insbesondere zum römisch-germanischen Pontifikale) und wertvoll ist der zweite Teil des Werkes. Er macht mit den Ordines Romani (101–181; 348–350) und den römischen Pontifikalien bis Gregor VII. (182–203; 351) und bis Burckard von Straßburg (204–214) bekannt. Dazu kommen Hinweise auf andere Quellen zum Ritus der Sakramente und Sakramentalien (135–137; 140 f; 152 ff; 160; 165–168), insbesondere die Ritualien (215–233; die Behauptung S. 223, das römische Rituale habe sich in der Neuzeit in Deutschland auf dem Weg über das Rituale von Konstanz (17. Jh.) durchgesetzt, ist irrig). Sehr erwünscht sind die Übersichten S. 165–168 (Krönungsordines), 173–176 (systematische Übersicht), 177–181 (Konkordanzen zu den Editionen Mabillons, Duchesnes und Andrieus), 234 f (Filiation). Die Ausführungen über die nichtrömischen Liturgien des Westens (223–234) wiederholen zum Teil Angaben der S. 90–92.

Der dritte Teil (239–340; 351 f) befaßt sich vorwiegend mit den Lesungen der Messe, insbesondere mit literarischen Zeugnissen (256–261; 352) und den liturgischen Quellen der römischen (279–288; 309–328) und der übrigen westlichen Liturgien (289–309). Dazu kommen Erörterungen über die Liturgiesprache (241–247; 351), die Wechselbeziehung zwischen Rom und dem übrigen Westen (247–252), von denen auch sonst, auch auf Grund eigener Forschungen, mehrfach die Rede ist, die *Lectio continua* (252–256), die Zahl der Lesungen (261–263) und das Kirchenjahr (263–279; 352; Übersichtstafeln 334–340) sowie römische und andere westliche Meßantiphonare (328–333; 352).

Rezensent ist erfreut, daß Vf. sich mit Kunze gegen die leichtfertig von Autor zu Autor weitergeschleppte Pauschalthese einer ursprünglichen *lectio continua* wendet. Die Frage ist gegenwärtig nicht nur historisch interessant, da die Berufung auf die Historie bei der gegenwärtigen Reformarbeit eine bedeutende Rolle spielt. Ähnlich ist es bei der Frage nach der Zahl der Lesungen. Leider hebt der Vf. nicht oder ungenügend hervor, daß drei Lesungen für eine Meßfeier zwar in Afrika und Gallien häufig vorkommen, aber durchaus nicht in jedem Formular, wie für drei gallikanische Lektionare S. 290 f irrig gesagt wird, aber nicht überall die Regel waren, wie Rez. mehr oder weniger im demnächst erscheinenden Artikel *Pericopes* der New Catholic Encyclopedie (Washington) nachweisen wird, ebenso wie alles dafür spricht, daß die römische Liturgie trotz aller Scheinargumente in der Regel nur zwei Meßperikopen gekannt hat; vgl. vorläufig dazu den vom Vf. übersehenen wichtigen Aufsatz von R. Dubois, Hatte die römische Messe je eine dreigliedrige Leseordnung?: HlD 18 (1964) 129–137.

Das gesamte Werk wird aufgeschlossen durch (nicht ganz vollständige) Sach- und Personenregister (355–378) und ein Handschriftenverzeichnis (379–385).

Es ist zu wünschen, daß das ausgezeichnete Hilfsmittel die verdiente Beachtung findet. Jeder Benutzer wird dem Vf. für seine große Mühe, seine Umsicht und reife Kritik Bewunderung und Dank zollen. Es wäre gut, wenn er in eine Neuauflage auch die noch nicht berücksichtigten Gebiete, insbesondere aus dem Stundengebet des Westens, einbeziehen würde. Wenn ein solches Werk seine Aufgabe ganz erfüllen soll, sind ähnlich wie bei Patrologien immer wieder Neuauflagen nötig.

Schon jetzt ist deutlich, daß die beiden ersten Teile, die bereits 1962 und 1963 in den *Studi Medievali* erschienen waren, trotz der Anhänge in der jetzt vorliegenden Ausgabe hier und da nicht mehr ganz „up-to-date" sind. Die Beispiele, die oben angeführt sind, ließen sich leicht vermehren. Z. B. sind von Righettis vierbändiger *Storia liturgica* (S. 7; 90; 92) die Bände I und III in dritter, II und IV in zweiter Auflage erschienen; Jungmanns *Missarum Sollemnia* liegt bereits in 5. Auflage vor; S. 128 A. 47 u ö. fehlen die Editionen S. J. P. van Dijks zum Missale und Brevier, S. 4 und 217 die Forschungen B. Fischers zum *Rituale Romanum*, bes.: TrThZ 70 (1961) 244 ff; 73 (1964) 257–271; S. 151 A. 126 die W. Croces: ZKTh 70 (1948) 257–314 zu den niederen Weihen; S. 218 die von A. Lamotte zum Speyerer Rituale, Speyer 1961. Die Arbeit Ritzers über die Eheschließung (173) ist 1962 in LitQuF gedruckt worden; ebenso der Aufsatz von Metz (173) in EphLit 80 (1966) 265–293.

Bei einer Neuauflage werden sicherlich auch die nicht seltenen Wiederholungen (z. B. 114 vgl. mit 115 A. 22 und 116; 129 f vgl. mit 135 A. 66; 313 f vgl. mit 324 f), Unausgeglichenheiten (z. B. S. 3 A. 3 vgl. mit S. 6 A. 9) und Druckfehler beseitigt werden, von denen hier nur einige der wichtigsten Korrekturen verzeichnet seien: A. G. Martimort (XI); Hürlimann (4 A. 3); Leiturgia (8; 15 A. 35 bis); Vigiliae (8); Bäumer (53 u. A. 171); Bibl. Eph. lit. Rom 1938 (58 A. 184); ed. princeps des Missale 1474 (129 A. 47); Alföldi (137 A. 74); Stenzel (139 A. 78; 141 A. 82); Stommels Arbeit ist zu streichen (147 A. 112), ebenso das erstgenannte Werk Kings (183 A. 191); Ordo I (nicht L), d'Andrieu (169); XII siècle (206 A. 259); Löwenberg (216; 217; 223 A. 293; 368); Bächtold (216 A. 286); Dürig (226); Hefele (227); anafore (231); Botte ... 1963 (² 1966) (242 A. 10); Hippolyte (253 A. 35; 270 A. 85); apôtres ou (nicht: et) les écrits (254 A. 38; 255 A. 39; 257; 258 A. 55); se publicare (255 A. 40); Au IXe s. apparaît (283; Λ (nicht Δ) (vers 740) (324), l'Introit, de l'offertoire et de la communion (329); Hesbert (333 A. 209).

Münster. E. J. Lengeling.

Mainka, Rudolf M.: **Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone.** Geschichte, Kunst und Sinngehalt eines Bildes. (Das große Erbe) Buch-Kunstverlag Ettal 1964. 84 S., 8 Abb. (4 farb.).

Mitropulos, Niketas: **Marienikonen.** (Das große Erbe) Buch-Kunstverlag Ettal 1964. 72 S., 36 farb. Abb.; DM 16,–.

Ikonenreproduktionen als Blattdrucke und in Büchern sind im Augenblick bei einem breiten Publikum geradezu Mode. Würde das bedeuten, daß sie einfach nur zu den gängigen Farbdrucken romantisch-historisierender Provenienz hinzuträten, so wäre das gewiß zu bedauern, da die Ikonenkunst zu den großen und genuin christlichen Schöpfungen gehört. Jede Bemühung, sie ihren Liebhabern und Verehrern theologisch und spiritual tiefer zu erschließen, wie es beispielsweise der Buch-Kunstverlag Ettal tut, ist daher wichtig und zu begrüßen.

In der Reihe „Das große Erbe" gibt R. M. Mainka für die bekannte Dreifaltigkeitsikone Rublevs aus dem frühesten 15. Jh. eine geradezu exemplarische Bildinterpretation unter formalkünstlerischen, ikonographischen und theologischen Aspekten und erschließt dem Gegenwartschristen über einen vordergründigen Lyrismus der Ikonentafel hinaus die eigentliche Bedeutung. Er geht dabei didaktisch klug vor, indem er zunächst kurz die Bedeutung des Trinitätsmysteriums für die christliche Frömmigkeit umreißt und dann über „das Dreifaltigkeitsbild im Laufe der Jahrhunderte" referiert. Dieser Abschnitt mag etwas mager erscheinen, wie schon ein Blick etwa in die zwar neu zu bearbeitende, aber immer noch gut informierende Ikonographie von Karl Künstle (Frbg 1928, I, 221–279) zeigt; doch mag das Angeführte für diesen Zweck immerhin genügen. Zu bemerken wäre, daß die Darstellung der Trinität als dreier menschlicher Gestalten nicht einfach im Westen „seit dem 18. Jh. vollständig verschwand" (S. 16), sondern von Benedikt XIV. durch eine Konstitution vom 1. 10. 1745 ausdrücklich verboten wurde, nachdem schon Lukas von Tuy im 13. Jh. in seiner Schrift gegen die Albigenser die Gefahr des Tritheismus in dieser Darstellungsart vermerkt hatte.

In weiteren Abschnitten berichtet Mainka über Rublev und seine Zeit, die wechselvolle Geschichte der Ikone, die heute in der Tretjakow-Galerie in Moskau hängt, gibt dann eine gut eindrin-

gende künstlerische und ikonographisch-theologische Beschreibung der Tafel, um noch ein Schlußkapitel über die „Botschaft der Dreifaltigkeitsikone" anzufügen, das fromme *puncta meditationis* gibt. Dem Fachkunsthistoriker könnte die Mischung von Bildanalyse und spirituell-pastoraler Diktion gelegentlich leicht unbehaglich sein, doch scheint sie mir in diesem Fall durchaus angemessen, da gerade die Ikone mit Formalkriterien allein nicht zu erschließen ist. Der Band ist sogar ein gutes Schulbeispiel für ähnliche Versuche einer Anleitung zur Bildmeditation.

Das Werk ist sorgfältig gearbeitet und hat gute und präzise Literaturangaben, verarbeitet vor allem auch die sonst schwerer zugängliche russische Literatur. Anzumerken ist, daß die bedeutende und grundlegende Arbeit von W. U. Lasarew (A. Rublev und seine Schule) nicht nur russisch vorliegt (in Bd III der Geschichte der russischen Kunst, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Moskau 1955), sondern auch in deutscher Übersetzung leicht einzusehen ist (Geschichte der russischen Kunst, Bd III, 47–157, Dresden 1959).

Nicht die gleiche befriedigende Geschlossenheit und Qualität erreicht der Band über die Marienikonen des Niketas Mitropulos der gleichen Reihe. Über die Bildauswahl eines solchen Buches läßt sich immer streiten. Da entscheiden persönliche – gelegentlich mehr oder weniger objektiv begründete – Vorlieben, oft auch die Erreichbarkeit klischierfähiger Vorlagen oder auch das Bestreben, sonst seltener Gezeigtes vorzuführen. So stammen weit über die Hälfte der Bilder aus der schönen Sammlung S. Amberger, Kölliken/Schweiz. Viele Bilder hätte man aber in diesem – bewußt und nach dem Titel systematisch gemeinten – Band ohne Schaden zugunsten typischerer fortlassen können: Die Tafeln 22 und 23 sind italienisches Trecento, T. 20 ist venezianisch und dazu recht spät, T. 21 (äthiopische Leinenmalerei) ist schon zu stark Umsetzung eines byzantinischen Vorbildes und außerdem auch kaum eine Platytera (so S. 37). Natürlich hängen alle diese Tafeln mit byzantinischen Anregungen zusammen; aber welches Marienbild des Mittelalters täte das nicht!

Das Einleitungskapitel „über den christlichen Bilderkult" ist etwas global, z. T. auch unrichtig. Die generelle jüdische Bildfeindlichkeit sollte man nach den bisher erschienenen 11 Bänden von E. R. Goodenough (Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, New York 1953–64) nicht mehr behaupten. Das 2. Kapitel über das Marienleben bietet natürlich nichts Neues und wäre wohl ganz zu entbehren, da ja jeder die in den Bildern dargestellten Szenen auf den ersten Blick erkennt. Ein einfacher Schriftverweis bei den jeweiligen Bildbeschreibungen hätte auch genügt. Die dortige Wertung der „antiochenischen Theologenschule, gekennzeichnet durch die Bibelkritik" als „zu liberal" (S. 19) ist doch wohl etwas naiv. Ähnliches gilt von einseitigen Urteilen über el Greco und die Stroganowschule (S. 23).

Literaturangaben und Zitation sind ungewöhnlich sorglos. Die S. 70 f. angegebene „Literatur" ist nahezu wertlos, da sie nur der Mariologie im allgemeinen – und dann natürlich sehr lückenhaft – und nicht den Marienikonen gilt. Die wenigen Fußnoten sind z. T. sehr nachlässig: S. 24 Anm. 1 steht einfach „Detzel a. a. O. S. 103", ohne daß das Werk sonst irgendwo mit vollem Titel genannt ist. Gemeint ist H. Detzel, Christl. Ikonographie, I, 103, Frbg. 1894. Schriftverweise sind oft ungenau (oder im Satz unkorrigiert stehen geblieben); allein schon auf der ersten Seite (S. 7) muß es heißen Exod 20,4 statt 2,4; Joh 14,9 statt 40,9 etc.

Die Klassifizierung der Marienikonen nach bestimmten Typen (S. 27–38) ist für ein Buch dieses Titels notwendig und verdienstlich. Doch leuchtet mir die auf S. 21 gegebene („nur vier Hauptgruppen": Hodigitria – Eleüsa – Blachernoissa – Platytera), die dann nochmals (S. 27–38) von einer damit nicht übereinstimmenden (Marienleben – Hodigitria – Eleüsa – Blachernitissa – Glykophilousa – Deësis – Brunnenbilder – Platytera bzw. Thronbilder) durchkreuzt wird, systematisch, historisch-ikonographisch wie didaktisch nicht ein.

In der byzant. Marienikonographie gibt es – allgemein zugestandenermaßen – drei Grundtypen:

1. den „monumentalen" Typus der streng frontal Thronenden mit dem auf dem Schoß stehenden Kind (oder besser: maßstäblich verkleinerten, aber in Wirklichkeit schon erwachsenen Pantokrator), die sogen. „Nikopoia", die freilich für die Ikonenmalerei sehr viel weniger bedeutend ist als für die Plastik;

2. den „emotionaleren" Typus der Stehenden (sei es als Ganz-, Dreiviertel- oder Halbfigur) mit dem auf dem (meist linken) Arm gehaltenen Kind, das das Köpfchen der Mutter zuneigt, die sog. „Hodigitria". Davon leiten sich dann die gemütsbetonteren Gruppen der Eleüsa (Erbarmerin) oder Glykophilousa (Liebkosenden) oder Genreszenen wie die Galaktotrophousa (Stillenden) etc. ab;

3. den „symbolischen" Typus der stehenden Orans mit ausgebreiteten Armen (Blacherniotissa) entweder ohne oder – in jüngster Zeit fast stets – mit dem Brustbild des Jesusknaben oder Pantokrators in einer Mandorla vor der Brust (Platytera).

Bei zahlreichen – meist jüngeren – Ikonen wäre als 4. Gruppe noch ein „szenisch-historisch-narrativer" Typus zu nennen, der nicht mehr zu den Devotionsbildern im eigentlichen und engeren Sinn gehört, sondern entweder eine Reduktion der großen Wandmalereien und -mosaiken (T. 1–5; 9–12) oder eine Übernahme aus der Buchmalerei darstellt oder schließlich postbyzantinische Legendendarstellungen (T. 36), oftmals mit auswärtigen Einflüssen, in sich aufnimmt (so T. 7 Pietà; T. 8 Christus in der Grabkufe nach dem „Pie Jesu-Typ" in Sta Croce di Gerusalemme in Rom; T.32 mit dem westlichen Schutzmantelmotiv etc.).

Nicht gefallen will mir die verwirrende Bezeichnung der Platytera (Typ 3 b) als „Thronbild" (S. 27 und 37), die man allein der Nikopoia (Typ 1) vorbehalten muß; auch nicht der wechselnde Gebrauch von Blachernoissa (S. 21) und Blachernitissa (S. 32) für den Typus 3 a. Dagegen bin ich völlig einverstanden mit der Kennzeichnung dieser Ikonengruppe als „Orante-Typ ohne Kind" (S. 33).

Nach dem hier vorgeschlagenen ikonographischen Schema ergibt sich nun eine viel zwanglosere und logischere Zuteilung. Vom Typus der Nikopoia ist kein Beispiel angeführt; tatsächlich sind solche Ikonen auch sehr selten. Dagegen gehören die meisten russischen Ikonen – vielfach mit lokalen und dann fast stets nach Wallfahrtsorten benannten Sonderungen und Abwandlungen – dem 2. Hodigitria-Typus an (s. die Tafeln 14–19, 24–30; auch die relativ sehr junge Variante T. 32 mit der sonst seltenen Ganzfigur). Dem 3. Blacherniotissa-Platytera-Typ sind die „Madonna des Zeichens" (T. 13) und auch die – legendär abgewandelte – „Ikone der Quelle von Balukli" (T. 36) zuzuweisen. In gewisser Weise auch „der unverbrennbare Dornbusch" (T. 31), eine merkwürdige Typusmischung von Platytera und Hodigitria mit dem gedoppelten Kind, einmal auf dem Arm und nochmals vor dem Leib der Gottesmutter. Der reine Platytera-Typ ist auf der gleichen Tafel nochmals oben links gegeben. Dem späten „narrativen" 4. Typ gehören die Tafeln 1–12 an. Die Deësis der T. 12 ist z. B. deutlich eine Reduktion des Weltgerichtsbildes, eine reine Kultikone der Ikonostase und ursprünglich der monumentalen Wandmalerei entlehnt. In der Reihenfolge der Tafeln hätte ich sie alle nicht an den Anfang, sondern ans Ende gestellt.

Das Beste und Erfreulichste an diesem Buch sind die Bilder, auch die Bildlegenden (S. 39–69), die außerdem manches interessante Detail bringen. Man spürt deutlich, daß der Verf. mit solchen Bildern lebt. Mit den Lokalisierungen, Datierungen und Zuschreibungen wird man im allgemeinen einverstanden sein können. Verdienstlich sind auch die genauen Angaben von Standort, Maßen etc. Für eine Neuauflage, die solche Bücher gerade heute leicht erleben, würde ich vorschlagen, sich zu entscheiden, ob man ein gutes und solide belehrendes Schaubuch aus ihm macht oder ob man eine eigentlich wissenschaftliche Qualifikation erstrebt. Dann wären freilich erhebliche Umarbeitungen und Verbesserungen notwendig.

Mühlheim/Ruhr. Joh. H. Emminghaus.

Personennachrichten

Das Abt-Herwegen-Institut, Gesellschaft zur Erforschung der christl. Liturgien und monastischen Lebensformen, Maria Laach, wählte am 23. 1. 1967 zu Ehrenmitgliedern die Bischöfe von Mainz und Limburg, Prof. Dr. Hermann Volk und Dr. Wilhelm Kempf; zu außerordentl. Mitgliedern Prof. Dr. E. J. Lengeling, Münster, Prof. Dr. W. Dürig, München und Prof. Dr. H. Reifenberg, Bamberg.

Priv.-Doz. Dr. theol. Johannes Stöhr, Freiburg i. Br., ist am 15. 12. 1966 zum a. o. Prof. für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg ernannt worden.

Priv.-Doz. Dr. theol. Norbert Greinacher, Wien, wurde an die Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster umhabilitiert.

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

Gentili, Elio: Pierre **Teilhard de Chardin** in Italia. Bibliografia. — ScuCatt XCIII, 1965, 247*—334*.

Iwand, Hans Joachim: Nachgelassene Werke. Bd II: Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von Dieter Schellong u. Karl Gerhard Steck. — Mchn: Kaiser 1966. 405 S.; DM 21,—.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens. — Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1966). 519 S.; DM 28,—.

Sasse, Hermann: In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. Friedrich Wilhelm Hopf. — B u. Hbg: Luther.-Verl.-Haus 1966. 377 S.; DM 32,—; S. 355—377: Bibliographie Hermann Sasse.

Der Fortschrittsglaube, Sinn und Gefahren. (Festschrift für Franz König. Hrsg.) von Ulrich Schöndorfer. Mit einem Geleitwort v. Hermann Reichl u. Beitr. v. Ulrich Schöndorfer [u. a.]. — Graz, Wien, Köln: Styria (1965). 180 S. = Studien der Wiener Kath. Akademie V; DM 19,80.

Moltmann, Jürgen: Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie. — Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, (Ffm 1965), 243—263.

Kaufman, Gordon D.: The models of transcendence: An inquiry into the problem of theological meaning. — The heritage of christian thought. Essays in honor of Robert Lowry Calhoun, NY (1965), 182—196.

Rahner, Karl: Zur Geschichtlichkeit der Theologie. — Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit, Tü (1966), 75—95.

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

Schwarz, Ottilie Johanna Renata: Der erste Teil der **Damaskushandschrift** und das Alte Testament. — Diest: Lichthand 1965. 181 S.

Stockmeier, Peter: Der Begriff παιδεία bei **Klemens von Rom.** — Studia patristica Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 401—408; ebd. S. 409—412: Tanghe, A.: Le lexique du vocabulaire de Jean Damascène; ib. p. 413—424: Tuilier, A.: Le sens de l'adjectif οἰκουμενικός dans la tradition patristique et dans le tradition byzantine.

Méhat, André: Étude sur les „Stromates" de **Clément d'Alexandrie**. — P: Ed. du Seuil (1966). 579 p. = Patristica Sorbonensia VII; F 60,—.

Impellizzeri, Salvatore: La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti. — Bari: Dedalo Libri 1965. 388 p. = Università degli studi di Bari: Istituto di storia medievale e moderno. Saggi V; lire 3700.

Borchardt, C. F. A.: **Hilary of Poitiers'** role in the Arian struggle. — The Hague: Nijhoff 1966. XIV, 198 p. = Kerkhistorische studiën XII.

(Johannes Chrysostomus) Jean Chrysostome: A Théodore (Ad Theodorum, griech., franz.) Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Dumortier. — P: Ed. du Cerf 1966. 332 p. = Sources chrétiennes CXVII; F 33,—.

Malingrey, Anne-Marie: La tradition latine d'un texte de Jean Chrysostome ⟨Quod nemo laeditur⟩. — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 248—254; ib. p. 255—264: Marcovich, M.: Hippolytus and Heraclitus; p. 265—273: Palachkovsky, V.: Une interpolation dans l'Ancoratus de S. Epiphane; p. 274—277: Richard, M.: Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie.

Jansma, T.: Études sur la pensée de **Narsaï**. L'homélie n° XXXIV: Essai d'interpretation. — L'Orient Syrien XI, 1966, 147—168. 265—290. 393—429.

Stegmüller, O.: **Martin von Tours** oder **Gottschalk von Orbais**. — RevBén LXXVI, 1966, 177—230.

Huygens, R. B. C.: **Bérenger de Tours, Lanfranc** et **Bernold de Constance**. — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 355—403.

Eynde, Damien van de, OFM: La correspondance de Saint **Bernard** de 1115 à 1126. — Anton XLI, 1966, 189—259.

Khoury, Paul: **Paul d'Antioche**, évêque Melkite de Sidon. ⟨XII^e s.⟩ Texte établi, traduit et introduit. — Beyrouth: Impr. Catholique (1965). 219 p., 104 p. = Recherches XXIV.

Balduinus ab Amsterdam, OFMCap: **Servasancti de Faenza**, OMin, sermones „De proprio Sanctorum" in cod. anonymo Vat. lat. 9884. — Laurentianum VI, 1965, 73—102.

(Duns Scotus, Ioannis:) Ioannis Duns Scoti opera omnia. XVII: Lectura in librum primum Sententiarum. A distinctione octava ad quadragesimam quintam. — CdV: Typis Polygl. Vaticanis 1966. XII, 19*, 639 p.

Iserloh, Erwin: **Luthers** Stellung in der theologischen Tradition. — Wandlungen des Lutherbildes = StudBerKABay XXXVI, Wü (1966), 13—47.

Wolf, Herbert C.: **Kierkegaard** and **Bultmann**: The quest of the historical Jesus. — Minneapolis: Augsburg Publ. House (1965). 100 p. = An Augsburg Publishing House theological monograph.

Macquarrie, John: Studies in christian existentialism. — Lo: SCMPr. (1966). 278 p.; sh 40,—.

Welch, Claude: Theology. — Religion, Englewood Cliffs, NY (1965), 219—284.

Ott, Heinrich: Wirklichkeit und Glaube. Bd I: Zum theologischen Erbe Dietrich **Bonhoeffers**. — Zü: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 394 S.

Malevez, Léopold, SJ: La théologie naturelle de Rudolf **Bultmann**. — Greg XLVII, 1966, 226—253.

Gelpi, Donald L., SJ: Life and light: A guide to the theology of Karl **Rahner**. — NY: Sheed and Ward (1966). XIV, 301 p.; $ 6,—.

Rahner, Karl - Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete u. Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übers. Allgemeine Einleitung — 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1966.) 762 S. = Herder-Bücherei CLXX—CLXXIII; DM 9,90.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Vernet, Juan: La ciencia en el **Islam** y Occidente. — L'occidente e l'Islam nell' alto medioevo 2—8 aprile 1964, Spoleto 1965, 537—572.

Fahd, Toufic: La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. — Leid: Brill 1966. XII, 617 p.; hfl 60,—.

Gabrieli, Francesco: Mahomet. Présentation de Mahomet. — P: Michel (1965). 398 p. = Le mémorial des siècles. Les hommes. VII. siècle.

Suhr, Elmer G.: **Krishna** and **Mithra** as messiahs. — Folklore LXXVII, 1966, 205—221.

Zimmermann, Charlotte: The hermeneutics of the **Maya** cult of the Holy Cross. — Numen XII, 1965, 139—159.

Yün-hua, Jan: **Buddhist** relations between India and Sung China. — History of religions VI, 1966, 24—42. 135—168.

Enomiya (-Lasalle), Hugo M(akibi) ⟨SJ⟩: Zen-Buddhismus. — Köln: Bachem (1966). 449 S.; DM 40,—.

Lanczkowski, Günter: Das sogenannte Religionsgespräch des Königs **Mongkut**. — Saec XVII, 1966, 119—130.

David-Neel, Alexandra: Magic and mystery in **Tibet**. — New Hyde Park, NY: Univ. Books 1965. XV, 320 p.; $ 7,50.

Sabbatucci, Dario: Saggio sul misticismo **greco**. — R: Ed. dell'Ateneo 1965. 235 p. = Quaderni di StMStRel IV; lire 2000.

Haufe, Günter: Hellenistische Volksfrömmigkeit. — Umwelt des Christentums. II: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, B (1965), 68—100; ~ ebd. S. 101—126: Die Mysterien.

Zotović, Ljubica: Les cultes orientaux sur le territoire de la **Mésie** supérieure. — Leid: Brill 1966. X, 105 p., 2 fig., 39 ill. sur 16 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain VII.

Shih, J., SJ: The **Tao**: its essence, its dynamism, and its fitness as a vehicle of christian revelation. — L'Église et les religions = Studia missionalia XV, R 1966, 117—133.

Kaltenmark, Max: La mystique Toaïste. — La mystique et les mystiques par A. Ravier, SJ [e. a.], (Brug 1965), 649—667.

Ross, Floyd H.: **Shinto**: The way of Japan. — Boston: Beacon Pr. 1965. XV, 187 p.; $ 7,95.

Herbert, Jean: Les dieux nationaux du Japon. — P: Michel (1965). 352 p. = Spiritualités vivantes; F 24,—.

Hori, Ichiro: Mountains and their importance for the idea of the other world in Japanese folk religion. — History of religions VI, 1, 1966, 1—23.

Lessa, William A.: „Discoverer-of-the-Sun". Mythology as a reflection of culture. — Journal of American Folklore LXXIX, 1966, 3—51.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Mulders, Alphons: Bibliographisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1965. — MissWerk XLIV, 1965, 232—258.

Halecki, O.: Diplomatie pontificale et activité missionnaire en **Asie** aux **XIII^e—XV^e s.**—XII^e congrès international des sciences historiques. Rapports. II: Histoire des continents, (Vienne 1965), 5—32.

Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bío-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México. T. V: Siglo XVII ⟨1600—1699⟩. — México: Ius 1965. 800 p.

Jacqueline, Bernard: L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678. — NZM XXII, 1966, 16—31.

Leflon, Jean: Eugène de **Mazenod**, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1782—1861. III: L'oeuvre pastorale et missionnaire, adaptation et extension, 1838—1861. — P: Plon 1965. 864 p.; F 24,65.

I missionari **Saveriani**. Nel primo centenario de loro fondatore Guido Maria Conforti. — Parma: Istituto Saveriano per le Missioni Estere 1965. 530 p.

Bornemann, Fritz, SVD: Ein Briefwechsel zur Vorgeschichte von **St. Ottilien**. — (St. Augustin/Siegb.) Steyler-Verl. 1965. 96 S. = Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini VI; DM 9,80.

Le monde missionnaire en **1965**. Chronique annuelle. — EglViv XVIII, 1966, 179—338.

Bettray, Johannes, SVD: Das missionarische Grundverständnis der Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens: Christus, Trinität, Kirche in der Aussage der Constitutio „Lumen gentium" des Vatikanum II. — ThpQu CXIV, 1966, 239—248.

Boland, A.: Evolution du schéma sur l'activité missionnaire. — EglViv XVIII, 1966, 21—36.

Schückler, Georg: Kirche und Kosmos. Bibeltheologische Überlegungen zur Mission. — NZM XXII, 1966, 1—15.

Tragella, Giovanni Battista, PIME: Le missioni ieri e oggi. — R: Ed. Studium 1966. 269 p. = Universale studium CIII—CIV; lire 800.

Rétif, A.: Laïcat missionnaire. — Le Puy: Mappus 1966. 144 p.; F 7,70.

Talec, P.: Initiation à la mission de l'Église au monde. — Tourn: Casterman 1965. 176 p. = Cahiers de St. Séverin; FB 80,—.

López de Prado, Joaquín, SJ: Fundamentos del derecho misional en José de Acosta. — MissHisp XXII, 1965, 339—366.

Storme, M.: Konflikt in de **Kasaï-Missie**. — Bruss: Koninklijke Academie voor overzeese wetenschappen 1965. 488 p.; FB 600,—.

Galilea, Segundo: Reflexiones pastorales en torno a la evangelización de América. — Pastoral popular XVI, 1966, 7—19.

Madagascar. — RyMde XL, 1966, 1—81.

Bettray, Johannes, SVD: **Arzt** und Mission. — Arzt und Christ XII, 1966, 65—74; S. 75—85: Betz-Korte, Ludwina: Das katholische Missionsärztliche Institut Würzburg; S. 86—90: Sr. M. Martha: Missionsärztliches Apostolat; S. 91—94: Sachs, Othmar: Missionsärztliche Probleme.

Beyerhaus, Peter: Der Auftrag der lutherischen Kirchen in der südafrikanischen Situation. — Evangelische Missions-Zeitschrift XXIII, 1966, 69—87.

Knorr, U. W.: Gregor der Wundertäter als Missionar. — Evangelisches Missions Magazin CX, 1966, 70—84.

Northcott, [William] Cecil: Christen im neuen Afrika (Christianity in Africa, dt.) — Bas: Basileia (1965). 132 S.; sfr 9,80.

Taylor, John V.: Missionary responsibility in the Anglican communion. — IntRevMiss LV, 1966, 145—156.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Pfeiffer, Charles F. (Ed.): The biblical world. A dictionary of biblical archeology. — GrR: Baker Book House 1966. 612 p. (ill.); $ 8,95.

Martini, Carlo M., SJ: Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV. — R: Pont. Istituto Biblico 1966. XXIV, 192 p. = AnalBibl XXVI; lire 2850.

Schildenberger, Johannes [u. a.:] Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum. — Stu: Kath. Bibelwerk (1965). 408 S., 15 Illustr.; DM 24,—; [enth. u. a.:] S. 16—168: Schildenberger, Johannes: Offenbarung und Heilige Schrift; S. 179—250: Lentner, Leopold: Gottes Wort auf dem Wege zum deutschen Volk; S. 251—328: Vogel, Paul Heinz: Die deutschen Bibeldrucke.

Murphy, Richard, OP, (Ed.): **Lagrange** and biblical renewal. — Chic: Priory Press 1966. 169 p.; $ 2,95.

Ringgren, Helmer: Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte. — ThLZ XCI, 1966, Sp. 641—650.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Hesse, Franz: Das Alte Testament als Buch der Kirche. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 158 S.; DM 12,80.

Scharbert, Josef: Fleisch, Geist und Seele im **Pentateuch**. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1966). 87 S. = Stuttgarter Bibelstudien XIX; DM 5,80.

Lipinski, E.: Nimrod et Aššur. — RBibl LXXIII, 1966, 77—93.

Eissfeldt, Otto: Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von **Ex 34** im Lichte der Pentateuchkritik. — ZThK LXIII, 1966, 135—144.

Moran, William L., SJ: The literary connection between **Lv 11, 13—19** and **Dt 14, 12—18**. — CaBiQ XXVIII, 1966, 271—277.

Porter, J. R.: Son or Grandson ⟨**Ezra X. 6**⟩? — JThSt XVII, 1966, 54—67.

Kellermann, Ulrich: Die Listen in **Nehemia 11** eine Dokumentation aus den letzten Jahren des Reiches Juda? — ZDtPalV LXXXII, 1966, 209—227.

Brownlee, William H.: Le livre grec d'**Esther** et la royauté divine. Corrections orthodoxes au livre d'Esther. — RBibl LXXIII, 1966, 161—185.

Jones, Douglas R.: Exposition of **Isaiah** chapter one verses eighteen to twenty. — ScJTheol XIX, 1966, 319—327.

Couroyer, B., OP: Isaïe, XL, 12. — RBibl LXXIII, 1966, 186—196.

Hyatt, J. Philip: The beginning of **Jeremiah**'s prophecy. — ZAW LXXVIII, 1966, 204—214.

Grelot, Pierre: Les versions grecques de **Daniel**. — Bibl XLVII, 1966, 381—402.

Good, Edwin M.: **Hosea 5,8—6,6**: An alternative to Alt. —JBiblLit LXXXV, 1966, 273—286.

Farr, Georges: The language of **Amos**, popular or cultic? — VetTest XVI, 1966, 312—324.

Werner, Herbert: **Jona**, der Mann aus dem Ghetto. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 164 S. = Exempla biblica II; DM 9,80.

Dahood, Mitchell, SJ: **Psalms** I ⟨1—50⟩. Translation with an introduction and notes. — Garden City (N. Y.): Doubleday 1966. XLIII, 329 p. = The Anchor Bible XVI; $ 6,—.

Ploeg, J. van der: Le psaume XVII et ses problèmes. — Oudtestamentische Studiën XIV, Leid 1965, 273—295.

Caquot, André: Purification et expiation selon le psaume LI. — RHistRel CLXIX, 2, 1966, 133—154.

Gonzalez Núñez, Angel: Cual Torrentes del Neguev. Salmo 126. — EstBib XXIV, 1965, 349—360.

Kayatz, Christa: Studien zu **Proverbien 1—9**. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials. — Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1966. 147 S. = WissMonANT XXII; DM 21,80.

La Biblia. XI: Proverbis per Ramir Augé. Eclesiastès per Antoni M. Figueras. Càntic dels Càntics per Pius M. Tragan. — (Montserrat:) Monestir de Montserrat 1966. 409 p. 4°.

Richter, Wolfgang: Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches. — Mchn: Kösel-Verl. 1966. 217 S. = StudienANT XV; DM 38,—.

The Cambridge Ancient History. Rev. ed. Fasc. 46: Vaux, Roland de, OP: „Palestine in the Early Bronze Age." 33 p. — Fasc. 47: Vaux, Roland de, OP: „Palestine during the Neolithic and Chalcolithic periods." 48 p. — Fasc. 51: Albright, William F.: „The Amarna letters from Palestine" and „Syria, the Philistines, and Phoenicia". 58 p. — Fasc. 52: Faulkner, R. O.: „Egypt: From the inception of the nineteenth dynasty to the death of Ramesses III." 42 p. — NY and Cambr: Cambridge Univ. Press 1966; each $ 1,25.

Grundmann, Walter: Das palästinensische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des jüdischen Krieges. — Umwelt des Christentums. I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, B (1965), 143—291; ebd. S. 292—345: Hegermann, Hagar: Das hellenistische Judentum.

Cross, Frank Moore, Jr.: Aspects of Samaritan and Jewish history in late Persian and Hellenistic times. — HarvThR LIX, 1966, 201—211.

L'Hour, Jean: La morale de l'Alliance. — P: Gabalda 1966. 125 p. = Cahiers de la Revue biblique V; F 20,—.

Lys, Daniel: The Israelite soul according to the LXX. — VetTest XVI. 1966, 181—228.

Mazar, B. - Dothan, Trude - Dunayewski, I.: **En-Gedi**. The first and second seasons of excavations, 1961—1962. — Jer: Israel Exploration Society 1966. 100 p., 36 pl.; $ 5,—.

Rothenberg, Beno - Lupu, Alexander: Excavations in the Early Iron Age copper industry at **Timna** ⟨Wadi Arabah, Israel⟩, May 1964 ⟨Preliminary archeological report⟩. — ZDtPalV LXXXII, 1966, 125—135.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: The *Genesis Apocryphon* of **Qumran** Cave I. A commentary. — R: Pont. Ist. Biblico 1966. XVI, 232 p. = Biblica et Orientalia XVIII; lire 3000.

Filmer, W. E.: The chronology of the reign of Herod the Great. — JThSt XVII, 1966, 283—298.

Cohen, Boaz: Jewish and Roman law. A comparative study. Vol. I—II. — NY: Jewish Theol. Seminary of America 1966. XXVII, 898, 22 p.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Schelkle, Karl Hermann: Wort und Schrift. Beiträge z. Auslegung u. Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes. — Düs: Patmos (1966). 322 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Campbell, J. Y.: Three New Testament studies. — Leid: Brill 1965. XIII, 54 p.; hfl 10,—.

Boismard, M.-E., OP: Évangile des Ebionites et problème synoptique ⟨**Mc, I, 2—6** et par.⟩. — RBibl LXXIII, 1966, 321—352; 1 pl.

Legasse, S., OFMCap: L'appel du riche ⟨Marc 10, 17—31 et parallèles⟩. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux. — P: Beauchesne (1966). 294 p. = Verbum salutis. Coll. annexé I.

Lambrecht, Jan, SJ: Die Logia-Quellen von Markus 13. — Bibl XLVII, 1966, 321—360.

Laurentin, René: Jésus au temple. Mystère de pâques et foi de Marie en **Luc 2, 48—50**. — P: Gabalda 1966. 278 p. = Études bibliques; F 37,—.

Delobel, J.: L'onction par la pécheresse. La composition littéraire de Lc., VII, 36—50. — EphThLov XLII, 1966, 415—475.

Klötzli, Wilfried: Ein Mensch hatte zwei Söhne. Eine Auslegung von Lukas 15, 11—32. — Zü, Ffm: Gotthelf-Verl. (1966). 239 S.; sfr 15,80.

Ridderbos, Herman: The structure and scope of the prologue to the gospel of **John**. — NovTest VIII, 1966, 180—201.

Lyonnet, Stanislao, SJ: La storia della salvezza nella lettera ai Romani. — Nap: d'Auria 1966. VIII, 270 p. = Historia salutis, serie biblica I.

Fitzer, Gottfried: Der Ort der Versöhnung nach Paulus. Zu der Frage des „Sühneopfers Jesu". — ThZBas XXII, 1966, 161—183.

Walker, Rolf: Studie zu **Römer** 13, 1—7. — Mchn: Kaiser 1966. 58 S. = ThExist N. F. CXXXII; DM 6,70.

Mitton, C. L.: The epistle of **James**. — Lo: Marshall, Morgan & Scott 1966. 256 p.; sh 30,—.

Elliott, John Hall: The elect and the holy. An exegetical examination of **I Peter 2 : 4—10** and the phrase „basileion hierateuma". — Leid: Brill 1966. XVI, 258 p. = SupplNovTest XII; hfl 38,—.

Satake, Akira: Die Gemeindeordnung in der **Johannesapokalypse**. — Neuk: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1966. 224 S. = WissMonANT XXI; DM 32,50.

Rissi, Mathias: Alpha und Omega. Eine Deutung der Johannesoffenoffenbarung. — Bas: Reinhardt (1966). 221 S.; sfr 13,80.

Johnson, S. E.: The theology of the **gospels**. — Lo: Duckworth 1966. 208 p. = Studies in theology; sh 15/—.

Lamarche, Paul, SJ: Christ vivant. Essai sur la **christologie** du Nouveau Testament. — P: Ed. du Cerf 1966. 182 p. = Lectio divina XLIII; F 15,—.

Gutwenger, E., SJ: Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu. — ZkTh LXXXVIII, 1966, 257—282.

Heising, Alkuin: Die Botschaft der Brotvermehrung. Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im Neuen Testament. — Stu: Kath. Bibelwerk (1966). 83 S. = Stuttgarter Bibelstudien XV.

Pesch, Rudolf: Umkehr, Glaube und Taufe. Zu Taufe und Taufformel im Neuen Testament. — Bibel u. Leben VII, 1966, 1—14.

Jónsson, Jakob: **Humour** and **irony** in the New Testament. Illuminated by parallels in Talmud and Midrash. — Reykjavik: Bókaútgáfa Menningarsjóts 1965. 299 p.

Umwelt des Christentums. I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. In Verb. mit Günter Hansen [u. a.] hrsg. von Johannes Leipoldt u. Walter Grundmann. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1965). 527 S.

Kosmala, Hans: The three nets of Belial. A study in the terminology of Qumran and the New Testament. — Annual of the Swedish theological Institute IV, 1965, 91—113.

Grant, Robert M.: The study of Early Christianity. — Religion, Englewood Cliffs, NY (1965), 111—154.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Schlette, Heinz-Robert: Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch. — Mchn: Kösel (1966). 125 S.; DM 10,80; [vgl.:] Vögtle, Anton: „Epiphanie als Geschichte". — OrhPBl LXVIII, 1966, 9—14.

Koch, Gerhard: Geschichte der Offenbarung. — ZThK LXIII, 1966, 496—514.

Fessard, Gaston, SJ: L'histoire et ses trois niveaux d'historicité. — ScEccl XVIII, 1966, 329—357.

Asenio, Felix, SJ: Teología e historia del pacto en torno a una interrogación bíblica. — Greg XLVII, 1966, 665—684.

Haebler, Hans Carl von: Zur Frage nach dem Sinn der Geschichte. — Quatember XXXI, 1966/67, 21—27.

Franzen, August: Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte. — OrhPBl LXVII, 1966, 395—400.
Müller, Wolfgang: Zur Stellung der regionalen Kirchengeschichte im Kreise der Wissenschaften. — OrhPBl LXVII, 1966, 401—403.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Knowles, David: From Pachomius to Ignatius. A study in the constitutional history of the religious orders. — Oxf: Clarendon Pr. 1966. 98 p. = The Sacrum lectures, 1964—5; sh 15,—.
Mécérian, Jean, SJ: Histoire et institutions de l'Église **Arménienne**. Évolution nationale et doctrinale, spiritualité-monachisme. En appendice, une étude critique sur le plan primitif de l'Église de Vagharschapat par l'architecte Pascal Paboudjian. — Beyrouth: Impr. catholique (1965). 385 p., 38 pl., 12 fig. = Recherches XXX; Liv. lib. 21.—.
Laurent, V.: Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. T. V, 2: L'Église. Partie I ⟨suite⟩: L'Église de Constantinople: le clergé et les moines. II: Les Archevêchés autocéphales ⟨Chypre et Bulgarie⟩. Partie II: 1: Les Patriarcats orientaux ⟨Alexandrie, Antioche, Jérusalem⟩. 2: Supplement. — P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1965. XXI, 538 p.; X, 197 p. planches = Publications de l'Institut français d'Études byzantines.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Studia patristica. Vol. VII. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Part I: Editiones, critica, philologica, biblica. Edited by F. L. Cross. — B: Akademie-Verl. 1966. X, 579 p. = Texte und Untersuchungen XCII.
Gigon, Olof: Die antike Kultur und das Christentum. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 181 S.; DM 19,80.
Altkirchliche **Apologeten**. Hrsg. v. Gerhard Ruhbach. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 62 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte I; DM 8,80.
Vom Christus zur Kirche (Aux origines de l'église, dt.) Charisma u. Amt im Urchristentum. Hrsg. von Jean Giblet. (Aus d. Franz. übertr. von Mathilde Lehne). — Frbg/Br, Bas, Wien: Herder (1966). 251 S.
Coleman-Norton, P. R.: Roman state and Christian church. A collection of legal documents to A. D. 535. I—III. — Lo: Society for promoting Christian knowledge 1966. XXXV, 370 p.; p. 371—844; p. 845—1358.
Filmer, W. E.: The chronology of the reign of **Herod the Great**. — JThSt XVII, 1966, 283—298.
Chadwick, Henry: Early christian thought and the classical tradition. Studies on **Justin, Clement** and **Origen**. — Oxf: Clarendon Pr. 1966. 174 p.; sh 25,—.
Smith, M. A.: Did **Justin** know the Didache? — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 287—290; p. 291—298: Stevenson, J.: The Epitome of **Lactantius**, Divinae Institutiones; ib. p. 299—307: Damme, D. van, OP: **Pseudo-Cyprian**, Adversus Iudaeos: the oldest sermon in latin? ib. p. 308—313: Roey, A. van: Two new documents of the Nestorian controversy; ib. p. 314—320: Walter, N.: Zur Überlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenistischer Literatur bei Josephus, Clemens u. Euseb.
Ford, J. Massingberd: Was **Montanism** a jewish-christian heresy? — JEcclH XVII, 1966, 145—158.
Sordi, Marta: Il cristianesimo e Roma. — Bol: Cappelli 1965. 512 p., 22 pl. = Storia di Roma XIX; lire 7000.
Bacht, Heinrich, SJ: Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 557—566.
Amore, Agostino, OFM: S. **Valentino** di Roma o di Terni? — Anton XLI, 1966, 189—259.
Campenhausen, Hans von: **Marcion** et les origines du canon néotestamentaire. — RevHistPhilRel XLVI, 1966, 213—226.
Orbe, Antonio, SJ: San **Ireneo** y el conocimiento natural de Dios. — Greg XLVII, 1966, 441—471. 710—747.
Hemmerdinger, Bertrand: Observations critiques sur Irénée, IV, ⟨Sources chrétiennes c⟩ ou les mésaventures d'un philologue. — JThSt XVII, 1966, 308—326.
Blair, H. A.: The age of Jesus Christ and the Ephesian tradition. — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, 1966, 427—433; ib. p. 434—442: Boyd, W. J. P.: Origenon Pharaoh's hardened heart. A study of justification and eclection in St. Paul and Origen.
Recchia, Vincenzo: L'iniziazione biblica negli autori cristiano antichi. — Vetera christianorum II, 1965, 67—99.
Dörries, Hermann: Wort und Stunde. Bd I: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des **vierten** Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). XI, 422 S.; DM 34,—.
Ferrier, P. A.: Martyrs, polemique et politique en Afrique ⟨IVe—Ve siècles⟩. — Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb I, 1966, 8—18.
Veilleux, Armand, OCSO: Le problème des vies de Saint **Pachôme**. — RAscMyst XLII, 1966, 287—305.
Greer, Rowan A.: The Antiochene christology of **Diodore** of **Tarsus**. — JThSt XVII, 1966, 327—341.
Duchrow, Ulrich: Der sogenannte psychologische Zeitbegriff **Augustins** im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit. — ZThK LXIII, 1966, 267—288.
Simonetti, Manlio: L'essegesi **ilariana** di Col. 1, 15 a. — Vetera christianorum II, 1965, 155—182.
Conroy, M. C.: Imagery in the «Sermones» of **Maximus**, bishop of Turin. — Wash: CUA Pr. 1965. XIV, 250 p.
Devos, Paul: **Sozomène** et les Actes syriaques de Saint Syméon bar Sabā'e. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 443—456.
Misonne, D.: Les miracles de saint **Eugène** à **Brogne**. Étude litteraire et historique. Nouvelle édition. — RevBén LXXVI, 1966, 231—291.

4. Mittelalter und Neuzeit

Holzapfel, Helmut: Tausend Jahre Kirche **Polens**. — Wü: Echter-Verl. (1966). 148 S. mit Abb.; DM 12,80.
Leeuwen, Arend (Th[eodoor]) van: Christentum in der Weltgeschichte (Christianity in world history, dt.) Das Heil u. die Säkularisation. (Aus d. Engl. übertr. unter Heranziehung d. holländ. Fassung.) — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 372 S.; Lw. DM 25,—.
L'Università San **Tommaso** in Roma. Notizie sulla Pontificia Università San Tommaso d'Aquino e gli Istituti che l'hanno preceduto: Gli „studia" medievali e rinascimentali, il collegio S. Tommaso e l'Angelicum. — R: Pont. Univ. S. Tommaso d'Aquino 1966. 103 p.; 8 tav.
Netanyahu, B.: The marranos of Spain, from the late XIV^th^ to the early XVI^th^ century, according to contemporary Hebrew sources. — NY: American Academy for Jewish Research 1966. 254 p.
Stürmer, Karl: Das **Konstanzer** und das **Vatikanische** Konzil. (Vortrag). — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1965). 18 S. = Bensheimer Hefte XXX; geh. DM 1,50.
Schumm, Karl: Vorreformatorische Gültbücher aus Hohenlohe. — BlWtbKG LXV, 1965, 218—238.
Barth, Medard: Der Kult der hl. **Genovefa** (von Paris) im deutschen Sprachraum. — FrbDiözArch LXXXIV, 1964, 213—271.

5. Mittelalter

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd III: Die mittelalterliche Kirche. Halbbd I: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Von Friedrich Kempf, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Josef Andreas Jungmann. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1966. XXXIX, 567 S.
Heyen, Franz-Josef: Untersuchungen zur Geschichte des Benediktinerinnenklosters **Pfalzel** bei **Trier** ⟨ca. 700 bis 1016⟩. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 75 S. = Studien zur Germania Sacra V = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XV; DM 10,—.
Renner, Frumentius, OSB: **Bonifatius** und der Benediktbeurer Klosterverband. — StudMittBenO LXXVI, 1965, Mchn 1966, 118—134.
Brecht, Martin: Die **Hirsauer** Reform des elften Jahrhunderts. — BlWtbKG LXV, 1965, 238—246.
Bredero, Adriaan H[endrik]: **Bernhard** von **Clairvaux** im Widerstreit der Historie. — Wiesb: Steiner 1966. 61 S. = Institut für Europäische Geschichte, Mainz. Vorträge XLIV; brosch. DM 5,60.
Orme, Margaret: A reconstruction of Robert of Cricklade's Vita et miracula S. Thomae Cantuariensis. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 379—398.
Gaiffier, Baudouin de: Hispana et Lusitana. — AnalBoll LXXVII, 1959, 188—217; LXXX, 1962, 382—422; LXXXIV, 1966, 457—499.
Leccisotti, T.: S. **Tommaso** d'Aquino e **Montecassino**. — Monte Cassino: Abbazia 1965. 64 p., 16 pl. = Miscellanea Cassinese XXXII.
Schröer, Alois: Die **Münsterer** Domweihe ⟨1264⟩. Eine hundertjährige Kontroverse um das Weihejahr des Paulus-Domes. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr (1966), 119—132.
Stadter, Ernst: Die spiritualistische Geschichtstheologie als Voraussetzung für das Verständnis von fides und auctoritas bei Petrus Johannis **Olivi**. — FranzStud XLVIII, 1966, 243—253.
Strnad, Alfred A.: Zur Biographie Johannes **Windlocks**, Bischof von Konstanz. — FrbDiözArch LXXXIV, 1964, 116—141.
Thomson, J. A. F.: The later **Lollards**, 1414—1520. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1965. 272 p.; sh 42/—.
Dunstan, G. R.: The register of Edmund **Lacy**, bishop of **Exeter**, 1420—1455. Registrum commune. Vol. II. — Torquay: Devonshire Pr. 1966. 417 p. = The Canterbury and York society CXXXII.
Lhotsky, Alphons: **Aeneas Silvius** und Österreich. — Bas, Stu: Helbing u. Lichtenhahn (1965). 56 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Univ. Basel V; DM 5,80.
Frauenfelder, Reinhard: Die Verlegung der Frauenklause **St. Nikolaus** bei Villingen nach Schaffhausen im Jahre 1434. — FrbDiözArch LXXXIV, 1964, 198—212.
Becker, P.: Die Vorstadien der consuetudines des Abtes Johannes **Rode** von St. **Matthias** († 1439). — RevBén LXXVI, 1966, 292—313.
Suárez Fernández, L.: Política internacional de **Isabel** la Católica. — Valladolid: Difusora del libro 1965. 512 p. = Estudio y documento I.
Lambride, Gabrielle: Abingdon abbey administration. — JEcclH XVII, 1966, 159—183.
Oswald, Joseph: Abt Wolfgang **Marius** von **Aldersbach**. Leben u. geschichtliche Schriften. — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb/B, Mchn (1965), 354—374.

6. Gesamte Neuzeit

Mellor, Alec: Histoire de l'**anticléricalisme** français. — (Tours:) Mame (1966). 496 p.; F 25,—.
Montier, Jean: Généalogie épiscopale de Mgr. Andreas **Rinkel** archevêque vieux-catholique de l'Eglise d'**Utrecht**. — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 486—501.
Hurky, Alph. W. van den, OPraem: Berne in de branding tijdens de tachtigjarige oorlog. — ArchGKKNederl VIII, 1966, 1—61.
Winkelmann, Friedrich: Die Darstellung der byzantinischen Kirchengeschichte in den protestantischen Kirchengeschichtswerken bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. — Klio XLIII—XLV, 1965, 631—645.
Nagel, Carl: **Wallmow** und seine Pfarrer. Ein Beitrag zur uckermärkischen Kirchengeschichte. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XXXIX, 1964, 114—139.
Zwiebelberg, Werner: Beiträge zur Geschichte der evangelischen Pfarrei und der Schulen zu **Gemünden**/Hunsrück. — MevKGRh XV, 1966, 181—204.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Parker, G. H. W.: The morning star: **Wycliffe** and the dawn of the reformation. — GrR, Mich.: Eerdmans 1965. 248 p.; $ 3,75.
Benzing, Josef: Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Bearb. in Verb. mit der Weimarer

Ausg. unter Mitarb. von Helmut Claus. Lfg 1/3. — Ba-Ba: Heitz 1965—66. XI, 512 S. = Bibliotheca bibliographica Aureliana X, XVI, XIX; Lw. DM 170,—.

Iserloh, Erwin: Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. — Mstr (Westf.): Aschendorff (1966). 90 S. = KathLebKpf XXIII/XXIV; kart. DM 8,50.

Jedin, Hubert: Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. — Wandlungen des Lutherbildes = StudBerKABay XXXVI, Wü (1966), 77—105.

Pesch, Otto H., OP: Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie. — NOrdn XX, 1966, 417—430.

Bizer, Ernst: Neue Darstellungen der Theologie Luthers. — ThRu XXXI, 1966, 316—349.

Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien. Hrsg. von Heinz Scheible. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 84 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte II; DM 8,80.

Hennig, Gerhard: **Cajetan** und Luther. Ein historischer Beitrag z. Begegnung von Thomismus u. Reformation. — Stu: Calwer Verl. (1966). 183 S. = Arbeiten zur Theologie II, 7; Lw. DM 18,— [Diss., Bonn. Überarbeitung].

Fausel, Heinrich: Luthers Urteile über **Brenz** in den Tischreden. — BlWtbKG LXV, 1965, 69—74.

Wappler, Paul: Thomas **Müntzer** in Zwickau und die „Zwickauer Propheten". — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 93 S. = Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte CLXXXII; DM 13,50.

Meyer, Carl S.: **Melanchton**, theologian of ecumenism. — JEcclH XVII, 1966, 185—207.

Delius, Walter: Anfänge reformatorischer Bestrebungen in der Mark **Brandenburg**. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XL, 1965, 9—23.

Herold, Victor: **Perleberg**. Die große Wandlung. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XXXIX, 1964, 7—41.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Theologie und Gemeinde bei Johannes Brenz, dem Prediger von Hall. Sein erstes Wirken für die kirchliche Neuordnung der Reichsstadt von 1522 bis ca. 1526. — BlWtbKG LXV, 1965, 3—38.

Brendler, Gerhard: Das Täuferreich zu **Münster** 1534/35. — B: Deutscher Verl. der Wissenschaften 1966. 187 S. = Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter B, 2; DM-Ost 32,40.

Held, Friedrich: Die Tätigkeit des Ambrosius **Blarer** im Herzogtum Württemberg in den Jahren 1534—1538. Dargestellt nach seinem Briefwechsel. — BlWtbKG LXV, 1965, 150—206.

Themel, Karl: Was geschah am 1. und 2. November **1539** in **Berlin** und **Spandau**? Eine Studie über den Beginn der märkischen Reformation und über die Geschichte ihrer Forschung. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XL, 1965, 24—85.

Behrendt, Ernst: Der Ketzerbischof. Leben und Ringen des Reformators Memo **Simons**, † 1561. — Basel: Agape-Verl. (1966). 438 S.; sfr 19,80.

Jedin, Hubert: Der „Episkopalist" Braccio **Martelli**, Bischof von Fiesole. Nova et vetera. — RömQu LX, 1965, 153—185.

Addington, Raleigh: The idea of the **oratory**. — Lo: Burns & Oates 1966. X, 224 p.; sh 30,—.

Ott, Hugo: Die Benediktinerabtei **St. Blasien** in den Reformbestrebungen seit 1567, besonders unter Abt Kaspar II. ⟨1571—1596⟩. — FrbDiözArch LXXXIV, 1964, 142—197.

Rozemond, Keetje: Archimandrite **Hierotheos** Abbatios, 1599—1664. — Ld: Univ. Pers Leiden 1966. 102 p., 7. illustr. = Leidse historische reeks XI; hfl 14,50.

Gauss, Julia: Der junge Michael **Servet**. Die Idee des Religionsfriedens bei Cusanus und Servet. — Zwingl XII, 1966, 410—459.

Atkinson, James: Rome and reformation: a stubborn problem re-examined. — Lo: Hodder & Stoughton 1966. 94 p. = Christian foundations II.

Harms, Klaus: **Bugenhagens** Bedeutung für die Kirche in seiner Heimat. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Ostkirchenausschuß Hannover. — Leer ⟨Ostfriesland⟩: Rautenberg (1965). 58 S.; kart. DM 3,20.

Delius, Walter: Das Berliner Reformationsjubiläum im Jahre 1639. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XL, 1965, 124—136.

White, B. R.: The organisation of the particular Baptists, 1644—1660. — JEcclH XVII, 1966, 209—226.

8. Neuere Zeit

Fohlen, Jeannine: Dom Luc d'**Achery** ⟨1609—1685⟩ et les débuts de l'érudition mauriste. — RevMab LV 1965, 149—175.

Bofinger, Wilhelm: Kirche und werdender Territorialstaat. Eine Untersuchung zur Kirchenreform Herzog **Ulrichs** von **Württemberg**. — BlWtbKG LXV, 1965, 75—149.

Delius, Walter: Aus dem Briefwechsel des Berliner Propstes Johann **Porst** mit A. H. Francke in Halle a. S. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XXXIX, 1964, 89—113.

Linker, R. W.: English catholics in the eighteenth century: An interpretation. — ChH XXXV, 1966, 288—310.

Huber, A. K.: Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte. — Königstein: Königst. Institut f. Kirchen- u. Geistesgeschichte der Sudetenländer 1966. 128 S., 5 Bildtaf. = Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- u. Geistesgeschichte der Sudetenländer IV.

Reardon, Bernard M. G.: Religious thought in the nineteenth century. Illustrated from writers of the period. — Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1966. X, 406 p.; sh 55,—.

Melpignano, Andrea: L'anticurialismo napoletano sotto **Carlo III.** — R: Herder 1965. 264 p. = Aloisiana IV; lire 3200.

Rapson, Richard L.: The religious feelings of the **American** people, **1845—1935**: a British view. — ChH XXXV, 1966, 311—327.

Condorelli, M.: Stato e chiesa nella rivoluzione **siciliana** del **1848**. — Catanea: Bonanno 1965. 160 p.; lire 1800.

Chadwick, Owen: The Victorian Church, I. — Lo: Black 1966. X, 606 p. = An ecclesiastical history of England V; sh 63,—.

Steiner, Alois: Die Akademie des heiligen Karl **Borromäus** 1846/47. Ein Luzerner Universitätsprojekt in der Sonderbundszeit. — ZSchweizKG LX, 1966, 209—254.

Newsome, David: The assault on mammon: Charles Gore and John Neville Figgis. — JEcclH XVII, 1966, 227—241.

Dorneich, Julius: Die Entstehung der badischen **„Katholischen Volkspartei"** zwischen 1865 und 1869 im Tagebuch von Baurat Dr. Karl Bader. — FrbDiözArch LXXXIV, 1964, 272—399.

Enneking, Nicephorus: Kloster und Pfarrei **Salmünster** nach dem Kulturkampf bis zum Jahre 1894. — Fulda: Parzeller 1965. 79 S. = Veröffentlichungen des Fuldaer Geschichtsvereins XLIII; DM 8,50.

Palazzini, Pietro: Il Card. Casimiro **Gennari** già perfetto della S. Congregazione del Concilio. — Div IX, 1965, 511—531.

9. Neueste Zeit

Chaigne, Louis: Portrait et vie de **Pie XII**. — St. Maurice: Ed. St.-Augustin; P/Tours: Mame (1966). 300 p., 10 pl.; sfr 16,20.

Scherer, Bruno: Tragik vor dem Kreuz. Leben und Geisteswelt Reinhold **Schneiders**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 263 S.; DM 16,80.

Bormann, Martin: Zwischen Kreuz und Fetisch. Die Geschichte einer **Kongomission**. — (Bayreuth:) Hestia-Verl. (1965). 386 S. mit Abb. u. Ktn.; Lw. DM 22,—.

Riga, Peter: **John XXIII** and the city of man. — Westm, Md.: Newman 1966. 239 p.; $ 5,50.

Ulianich, Boris: Neueste Literatur über das Zweite Vatikanische Konzil. — Concilium II, 1966, 529—535.

Helbing, Hanno: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht. — Basel: Reinhardt (1966). 235 S. = Begegnung X; DM 12,80.

Karrer, Otto: Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. — Mchn: Kösel (1966). 275 S. = Kleine Schriften zur Theologie; Lw. DM 16,80.

Seeber, David Andreas: Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs. — (Frb/B, Bas, Wien:) Herder-Bücherei (1966). 413 S. = Herder-Bücher CCLX/CCLXI; DM 4,95.

Vallquist, Gunnel: Das Zweite Vatikanische Konzil. (Aus d. Schwed. übertr.) — (Nbg:) Glock u. Lutz (1966). VII, 608 S.; DM 35,—.

Vischer, Lukas: Le concile du Vatican II. — VerbCar XX, 1966, 1—46.

Ratzinger, Joseph: Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. — Köln: Bachem (1966). 82 S.; kart. DM 5,40.

Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen. Beobachtungen e. Lutheraners auf d. 2. Vatikanischen Konzil. Bd V: 4. Sessio. ⟨14. Sept. bis 8. Dez. 1965⟩. In der Welt für die Welt. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1966). 437 S. mit Abb.; kart. DM 19,80.

VI. Christliche Philosophie

Maxsein, Anton: Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei **Augustinus**. — Sa: Müller (1966). 434 S. = Neues Forum; OS 288,—.

Beierwaltes, Werner: **Proklos**. Grundzüge seiner Metaphysik. — Ffm: Klostermann (1965). IX, 436 S. = Philosophische Abhandlungen XXIV.

Schmidt-Kohl, Volker: Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio philosophiae des **Boethius**. — Meisenheim a. Glan: Hain 1965. 56 S. = Beiträge z. klassischen Philologie XVII; DM 9,—.

Allard, Michel: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'**Al-Aš-Arī** et de ses premiers grands disciples. — Beyrouth: Impr. Catholique (1965). XXII, 450 p. = Recherches XXVIII; Liv. Lib. 28,—.

Vignaux, Paul: La méthode de Saint **Anselme** dans le Monologion et le Proslogion. — Aq VIII, 1965, 110—129.

Haring, N(icholas) M.: Two Austrian tractates against the doctrine of **Gilbert** of **Poitiers**. (Tractatus: De eo quod persona sit in persona. Contra eum qui dixit quod divinitas non sit deus.) — AHDLMA, A. XL = T. XXXII, 1965, P 1966, 127—167.

Rijk, L. M. de: Some new evidence on twelfth century logic: **Alberic** and the school of Mont Ste Geneviève ⟨Montani⟩. — Vivarium IV, 1966, 1—57.

Cerri, Stefano: Per una fenomenologia della intenzionalitá in s.**Tommaso**. — RFilosNeoscol LVIII, 1966, 395—426.

Owens, Joseph, CSSR: Quiddity and real distinction in St. Thomas Aquinas. — MedStud XXVII, 1965, 1—22.

Lapierre, Michael J., SJ: Aquinas' interpretation of Anselm's definition of truth. — ScEccl XVIII, 1966, 413—441.

Wilpert, Paul: Ein Compendium des 13. Jahrhunderts. ⟨**Gottfried** von **Fontaines** als Abbreviator.⟩ — Mittellateinisches Jahrbuch II, 1965, 165—180.

Bettoni, Efrem, OFM: **Duns Scoto** filosofo. — Mil: Vita e Pensiero 1966. 210 p.; lire 1900.

Künzle, Pius, OP: Mitteilungen aus Codex Mazarine 3490 zum Schrifttum des Franziskaners **Petrus Thomae**, vorab zu seinen „Quaestiones in metaphysicam". — ArchFrancHist LIX, 1966, 3—37.

Haubst, Rudolf: **Nikolaus** von **Kues** auf Spuren des Thomas von Aquin. — Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft V, Mz 1965, 15—62.

Colomer, Eusebio: Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Giovanni Pico. — L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo II, Flor 1965. 53—102.

Neidl, Walter M.: Der Realitätsbegriff des Franz **Suarez** nach den Disputationes metaphysicae. — Mchn: Hueber 1966. XII, 297 S. = Münchener theologische Studien II, 33; DM 34,—.

Gouhier, Henri: Blaise **Pascal**. Commentaires. — P: Vrin 1966. 404 p., 6 fac-sim. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 60,—.

Kloster, Mathias: El hombre inestable seguridad. Peter **Wust** existencialista cristiano? — Buenos Aires: Ed. Guadalupe 1965. 198 p. = El hombre en el tiempo V.

Finance, Joseph de: Connaissance de l'être. Traité d'**Ontologie**. — P, Brug: Desclée [&] de Brouwer 1966. 513 p. = Essais pour notre temps. Sect. de philosophie IV; F 39,—.

Hinners, Richard C.: Ideology and analysis. A rehabilitation of metaphysical ontology. — Brug, NY: Desclée [&] de Brouwer 1966. 275 p. = Essais pour notre temps. Section de philosophie III; bfr 225,—.

Nicolas, J. H., OP: Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique. — P: Desclée [&] de Brouwer (1966). 431 p. = Bibliothèque française de philosophie; bfr 390,—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Gössmann, Elisabeth: Fundamentaltheologie und Apologetik. — Was ist Theologie?, Mchn (1966), 25—52.

Malevez, L., SJ: Le Christ et la **foi**. — NRTh, A. XCVIII = T. LXXXVIII, 1966, 1009—1043.

Marlé, René, SJ: Le dogme dans la foi. — Études CCCXXVI, 1967, 8—22.

Moran, Gabriel, FSC: Theology of **revelation**. — NY: Herder and Herder 1966. 223 p.; $ 4,95.

Desrosiers, Yvon: Les perfections divines et l'éminence de la déité. — Studia Montis Regii IX, 1966, 177—205.

Brunner, Peter: **Adam**, wer bist du? Methodische Erwägungen zur Lehre von dem im Ursprung erschaffenen Menschen. — KerDogm XII, 1966, 267—291.

Vanneste, A.: De theologie van de **erfzonde**. — CollBrugGand XII, 1966, 289—312.

Didier, Raymond: **Satan**. Quelques réflexions théologiques. — Lumière et Vie, T. XV = N° LXXVIII, 1966, 77—98.

Schoonenberg, P., SJ: **Christus** zonder tweeheid? — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 289—306; p. 306: Summary: Christ without duality?

Riedlinger, Helmut: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 159 S. = Quaestiones disputatae XXXII; DM 14,80.

Richard, Louis: The mystery of the **redemption**. — Baltimore: Helicon Pr. 1966. 358 p.; $ 5,95.

Schoonenberg, P., SJ: Christus' verlossingsdaad. — Bijdr XXVII, 1966, 466—483; p. 483—484: Zus.fassg.: Die Erlösungstat Christi.

Vorgrimler, H(erbert): Fragen zum Höllenabstieg Christi. — Concilium II, 1966, 70—76.

Das neue Volk Gottes. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution „Über die **Kirche**" mit Beiträgen von Heinrich Fries [u. a.] Hrsg. v. Wilhelm Sandfuchs. — (Wü:) Arena (1966). 128 S. = Arena-Taschenbuch CXIV; DM 2,40; [enth. u. a.:] S. 14—26: Fries, Heinrich: Das Mysterium der Kirche; S. 27—37: Rahner, Karl: Das Volk Gottes; S. 38—54: Mörsdorf, Klaus: Der hierarchische Aufbau der Kirche; S. 55—71: Auer, Alfons: Die Laien; S. 72—85: Wulf, Friedrich: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche. Die Ordensleute; S. 86—101: Schmaus, Michael: Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche; S. 102—114: Semmelroth, Otto: Maria im Geheimnis Christi und der Kirche; S. 115—127: Döpfner, Julius: Die Erneuerung der Kirche in der modernen Welt.

García-Matarranz, F.: Estudio teológico de la Iglesia como Pueblo de Dios en la Constitución „Lumen gentium" del Concilio Vaticano II. — Scriptorium Victoriense XII, 1965, 241—299.

Rahner, Karl: Vom Sinn des kirchlichen **Amtes**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 47 S.; DM 4,80.

Loosen, Joseph, SJ: Kirche aus Priestern und Laien. — Denkender Glaube. Philosophische u. theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung, Ffm (1966), 270—292.

Wetter, Friedrich: Die sakramentale Struktur des Konzils. — MüThZ XVII, 1966, 1—12.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Argyle, A. W.: The christian doctrine of the origin of the soul. — ScJTh XVIII, 1965, 273—293.

Wiles, Maurice F.: The nature of the early debate about Christ's human soul. — JEcclH XVI, 2, 1965, 139—151.

Blum, Georg Günter: Eucharistie, Amt und Opfer in der Alten Kirche. Eine problem-geschichtliche Skizze. — Oecumenica 1966, 9—58.

Crouzel, Henri, SJ: Séparation ou remariage selon les Pères anciens. — Greg XLVII, 1966, 472—494.

Aalst, P. van der, AA: Christus Basileus bij **Johannes Chrysostomus**. ⟨Samenvatting van een proefschrift⟩. — Nijm-Utr: Dekker & van de Vegt 1966. VII, 89 p.; hfl 9,75.

McCallin, Joseph A.: The christological unity of Saint **Augustine**'s De civitate Dei. — RevÉtAug XII, 1966, 85—109.

Ru, G. de: De rechtvaardiging bij Augustinus, vergeleken met de leer der iustificatio bij Luther en Calvijn. — Wageningen: Veenman 1966. 152 blz.; hfl 18,—.

Ntedika, Joseph: L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin. — P: Études Augustiniennes 1966. 70 p. = Publications de l'Université Lovianum de Léopoldville XX; F 16,—.

Wolter, Hans, SJ - Henri Holstein, SJ: **Lyon I** et **Lyon II**. — P: Ed. de l'Orante (1966). 319 p. = Histoire des Conciles oecuméniques VII; F 33,—.

Botte, P. Chr.: **Alexandri** de **Hales** eminentia doctrinae de SS. Trinitatis mysterio. — Quaracchi: Collegio di s. Bonaventura 1965. XI, 125 p. = Pont. Athen. Antonianum. Fac. theol. Theses ad lauream CLXIV.

Cassar, C.: The revelation in the Incarnate Word doctrine of St. **Thomas**. — Floriana ⟨Malta⟩: The Empire Pr. 1965. 72 p.

Boublík, Vladimiro: L'Eucaristia come „Sacramentum praefigurativum fruitionis Dei" in s. Tommaso d'Aquino. — Div X, 1966, 413—439.

Ferrara, Vincenzo: Maria e la chiesa in **Dante** e in **Gioacchino** da **Fiore**. — Div IX, 1965, 259—343.

Schwarz, Reinhard: Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den **Ockhamisten** und bei **Luther**. — ZThK LXIII, 1966, 289—351.

Beisser, Friedrich: Claritas scripturae bei Martin Luther. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 199 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XVIII; DM 22,—.

Fagerberg, Holsten: Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1965). 332 S.

Thomson, Francis J.: Economy. An examination of the various theories of economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognitation of the validity of non-orthodox sacraments. — JThSt N. S. XVI, 1965, 368—420.

Nys, Hendrik, OP: Le salut sans l'évangile. Étude historique et critique du problème du „salut des infidèles" dans la littérature théologique récente ⟨1912—1964⟩. — P: Ed. du Cerf 1966. 296 p. = Parole et mission XII; F 22,20.

Mooney, Christopher F., SJ: **Teilhard** de **Chardin** and the mystery of Christ. — Lo: Collins 1966. 288 p.; sh 30/—.

Mooney, Christopher F., SJ: Teilhard de Chardin and the christological problem. — HarvThRev LVIII, 1965, 91—126.

Wir sind gefragt ... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Vilmos Vajta. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 220 S.; DM 16,80.

Mühlen, Heribert: Die Lehre des Vaticanum II über die „hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog. — ThGl LVI, 1966, 303—335.

Laurentin, René: Genèse du texte conciliaire. — La Vierge Marie dans la constitution sur l'Église = Etudes mariales XX, 1965, P 1966, 5—23.

Esquerda Bifet, Juan: La maternidad espiritual de María en el capitulo VIII de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II. — EphMar XVI, 1966, 95—138.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 1966. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Vilmos Vajta. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn; Minneapolis: Augsburg Publ. House; Neuch: Delachaux et Niestlé (1966). 233 S.; DM 24,—.

Schützeichel, Heribert: Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas **Stapleton**. Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert. — Tr: Paulinus-Verl. 1966. XII, 375 S. = Trierer theologische Studien XX; DM 37,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Lutherforschung** als kontroverstheologisches Problem. — Wandlungen des Lutherbildes = StudBerKABay XXXVI, Wü (1966), 103—129.

Becker, Werner: Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. — CathMstr XX, 1966, 108—135.

Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Hrsg. v. Paul Wilpert unter Mitarb. v. Willehad Paul Eckert. — B: de Gruyter 1966. XII, 484 S. mit Abb. = Miscellanea mediaevalia IV.

Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christl. Begegnung aus den Jahren 1918—1933. Hrsg. u. eingel. von Robert Raphael Geis u. Hans-Joachim Kraus. — Mchn: Kaiser 1966. 306 S. = Theologische Bücherei XXXIII; DM 16,—.

Torah and Gospel: Jewish and catholic theology in dialogue. Ed. by Philip Scharper. — NY: Sheed and Ward (1966). XIII, 305 p.; $ 6,—.

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

The Star and the Cross: Essays on jewish-christian relations. Ed. by Katharine T. Hargrove, RSCJ. — Milw: Bruce 1966. 318 p.; $ 6,75.

Spaemann, Heinrich: Die Christen und das Volk der Juden. — Mchn: Kösel (1966). 78 S.; DM 5,50.

Bea, Augustin: Christen und Juden. — Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. Bd I, Stu, B [u. a.] (1966), 58—65; ebd. S. 66—72: Kraus, Hans-Joachim: Kirche und Synagoge.

Pfisterer, Rudolf: Das Gegenüber von Juden und Christen — ein „ökumenisches" Verhältnis. — OekRu XV, 1966, 337—351.

Friedmann, F. G. - Karl Rahner, SJ: Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch. — StdZ, Bd. CLXXVIII = Jg. XCI, 1966, 81—97.

Bratsiotis, Panagiotis: Von der griechischen **Orthodoxie**. — Wü: Echter-Verl. (1966). 155 S. = Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen IV; DM 13,80.

Harkianakis, Stylianos: Über die gegenwärtige Situation der Orthodoxen Kirche. — Kyrios, N. F. VI, 1966, 227—239.

Dimitrijevic, D.: Eine Wesens- und Standortbestimmung der Orthodoxen Kirchen. — IntKirchlZ LV, 1966, 232—253.

Evdokimov, Pavel N.: Grundzüge der orthodoxen Lehre. — Die russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben ..., Witten 1966, 62—82.

Savramis, Demosthenes: Der Beitrag der Laien für die ökumenische Öffnung der griechisch-orthodoxen Kirche. — OstkSt XV, 1966, 308—327.

Bläser, Peter: Kirche und Einheit der Kirche in der Sicht der Orthodoxie. Zur Mitarbeit der Orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung. — ThGl LVI, 1966, 349—362.

Paplauskas-Ramunas, Antoine: Dialogue entre **Rome** et **Moscou**. Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement oecuménique en Russie. Préface du Cardinal König. — Ottawa: Ed. de l'Université d'Ottawa 1966. 244 p. = Publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXIII.

Biot, François: Von der Polemik zum Dialog (De la polémique au dialogue, dt.) Steine auf dem Weg zur Einheit der Christen. — Wien, Mchn: Herold (1966). 276 S.; DM 19,80.

VIII. Moraltheologie

Orsenigo, Elia: Il problema della **famiglia** numerosa nei moralisti dei secoli **XVI—XVII**. — ScuCatt XCIV, 1966, 36—50.

Scholz, Franz: **Caramuels** Lehre über die Möglichkeit von parvitas materiae in re venera. — TrThZ LXXIV, 1965, 332—352; LXXV, 1966, 129—153.

Healy, James, SJ: The **just wage 1750—1890**. A study of moralists from saint Alphonsus to Leo XIII. — The Hague: Nijhoff 1966. XVIII, 510 p.

Ott, Heinrich: Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de Dietrich **Bonhoeffer** et Martin **Buber**. — Demitizzazione e morale, Padova 1965, 233—244.

Janssens, L.: Chasteté conjugale selon l'encyclique Casti Connubii et suivant la constitution pastorale Gaudium et spes. — EphThLov XLII, 1966, 513—554.

Doms, Herbert: Einige Gedanken zur Ehekonstitution des Vaticanum II. — Wissenschaft-Ethos-Politik im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 185—193.

Ouwerkerk, C. van, CSSR: Christus en de ethiek. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 307—317; p. 317: Summary: Christ and ethics.

Garrone, (Gabriel-Marie): Morale chrétienne et valeurs humaines. Leçons de morale. — (P:) Desclée (1966). 160 p. = Questions actuelles: Théologie, pastorale, catéchèse; F 10,50.

Rahner, Karl: Grenzen einer Wesensethik. — Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. Bd I, Stu-B, Olten-Frb/B (1966), 122—129; ebd. S. 130—138: Thielicke, Helmut: Ethik der Sachlichkeit.

Böckle, Franz: Grundbegriffe der Moral. **Gewissen** und Gewissensbildung. — Aschffbg: Pattloch (1966). 114 S. = Der Christ in der Welt VIII, 5 a; DM 4,50.

Ditmanson, Harold K.: Arbeit, Beruf und Freizeit als Problem der christlichen Existenz. — LuthRu XVI, 1966, 490—506.

Die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft. Kreutz, Hermann J.: Anthropologisch-biologische Sicht. — Handbuch der Elternbildung. Bd I, Eins, Zü, Köln (1966), 257—286; S. 287—306: Bühler, Maria: Psychologische Sicht; S. 307—319: Müller, Alois: Theologische Sicht; S. 320—332: Rüberg, Rudolf: Soziologische Sicht.

David, Jakob: Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre. — Bergen-Enkheim: Kaffke 1966. 119 S. = Theologische Brennpunkte VI/VII; DM 8,80.

Gagern, Friedrich E. Freiherr von: Das neue Gesicht der Ehe. — Mchn: Rex-Verl. (1966). 102 S. = Eheseminar in dieser Zeit; DM 7,80.

Wrage, Karl Horst: Verantwortliche Elternschaft aus evangelischer Sicht. — Handbuch der Elternbildung. Bd I, Eins, Zü, Köln (1966), 452—472; S. 473—492: Böckle, Franz: Verantwortliche Elternschaft aus katholischer Sicht.

Forcano, Benjamín, CMF: La infidelidad conyugal. — Claretianum VI, 1966, 325—376.

Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe (Contraception and holiness, dt.) Hrsg. v. Thomas Roberts. — Mz: Grünewald-Verl. (1966). 235 S. = Grünewald-Reihe; DM 16,80.

Lynch, John J., SJ: The contraception issue: Moral and pastoral reflections. — ThStudies XXVII, 1966, 242—265.

Eheliche Praxis und kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte (The experience of marriage. The testimony of catholic laymen, dt.) Hrsg. v. Michael Novak. — Mz: Grünewald-Verl. (1966). 157 S.; DM 9,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Wissenschaft — Ethos — Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph **Höffner**. 24. Dez. 1966. — (Mstr: Regensberg 1966.) 606 S. = Jahrbuch des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster VII/VIII, 1966—1967; DM 64,—.

Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. v. Hermann Kunst u. Siegfried Grundmann in Verb. mit Wilhelm Schneemelcher u. Roman Herzog. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). LXIV S., 2688 Sp.; DM 75,—.

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Bd I: Abbildtheorie bis Diktatur des Proletariats. Hrsg. von C. D. Kernig. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1966. XX S., 1276 Sp.

Handbuch der Elternbildung (I—II). Hrsg. von Joseph Anton Hardegger. Unter Mitarb. der Redaktionskommission: Franz Böckle [u. a.] — Eins, Köln, Zü: Benziger Verl. (1966). XXIV, 538 S.; XV, 488 S.; DM 79,—.

Christentum und Marxismus — heute. Gespräche der Paulusgesellschaft. (Hrsg. von Erich Kellner.) — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1966). 350 S.; DM 25,80.

Hoefnagels, Harry (,SJ): Soziologie des Sozialen (De problemen van het menselijk samenleven, dt.) Einführung in das soziologische Denken. Geleitwort von Hans Freyer. — Ess: Driewer (1966). 285 S.; DM 14,80.

Rief, Josef: Ordnungsskizze und christliche Soziallehre. — ThQu CXLVI, 1966, 129—158.

Messner, Johannes: **Naturrecht** und Sozialtheologie. — NOrdn XX, 1966, 367—375.

Harakas, Stanley S.: The natural law teaching of the Eastern Orthodox Church. — New theology n° II, NY, Lo (1965), 122—133.

Wingen, Max: **Familien**politik — Konzession oder Konzeption? — Köln: Bachem (1966). 116 S.; DM 7,20.

Galot, J., SJ: L'Église et la **femme**. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1965). 208 p.; bfr 120,—.

Die Kirche und die Welt des Geistes. — Köln: Bachem (1965). 71 S. = Berichte u. Dokumentationen I; DM 5,60.

La vita economica nel magistero della chiesa. Presentazione di Giordano dell' Amore. — Mil: Giuffrè 1966. XV, 775 p. = Assozioni cristiane lavoratori italiani; lire 6800.

Klug, Oskar: Katholizismus und Protestantismus zur **Eigentums**frage. Eine gesellschaftspolitische Analyse. — (Reinbeck b. Hbg:) Rowohlt (1966). 261 S. = Rowohlts deutsche Enzyklopädie CLIII/CLIV; DM 4,80.

Kasteleiner, Rolf H.: Paritätische **Mitbestimmung** — Chance oder Irrweg? — NOrdn XX, 1966, 281—290; ebd. S. 290—296: Tacke, Bernhard: Die Mitbestimmung — Ein gesellschaftliches Problem; ebd. S. 343—353: Vogt, Wolfgang: Die Diskussion um die qualifizierte Mitbestimmung. Die Idee der Mitbestimmung. Gründe und Beweggründe.

Kirche und **Politik**. Zusammengestellt von Manfred Steinkämper. — Osnabr: Fromm 1966. 143 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" XLVII; DM 5,80.

Schmölz, Franz-Martin: Chance und Dilemma der **politischen Ethik**. — Köln: Bachem (1966). 134 S.; DM 9,80.

Pöggeler, Franz: Inhalte der **Erwachsenenbildung**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1965). VIII, 279 S.; DM 23,50.

Beverfoerde-Werries, Anna Freiin von Elverfeldt gen. von: Die **Fürsorgeerziehung** in Deutschland und den Niederlanden. Ein Vergleich. — Mstr: Aschendorff (1966). IV, 258 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Univ. Münster XVI; DM 37,—. [Diss. Münster.]

Westow, Theo: Das Problem des **Pazifismus**. Ein kritischer Überblick über Studien in englischer Sprache. — Concilium II, 1966, 369—376.

Congar, Yves M. J.: Für eine dienende und arme Kirche (Pour une Église servante et pauvre, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1965). 127 S. = Grünewald-Reihe; DM 8,80.

Trillhaas, Wolfgang: Das Evangelium und der Zwang der Wohlstandskultur. — B: Töpelmann 1966. 82 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XIII; DM 12,—.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Merzbacher, Friedrich: **„Scientia"** und **„ignorantia"** im alten kanonischen Recht. — Mittellateinisches Jahrbuch II, 1965, 215—223.

Doimi, Samuel, OFMConv: De episcopo visitatore. — R: Pont. Univ. Lateranense 1965. 223 p. = Pont. Univ. Lateranensis. Theses ad lauream in Iure Canonico.

De Jorio, Arcturus: Privilegium Petrinum seu solutio matrimonii in favorem fidei. — Seminarium, A. XVIII — N. S. A. VI, 1966, 715—741.

Erriquenz, Leonardus: I legati pontifici in oriente del 1261 al 1334. — Apol XXXVIII, 1965, 307—347.

López Ortiz, F. J., OSA: Valoraciones y decisiones jurídicas en el Concilio Ecuménico Vaticano II. — IusCan VI, 1966, 5—24.

Huizing, Petrus: Über Veröffentlichungen und Themenstellungen zur Frage der **Religionsfreiheit**. — Concilium II, 1966, 621—634.

Bugan, Andrej: La comunità internazionale e la libertà religiosa. Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle nazioni unite. — R: Desclée 1965. XII, 322 p.; lire 3600.

Leclercq, Joseph: Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte. — Concilium II, 1966, 567—575; ebd. S. 585—592: Pavan, Pietro: Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung.

Broglie, Guy de, SJ: Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse. — P: Beauchesne (1965). 186 p. = Collection Beauchesne XI; F 9,—.

Mörsdorf, Klaus: Streiflichter zur **Reform** des katholischen Rechtes. — AkKR CXXXV, 1966, 38—52.

Renatus a Cosio, OFMCap: Animadversiones in doctrinam canonicam de **persona morali**. — Laurentianum VI, 1965, 329—346.

Paolis, Velasio de, PSSC: La natura della potestà del **Vicario generale**. Analisi storico-critica. — R: Libr. Ed. dell' Università Gregoriana 1966. XII, 127 p. = AnalGreg CLV = Series facult. Iuris Canonici: sectio B, n. XX; lire 2000.

Propositum monasticum de Codice Iuris Canonici recognoscendo. (De vita monastica seu De ordine monastico.) — The Iurist XXVI, 1966, 321—357.

Pennington, M. B., OCSO: Monastic and contemplative life and the Code of Canon Law. — RUnivOttawa XXXVI, 1966, 529—550. 757—770.

Fuertes, I. B., CMF: Commentarium in rescriptum pontificium „Cum admotae". Commentarium in singulas facultates. De iurisdictione ad audiendas confessiones ⟨facultas n. 12⟩. De potestate iurisdictionis ⟨facultas n. 13⟩. — ComRel XLV, 1966, 40—69.

Études sur les **Instituts séculiers**. Textes de M. Giuliani, SJ [e. a.]. III. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). XXI, 269 p. = Textes et études théologiques; bfr 225.

Lourijsen, Wilhelmus: De delegatione ad assistendum matrimonio. De delegatione assistendi cognoscenda et acceptanda. — Nijm: [Selbstverl.] 1965. XVI, 105 p.; hfl 11,50.

Cervenca, Giuliano: Studi vari sulla **„restitutio in integrum"**. — Mil: Giuffrè 1965. VIII, 199 p. = Università degli studi di Trieste. Fac. di giurisprudenza. N. S. I; lire 1400.

Klose, Hans-Ulrich: Die Rechtsbeziehungen zwischen dem Staat und den **evangelischen** Landeskirchen in **Hessen** unter bes. Berücks. des hessischen Kirchenvertrages vom 18. Febr. 1960. — B: de Gruyter 1966. XLIV, 198 S. = Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen XLII; DM 34,—.

Tempel, Irmtraut: Bischofsamt und Kirchenleitung in den lutherischen, reformierten und unierten deutschen Landeskirchen. — Mchn: Claudius-Verl. 1966. 192 S. = Ius ecclesiasticum IV; DM 26,—.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Langelaan, Jacob, OSFS: Die theologischen Grundlagen der Pastoral des hl. **Franz** von **Sales**. — Jahrbuch für salesianische Studien 1965, 13—32.

Attualità della pastorale di San Carlo **Borromeo**. (Anselmo) Balocco [e. a.]. — Massimo: Didascaleion (1965). V, 238 p. = Quaderni di orientamenti pastorali III; lire 1000.

Enrique Traancón, Vicente: El **sacerdocio** a la luz del Concilio Vaticano II. — Salamanca: Ed. Sigueme 1966. 310 p.

Martin Hernández, Francisco: El decreto sobre la formación sacerdotal: su historia y exposición de su doctrina. — Salm XIII, 1966, 3—44.

Klostermann, Ferdinand: La formazione pastorale del clero alla luce del Vaticano II. — Seminarium, A. XVIII — N. S. A. VI, 1966, 626—674.

Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung. Beiträge im Westdeutschen Rundfunk. Hrsg. v. Leo Waltermann. — Essen: Driewer (1966). 375 S.; DM 18,—.

Matté-Langlois, Jorge: Famille, vocation et séminaire. — P: Ed. du Cerf 1966. 228 p. = Problèmes de vie religieuse XXIII; F 6,50.

Riva, Silvio: Per una pedagogia vocazionale del sacerdozio. Indirizzi ed esperienze alla luce del Concilio. — Brescia: La Scuola Ed. 1966. 217 p. = Pubblicazioni dell' Istituto pedagogico Francescano II, 6; lire 1400.

La révision de vie sacerdotale [par] une équipe de Fils de la charité. — P: Fleurus (1966). 191 p. = Coll. „Recherches pastorales". Série: „Interrogations et orientations" XXI; F 10,70.

Beichte im Zwielicht. Überlegungen zur bußsakramentalen Beichterziehung. Hrsg. v. Otto Betz. — Mchn: Pfeiffer (1966). 132 S. = Pfeiffer-Werkbücher XLVIII; DM 6,50.

Eger, Josef: Erneuerung des Bußsakramentes. Christlich, kirchlich, persönlich. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1966). 270 S.; DM 12,60.

Heggen, Franz J.: Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Boeteviering en private biecht, dt.) Mit Beispielen zur Gestaltung von Bußfeiern für Erwachsene. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1966). 123 S.

Caster, Marcel van: Glaubensverkündigung im Geist des Zweiten Vatikanums. — Diakonia I, 1966, 258—272.

Spiazzi, Raimondo, OP: Teologia pastorale. Didattica. P. III: Catechetica. — To: Marietti 1966. 367 p. = Manuali di pastorale II; lire 3300.

Schrödter, Hermann: Freiheit als Prinzip religiöser Bildung und Erziehung. Philosophische Überlegungen zur Grundlegung einer Religionspädagogik. — Denkender Glaube. Philosophische u. theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung, Ffm (1966), 311—338.

Lubienska de Lenval, Hélène: Pédagogie sacrée. — P: Desclée [&] de Brouwer (1966). 121 p.; F 7,50.

Merlaud, André: Das Kind zwischen Eltern und Erziehern (L'enfant, sa famille, ses éducateurs, dt.) Übers. u. eingeleitet von Mariette Rest. Mit e. Nachw. (:Familie u. Katechese) von Jean Honoré. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 155 S.; DM 9,80.

Rousseau, Michel: Mission et formation des catéchistes dans un monde en développement. — Lumen Vitae XXI, 1966, 627—662.

Teaching the sacraments and morality. (A.) Stenzel [e. a.]. — Chic: Loyola Univ. Pr. 1965. IX, 214 p. = Loyola pastoral series. Lumen vitae studies; $ 3,50.

Gotteserfahrung und Gottesverlust. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1966). 94 S. = Botschaft und Lehre; DM 7,80; [enth.:] S. 11—24: Goldbrunner, Josef: Führung zu religiöser Erfahrung; S. 25—43: Hansemann, Georg: Probleme der religiösen Erfahrung bei Kindern und Jugendlichen; S. 45—68: Hansemann, Georg: Gebetserziehung als religiöse Grundaufgabe; S. 69—94: Korherr, Edgar Josef: Gebetserziehung in der Sonderschule.

Sauvêtre, Michel: Voies nouvelles pour la catéchèse des grands adolescents. Recherches et réalisations. — P: Ligel (1966). 103 p. = Coll. „Perspectives catéchétiques" V; F 5,—.

Caster, Marcel van, SJ: Catéchèse des signes de notre temps. — Lumen Vitae XXI, 1966, 225—267.

Dubeau-Legentil, Renée - Marcel Doyon: L'enfant et le dessin au catéchism. — Quebec: Les Pr. de l'Univ. Laval 1966. XII, 90 p. = Les cahiers de l'Institut de catéchèse de l'Université Laval.

XII. Liturgik

Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenca Il Cardinale Giacomo **Lercaro**. Vol. I. — R [e. a.:] Desclée (1966). 735 p., 9 tav. ib. p. 23—60: Lodi, E.: Piensiero liturgico e azione pastorale del Cardinale Giacomo Lercaro.

Kretschmar, Georg: Die Geschichte des **Taufgottesdienstes** in der Alten Kirche. — Liturgia V, 1964—1966, 1—348.

Vagaggini, C(ipriano, OSB): Caro salutis est cardo corporeità, eucaristia e liturgia. — Miscellanea liturgica in onore ... Giacomo Lercaro Vol. I, R (1966), 73—209.

Montminy, Jean-Paul, OP: L'offrande sacrificielle dans l'**anamnèse** des liturgies anciennes. — RScPhTh L, 1966, 385—406.

Dijk, S. J. P. van, OFM: Recent developments in the study of the **Old Roman rite**. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 299—319.

Coebergh, C.: Problèmes de l'évolution historique et de la structure littéraire de la **„Benedictio fontis"** du rit romain. — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 260—319.

Fernández de la Cuesta, Ismael, OSB: El **„Breviarium gothicum"** de **Silos**. Archivo monástico, ms. 6. — Madr, Barc: Consejo Superior de Investigaciones Cient. 1966. 127 p. = Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. liturgica VIII; pes 90,—.

Pinell, Jordi: Las horas vigiliares del oficio monacal **hispánico**. — Liturgica III = Scripta et documenta XVII, (Montserrat) 1966, 197—340.

Quecke, Hans, SJ: Ein **saidisches** Kommunionlied ⟨Wien, K 8348⟩. — Muséon LXXIX, 1966, 103—111; ib. p. 113—131: Ein saidisches Eucharistiefragment ⟨Berlin Ms. or. fol. 1609 a⟩.

Coens, Maurice et Joseph van der Straeten: Un martyrologe du XII^e siècle à l'usage de Saint-Bavon de Gand ⟨Brit. Mus. Egerton 2796⟩. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 129—158; p. 158—160: Note additionelle: Le calendrier gantois du bréviaire de Louis de Male.

Grégoire, Réginald: Prières liturgiques médiévales en l'honneur de saint Benoît, de sainte Scolastique et de saint Maur. — Analecta monastica ... Série VII = Studia Anselmiana LIV, R 1965, 1—85.

Gschwend, Kolumban, OSB: Die depositio und elevatio crucis im Raum der alten Diözese **Brixen**. Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen. — Sarnen: Buchdr. Ehrli 1965. XIX, 174 p.

Amiet, Robert: Le missel du prieuré bénédictin de Saint-Sauveur-en-Rue au diocèse de Vienne. — Scriptorium XIX, 1965, 42—62.

Amon, Karl: Der vortridentinische **Salzburger Meßritus** nach dem „Tewtsch Rational" des Bischofs Berthold **Pürstinger** von Chiemsee. — HID XX, 1966, 86—100. 137—156.

Keller, Erwin: Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von **Wessenberg**. — Frb/B: Herder (1965). 526 S., 2 Taf. = Freiburger Diözesan-Archiv LXXXV; DM 15,—.

Vanbergen, Paul: The constitution on the liturgy and the faith and order reports on worship. — Studia liturgica V, 1966, 1—19.

Oñatibia, Ignacio: La liturgia hoy. — II congrès liturgic de Montserrat I, Montserrat 1966, 37—51; p. 53—67: Nocent, Adrien: L'avenir de la liturgie depuis le Concile Vatican II.

Jounel, Pierre: Les premières étapes de la reforme liturgique. II: Les rites de la messe en 1965. ⟨Ritus servandus — De defectibus — Ordo missae⟩. Traductions de A.-M. Roguet. — P [e. a.:] Desclée (1965). 216 p.; F 7,60.

Meyer, Hans Bernh., SJ: Schriftverständnis und Liturgie. — ZkTh LXXXVIII, 1966, 163—184.

Righetti, Mario: Manuale di storia liturgica III: La **messa**. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II, con un excursus sulla Messa Ambrosiana di Pietro Borella. 3ª ediz. riveduta ed ampliata. — Mil: Ancora 1966. XXIV, 676 p.; lire 4500.

Lengeling, Emil J.: Die Bedeutung des **Tabernakels** im katholischen Kirchenraum. — LJ XVI, 1966, 156—186.

Audet, Jean-Paul: Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie. „Nova et vetera". — EphLit LXXX, 1966, 353—385.

Emminghaus, Johannes H.: Grundgestalt und Strukturen der Messe. Überlegungen anläßlich der Liturgiereform. — ThpQu CXIV, 1966, 14—26. 309—320.

Ligier, Louis, SJ: De la cène de Jésus à l'anaphore de l'Église. — MaisD LXXXVII, 1966, 7—51; p. 52—61: Botte, Bernard, OSB: Tradition apostolique et canon romain; p. 62—77: Jungmann, Joseph A., SJ: Le canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique; p. 78—96: Betz, Johannes: Sacrifice et action de graces; p. 97—110: Bouyer, Louis: La Préface et le Sanctus; p. 111—133: Bruylants, Placide: Les préfaces du Missel romain; p. 134—140: Vagaggini, Cipriano, OSB: Le Canon romain et la réforme liturgique; p. 141—149: Gelineau, Joseph, SJ: Les interventions de l'assemblée dans le canon de la messe.

Berti, Giovanni: La celebrazione del mistero pasquale nell' anno liturgico. — Mil: Opera della Regaltà di N. S. Gesù Cristo (1966). 253 p. = Sussidi liturgico-pastorali XIII; lire 1300.

Morganti, Martino, OFM: Pensieri sulle messe festive. — Mil, R: Opera della Regaltà di N. S. Gesù Cristo (1966). 385 p. = Sussidi liturgico-pastorali XI; lire 1700.

Magrassi, M., OSB: Tipologia biblica e patristica e liturgia della parola. — Rivista liturgica LIII, 1966, 165—193; ib. p. 194—237: Raffa, V.: Ciclo biennale provvisorio di letture bibliche feriali; p. 307—332: Massi, P.: Liturgia della parola, annuncio del mistero di Cristo; p. 333—354: Morganti, M., OFM: Le sacre celebrazioni della parola di Dio; p. 355—361: Oggioni, C.: Modalità delle celebrazioni della parola; p. 362—373: Barbaglio, G.: Iniziazione biblica e celebrazione della parola nei seminari.

Hanssens, Ioannes Michael, SJ: De concelebratione Missae in ritibus orientalibus De eius notione et modis, usu praesenti et historia. — Div X, 1966, 482—559.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Meinardus, Otto F. A.: Mystical phenomena among the **Copts**. — OstkSt XV, 1966, 143—153. 289—307.

Devos, Paul: Notes d'hagiographie **perse**. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 229—248.

Fiey, Jean-Maurice, OP: Cénobitisme féminin ancien dans les Églises **syriennes** orientale et occidentale. — L'Orient Syrien X, 1965, 281—306.

Der „Obern-Spiegel" im „Testament" des Abtes **Horsiesi** ⟨† nach 387⟩. Erklärt von Basilius Steidle. Übersetzt von Otmar Schuler. — ErbAuftr XLIII, 1967, 22—38.

Dalmais, I. H., OP: L'héritage évagrien dans la synthèse de saint **Maxime** le **Confesseur**. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 356—362; ib. p. 363—372: Guy, J. C., SJ: **Jean Cassien**, historien du monachisme égyptien?

Konrad, Robert: Das himmlische und das irdische **Jerusalem** im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung. — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb/B,Mchn (1965), 523—540.

Morris, John: The dates of the **celtic** saints. — JThSt n. s. XVII, 1966, 342—391.

Westerink, Leendert G.: Trois textes inédits sur saint **Diomède** de **Nicée**. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 161—227.

Leclercq, Jean: Documents sur les „fugitifs". — Analecta monastica ... Serie VII = Studia Anselmiana LIV, R 1965, 87—145.

Schreiner, Klaus: „Discrimen veri ac falsi." Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters. — Archiv für Kulturgeschichte XLVIII, 1966, 1—53; ~ Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters. — Saec XVII, 1966, 131—169.

Bauerreiss, Romuald, OSB: Eine Augsburger Handschrift des 11. Jahrhunderts in Paris. Ein Beitrag zur **Magnuslegende**. — StudMittBenO LXXV, 1964, Mchn 1965, 163—182.

Spaapen, B., SJ: Hebben onze 13de-eeuwe mystieken iets gemeen met de Broeders en Zusters van de vrije Geest? — OGE XL, 1966, 369—391.

Winklhofer, Alois: Die Logosmystik des Heinrich **Seuse**. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 213—232.

Hilton, Walter: Glaube und Erfahrung (The scale of perfection, dt.) (Aus d. Altengl. nach den Hss. ⟨B. M. Harl. 657 a⟩ übers. v. Elisabeth Strakosch.) Eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. — Eins: Johannes-Verl. (1966). 318 S. = Lectio spiritualis X; DM 24,—.

Madleine de Saint Joseph, OCD: En esprit et en verité avec **Thérèse d'Avila**. — (Tours:) Mame (1966). 368 p.; F 17,—.

Hondet, Jean-Gabriel, OSB: Les poèmes mystiques de saint **Jean de la Croix**. Introduction, texte, traduction, commentaire spirituel. — (P:) Ed. du Centurion (1966). 575 p.; F 29,80.

(Franciscus Salesius) Franz von Sales: Deutsche Ausgabe der Werke. Bd. VI: Briefe 2: Seelenführungsbriefe an Laien. (Ausgew., aus d. Franz. übertr. u. erl. von Franz Reisinger.) — Eichst u. Wien: Franz-Sales-Verl. 1966. 412 S.; DM 12,60.

Seconde de Turin, OFMCap: L'emprise de l'idéal sur la spiritualité des laïcs au XVII^{e} siècle d'après le P. **Philippe d'Angoumois** ⟨† 1638⟩. — RScRel XL, 1966, 209—239. 353—383.

Cognet, Louis: Le mépris du monde á **Port-Royal** et dans le **Jansénisme**. — RAscMyst XLI, 1965, 387—402.

Surin, Jean-Joseph: Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 1827 p. = Bibliothèque européenne; F 60,—.

Giovanni della Croce, OCD: **Maria von den Engeln** ⟨1661—1717⟩. — Spiritualität aus dem 16. u. 17. Jahrhundert = JbMystTh XI, 1965, Wien (1966), 181—212.

Salgado, Jean-Marie, SJ: Un représentant de la tradition spirituelle de conformité à la volonté de Dieu: Mgr Eugène de **Mazenod**. — RAscMyst XLII, 1966, 439—474.

Bierbaum, Max: **Maria** vom Göttlichen Herzen **Droste** zu **Vischering**. Ein Lebensbild unter Benutzung unveröffentlichter Quellen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 263 S.; DM 19,80.

Philipon, M. M.: En présence de Dieu. **Elisabeth** de la **Trinité**. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 215 p. = Présence du Carmel VII; F 15,—.

Truhlar, Karl Vladimir: **Teilhard** und **Solowjew**. Dichtung und religiöse Erfahrung. — Frb/B, Mchn: Alber (1966). 89 S. = Symposion XIX.

Leclercq, Jean: Chances de la spiritualité **occidentale**. — P: Ed. du Cerf 1966. XII, 382 p.; F 24,—.

Dumoulin, Heinrich: Östliche Meditation und christliche Mystik. — Frb/B, Mchn: Alber (1966). 339 S.; DM 38,80.

Burghardt, Walter J., SJ: Saints and sanctity. — Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1965. XIV, 239 p.; $ 5,50.

Grand' Maison, Jacques: Le sacré dans la consécration du monde. — Studia Montis Regii VIII, 1965, 353—383; IX, 1966, 3—35.

Augrain, Charles, PSS: Témoins de l'esprit. Aux sources bibliques de la vie consacrée. — P: Ed. du Cerf 1966. 172 p. = Lumière de la foi XIX; F 18,—.

Rahner, Karl, SJ: Frömmigkeit heute und morgen. — GL XXXIX, 1966, 326—342.

Geffré, Claude J.: Entsakralisierung und Heiligung. — Concilium II, 1966, 708—718.

Wulf, Friedrich, SJ: Der biblische Sinn des „Rates" des **Gehorsams**. — GL XXXIX, 1966, 248—251; ebd. S. 252—264: Krauss, Heinrich, SJ: Der Gehorsam gegenüber Menschen in den Ordenssatzungen. Reflexionen zu einer zeitgemäßen Anpassung des Ordensgehorsams.

Certeau, Michel de: Kulturen und Spiritualitäten. — Concilium II, 1966, 655—667.

Tillard, J. M. R., OP: Autorité et vie religieuse. — NRTh, A. XCVIII = T. LXXXVIII, 1966, 786—806.

Walter, Eugen: Betrachten. Ansätze, Erfahrungen und Entfaltungen. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 112 S.; DM 9,80.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten. Hrsg. v. Walter Nikolaus Schumacher. — R, Frb/B, Wien: Herder (1966). 344 S., 84 Taf. = Römische Quartalschrift. Suppl.heft XXX; DM 75,—.

Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd I: Inkarnation, Kindheit, Taufe, Versuchung, Verklärung, Wirken und Wunder Christi. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 484 S., S. 238—484 Abb. 4°; Lw. DM 120,—.

Souchal, François: Histoire de la **sculpture** monumentale. — Histoire générale des églises de France, Belgique, Luxembourg, Suisse, P 1966, 165—230; fig. et pl.

Steigerwald, Gerhard: Christus als Pantokrator in der untersten Zone der Langhausmosaiken von S. **Apollinare Nuovo** zu Ravenna. — Tortulae. Studien zu altchristlichen u. byzantinischen Monumenten = RömQu, Suppl.heft XXX, R, Frb/B, Wien (1966), 272—284; 8 Fig., 1 Taf.

Flemming, Johanna: Gärten der Ewigkeit. Einflüsse christlicher Ikonographie in der frühislamischen Kunst. — Münster XIX, 1966, 449—464.

Dujčev, Ivan: Die Miniaturen der **Manasses**-Chronik (Miniatjurite na Manasievata letopis, dt.) (Übers. aus d. Bulgar.: Michail Matliev. [Mit 70 farb. u. 46 schwarz-weißen Abb.]). — Sofia: Verl. Bulgarski Hudoshnik; Lpz: Seemann VEB 1965. 137 S., S. 33—126 Abb. mit Text, 1 Titelbild 4° = Denkmäler der altbulgarischen Malerei I; DM-Ost 50,—.

Schnitzler, Hermann: Der Goldaltar von **Aachen**. — M-Gladb: Kühlen (1965). 20 S., 27 Bl. Abb. mit Text = Kleine Bücher rheinischer Kunst.

Cämmerer-George, Monika: Die Rahmung der toskanischen Altarbilder im Trecento. — Straßb: Heitz 1966. 228 S., 13, 37 S. Abb. 4° = Zur Kunstgeschichte des Auslands CXXXIX; DM 84,—.

Winkelmann, Wilhelm: Ausgrabungen auf dem Domhof in **Münster**. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr (1966), 25—54; 13 Abb., 1 Kte.

Pieper, Paul [u.] Hermann Grochtmann: Christliche Kunst im **Vest Recklinghausen**. — Recklgh: Bongers [1965]. 162 S., S. 47—156 Abb.

Toth, Johannes Baptist von: Die Kathedrale des Papstes. — Frbg/Br, R, Wien: Herder (1966). 215 S., 8 Bl. Abb.; kart. DM 12,80.

Cichy, Bodo: Die Kirche von **Brenz**. — Heidenheim: Meuer (1966). 104 S. mit Abb.; DM 10,—.

Irtenkauf, Wolfgang: **Heselbach,** Waldkapelle und Klosterreichenbach. BlWtbKG LXV, 1965, 206—218.

Schöne, Johannes: Kirchfahrt durch **Sachsen**. Bericht u. Bilder aus Geschichte u. Gegenwart der Evang.-Luther. Landeskirche Sachsens. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1965). 137 S. mit 67 Abb.; DM-Ost 6,50.

Koziol, Klaus: Kleine Chronik der S[ankt]-**Petri**-Kirche zu **Berlin**. Mit 19 Abb. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1965). 79 S.; DM-Ost 3,90.

Bandmann, Günter: Der Kirchenbau der Gegenwart und die Vergangenheit. — KuKi XXIX, 1966, 118—125.

Moderne Kirchen im Bistum **Würzburg**. Mit e. Vorw. von Richard Schömig. Hrsg. von d. Stadt Würzburg. — Wü: Stürtz [1966]. 46 S. Abb. mit Text, 1 Titelbild. = Künstler und Kunstwerke aus Mainfranken III.

Schwebel, Horst: Gebaute Utopie. Zu Micheluccis Kirchenbau an der Autostrada del Sole. — KuKi XXIX, 1966, 109—115.

Bauer, Hermann: Der **Himmel** im **Rokoko**. Das Fresko im deutschen Kirchenraum des **18.** Jahrhunderts. — Rgb: Pustet (1965). 126 S.; S. 78—123 Abb. mit Text = Welt des Glaubens in der Kunst V.

Müller, Valentin: Überblick über den Kirchenbau im Bistum **Augsburg 1946—1966**. — Münster XIX, 1966, 269—314; ebd. S. 315—332: Neue Kirchenbauten im Bistum Augsburg 1946—1966. Dokumentation mit Einbeziehung der wichtigsten Kirchenwiederherstellungen in chronologischer Form.

Lüthi, Kurt: Das Ende des Christusbildes in der modernen Malerei. Ein Beitrag zum Gespräch mit der bildnerischen Kunst. — ZevEth X, 1966, 257—272.

Volp, Rainer: Das Kunstwerk als Symbol. Ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 244 S., 23 Bl. Abb. = Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und Kirchliche Kunst der Gegenwart II; Lw. DM 44,— [Diss., Marburg, Überarbeitung].

Heiland, Hans: Der Bucheinband — Pflege und Konservierung. — BlWtbKG LXV, 1965, 246—255.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
„Theologische Perspektiven" (Patmos-Verlag, Düsseldorf)
„Religion und Glaube" (Ernst Reinhardt Verlag, München)
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Dr. Matthias Becker, Bremen, Ronzelenstr. 11 A; Dr. Paul Bormann, Paderborn, Annette von Droste-Str. 25; Dr. Gregorius van Breda OFMCap, Tilburg (Niederlande), Korvelseweg 165; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Mülheim-Ruhr/Speldorf, Falkenweg 6; Dr. Elisabeth Gössmann, München 5, Kolosseumstr. 6; Dr. Erich Grunert CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Viktor Hahn CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Peter Knauer SJ, Münster, Sentmaringerweg 55; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Dr. Oswald Loretz, Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Alois Madre, Freiburg i. Br., Dogmatisches Seminar d. Univ.; Prof. Dr. Franz Manthey, Hildesheim, Brühl 16; Prof. Dr. Rudolf Mayer, Aising b. Rosenheim, Mitterfeldstr. 11; Prof. Dr. Roland E. Murphy OCarm, 1600 Webster St. N. E., Washington D. C. 20017 (USA); Dr. Hermann Plenge, Münster, Studtstr. 15; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Tübingen, Friedrich Dannenmannstr. 22; Dr. Anton Rauscher SJ, Münster, Sentmaringerweg 55; Prof. Dr. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Wolfgang Richter, München 90, Balanstr. 101 I; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Ilmari Soisalon-Soininen, Teinintie 35, Helsinki 64 (Finnland); Prof. Dr. Basilius Steidle OSB, Roma-Ostiense, Via Porta Lavernale 19 (Italien); Prof. Dr. J. J. M. van der Ven, Ostadelaan 9, Bilthoven (Niederlande); Prof. Dr. Paulus Volk OSB, Maria Laach üb. Andernach, Abtei; Prof. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstraße 1–3.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - 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.

Prof. Hr. 4 Te 6 U 5 Jo.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1967** **63. Jahrgang**

Revision der biologischen Grundlagen der kirchlichen Sexualmoral. Von Josef Georg Ziegler, Mainz.

Theologische Akademie, Heft I u. II (Kerstiens)
Pöll: Religionspsychologie (Becker)
Ueda: Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit (Welte)
Novella Ecclesiae Germina (Booz)
Beckmann: China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert (Promper)
Grelot: La Bible, parole de Dieu (Reuss)
Wambacq: Instituta Biblica (Scharbert)
Klopfenstein: Die Lüge nach dem Alten Testament (Hamp)
Wiederkehr: Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen (Pfammatter)
Ostbairische Grenzmarken (Sydow)
Weisung der Väter (Frank)
Cramer: Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer (Barbel)
Edelstein: Eruditio und sapentia (Gail)
Baron: Etudes sur Hugues de Saint-Victor (Schlette)
Kleineidam: Universitas Studii Erffordensis – ders.: Die kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau 1811–1945 – Mitterbacher: Der Einfluß der Aufklärung an der theol. Fakultät der Univ. Innsbruck 1790–1823 (Hegel)
Spann: Naturphilosophie (Nickel)
Gemmeke: Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez (Rauscher)
Scheele: Einheit und Glaube (Cornelissen)
Volken: Die Offenbarungen in der Kirche (Beumer)
Weber: APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea (Stockmeier)
Neumann: Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin (Kerstiens)
Seybold: Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Schaffner)
Egenter – Matussek: Ideologie, Glaube und Gewissen (Hauser)
Küchenhoff: Naturrecht und Liebesrecht (Ermecke)
de Liguori: Apparecchio alla morte e opuscoli affini (Weber)
Bro: Gott allein genügt (Bours)
Höffner: Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung (Ermecke)
Strigl: Das Funktionsverhältnis zwischen kirchlicher Strafgewalt und Öffentlichkeit (Astrath)
Firkel: Erfüllt vom Unsichtbaren (Becker)
Kranz: Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge (Heuser)
Mann: John Henry Newman als Kerygmatiker (Schiffers)
Bouyer: Mensch und Ritus (v. Severus)

Hinweise

Richter: Patronin der Weltmission: Theresia von Lisieux (Dörmann)
Texte der Kirchenväter (Roth)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Revision der biologischen Grundlagen der kirchlichen Sexualmoral[1]

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

„Die von früheren Generationen überkommenen ... Denk- und Auffassungsweisen scheinen aber den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Falle gut zu entsprechen. So kommt es zu schweren Störungen im Verhalten und sogar in den Verhaltensnormen ... Von den vielen Problemen, die heute die Sorge aller wachrufen, sollen vor allem die folgenden behandelt werden: die Ehe und Familie ...“ Diese für katholische Ohren ungewohnt klingenden Ausführungen aus *Gaudium et spes* Art. 7 und 46 wären ohne den vorausgegangenen wissenschaftlichen und mitunter persönlichen Einsatz von Theologen und Laien nicht möglich gewesen.

Man muß es den Vertretern der Moraltheologie bescheinigen, daß sie das Gespräch in besonnener Sachlichkeit und doch mit der jeweils möglichen Offenheit zu führen verstehen. Das gelingt, weil die Erörterung von der vordergründigen Einzelkasuistik in die Region der zugrunde liegenden Prinzipien zurückgeführt und jedwede Animosität, die einen sachlichen Gegner mit einem persönlichen Feind identifiziert, vermieden wird. Ein Musterbeispiel wissenschaftlicher Fairneß ist die Diskussion, die der emeritierte Münsteraner Moraltheologe H. Doms (D.) mit dem Moraltheologen an der Gregoriana J. Fuchs geführt hat. Sie wurde von D. unter dem Titel: „Gatteneinheit und Nachkommenschaft“ 1965 veröffentlicht. Beide Gesprächspartner haben ihre Meriten in der sexualethischen Grundsatzdebatte. D. u. a. durch sein wegweisendes, 1935 erschienenes und 1940 zurückgezogenes Buch „Vom Sinn und Zweck der Ehe“, Fuchs vor allem durch seine erstmals 1959 herausgegebene Vorlesungsniederschrift: *De castitate et ordine sexuali.*

Der unmittelbare Anlaß für die Abfassung des Buches war offensichtlich das Konzil. D. hatte nämlich seine Überlegungen bereits 1961 und 1962 in hektographierter Form einem begrenzten Kreis von Konzilsvätern vorgelegt. Damit sollte erreicht werden, daß die konziliäre Aussprache nicht unbesehen mit zwar altehrwürdigen, aber in manchen wesentlichen Punkten überholten Vorstellungen hantierte. Einen glücklicheren Ansatzpunkt als die Auseinandersetzung mit einem Mitglied der Gregoriana konnte es nicht geben, weil unter Pius XI. und Pius XII. die verdiente päpstliche Hochschule sich eines maßgeblichen Einflusses erfreute und viele Konzilsväter diesen Umstand berücksichtigten, wenn sie nicht selber durch diese Schule gegangen waren. Wohl um der historischen Dokumentation willen wurde die ursprüngliche Fassung, welche auf die erste Auflage der Veröffentlichung von Fuchs Bezug nimmt, nur geringfügig erweitert.

Aus den Ausführungen von Fuchs in *De castitate* greift D. die Frage nach dem *finis operis* des ehelichen Aktes (nicht der Ehe!) heraus und setzt sich damit im ersten Kapitel (D. 1–60) kritisch auseinander. Denn diese Frage „steht aus sachlichen Gründen unbedingt im Zentrum der grundlegenden sexualethischen Argumentationen, ausdrücklich oder, wie meist bisher, stillschweigend und vielleicht oft unbemerkt“ (1 f.). Bald nach Versendung des 1. Aufsatzes von D. erschien von Fuchs der Aufsatz „Biologie und Ehemoral“ (Gregorianum 43, 1962, 225–253), worin er den Wandel in den biologischen Erkenntnissen weniger Bedeutung zumaß als D. Die Entgegnung darauf bildet das zweite Kapitel (61–130) über „Mittelalterliche und moderne Zeugungsbiologie und ihre moraltheologische Bedeutung“. Im dritten Kapitel „Theologische Aspekte der ehelichen Gemeinschaft“ (131–141) wird die biologische Sicht durch eine biblisch-theologische Schau ergänzt.

D. „geht es darum, ob man dem *finis operis* des *actus humanus* seine grundlegende Bedeutung unter den *fontes* oder *principia moralitatis* auch in der Sexualmoral belassen oder ob man sie um der Beibehaltung traditioneller Argumentationen willen erschüttert werden lassen will“ (37). Neben der Absicht und den Umständen bestimmt der *finis operis*, das innere Werkziel, der immanente vorgegebene Sinninhalt eines Verhaltens dessen Sittlichkeit. Da der Handelnde seinen Willen zuvörderst mit dem Objekt konfrontiert, worauf der Akt aus sich selbst heraus, seiner Natur nach, ausgerichtet ist, bietet der *finis operis* die erste

[1] **Doms**, Herbert: **Gatteneinheit und Nachkommenschaft.** (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe Bd 2) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1965). IX, 145 S.; Ln DM 17,80.

- 8. JUNI 1967
SLS theol A 425

Grundlage für die moralische Qualifizierung (4 f. 45). „Deshalb ist es außerordentlich verdienstlich, daß Fuchs eine Bestimmung der *actuatio sexualis perfecta* in der *copula* vorgenommen hat" (21).

D. erweist zunächst die Brüchigkeit der traditionellen Argumente, welche die Zeugung als *finis primarius* des Ehevollzuges erweisen sollen (1). Hernach vertritt er seine These von der Gatteneinheit als *finis operis copulae* (2). Schließlich führt er Gründe an, wonach die Ausrichtung des Ehevollzuges auf die gegenseitige Hingabe vereinbar ist mit der Ausrichtung der Ehe auf das Kind (3). Die falschen Vorstellungen der mittelalterlichen Zeugungsphysiologie, die unbeirrt in der theologischen Terminologie weiterlebt (4), und exegetisch-dogmatische Sichtweisen (5) machen die Spannweite der derzeitigen kirchlichen Ehelehre deutlich.

1) Nachkommenschaft, nicht finis operis der Kopula.

Ausgangspunkt der Kontroverse ist die These von Fuchs (1–6), daß es zwei Zwecke des Ehevollzuges gebe, nämlich Zeugung als *finis naturalis* und Gatteneinheit als *finis personalis*. Ex sese oder *ex natura* sei die Kopula sowohl ein *actus generativus* wie ein *actus amoris expressivus*. Die starke Heraushebung des personalen Momentes durch Fuchs war 1959 noch ungewöhnlich. Die Kritik von D. entzündet sich an der Behauptung, daß der Zeugungsakt dem Hingabeakt *essentialiter* vorgeordnet sei. Die Rangfolge ergebe nach Fuchs sowohl die biologische wie psychologische Phänomenologie des Geschlechtsvollzuges.

Hinter dieser Anschauung werde indes die ulpianische Auffassung des Naturrechts und der aristotelisch-thomasische Stufenbau des Seins sichtbar. Bei der Gattung *(genus)*, also den Lebewesen insgesamt, sei Zeugung das Paarungsziel. Erst aufgrund der Differenzierung in die Art *(species)* trete beim Menschen der Personbezug spezialisierend als *superadditum* hinzu. Hierbei gehe das Generell-animalische als das Allgemeine dem Artgemäß-menschlichen als dem Besonderen vor. Infolgedessen sei Zeugung der *finis primarius* des Sexualaktes, auch wenn dieser nicht mehr als eine inadäquate Ursache für jene darstellt. Zum *opus hominis* der „Zeugung" könne nämlich das *opus naturae* der Befruchtung sowohl hinzukommen als auch wegbleiben, z. B. bei der unfruchtbaren Frau. Trotzdem habe die *copula ex natura sua* stets ein *actus per se aptus ad generationem prolis* zu sein. Ein derartiger Aktvollzug sei dem freien Menschen aufgegeben. Der Zeugungseffekt selbst sei seiner Verfügung entzogen. Schließlich wird zur Begründung auf päpstliche Verlautbarungen (Pius XII.) und kuriale Maßnahmen (gegenüber D. und Krempel) verwiesen. Aufschlußreich ist die Bemerkung von Fuchs, wonach das kirchenamtliche Vorgehen anscheinend von pastoralen Intentionen inspiriert worden sei, von der Furcht nämlich, daß zugunsten der personalen Begegnung das Zeugungsziel vernachlässigt werden könne (3).

Auf den Autoritätsbeweis geht D. nicht ein. Dafür nimmt er sich die diesem zugrunde liegende, über das Mittelalter bis in das Altertum zurückreichende Zeugungsmetaphysik vor. Er erhellt die mangelnde Beweiskraft der beiden Denkschemata Gattung-Art und Materie-Form.

Keine Prävalenz des generischen Zeugungszweckes. Zu Beginn wird darauf verwiesen, daß Thomas selbst nur einen *finis operis* gekannt habe, nämlich die Zeugung. Fuchs gehe demnach über Thomas hinaus, wenn er schreibe: *„proles (a natura) intenta sequitur actum qui est natura sua expressivus amoris personalis"* (5).

Gegen die von Fuchs vorgenommene Vorordnung der Zeugung führt D. „biologische Tatsachen" (6–11) ins Feld. Es müssen zwei voneinander unabhängige Organsysteme unterschieden werden. Die Tätigkeit der „inneren Geschlechtsorgane", des Keimdrüsensystems, wie Keimzellenbildung, Ovulation und Befruchtung, unterliegt als reines *opus naturae* einer in sich geschlossenen, vom Menschen höchstens akzidentell beeinflußbaren Automatik. Demgegenüber soll von den Eheleuten die Betätigung der „äußeren Geschlechtsorgane" als *opus hominis* freibewußt auf die Person des Geschlechtspartners ausgerichtet werden, und zwar vom Geistigen über die sinnlich-seelische bis in die körperliche Sphäre. Sind aber Wirkweise und Wirkrichtung des *opus naturae* und des *opus hominis* voneinander geschieden, sind sie auch zu unterscheiden. „Während die Geschlechtszellen der beiden Geschlechter physiologisch final aufeinander hingeordnet sind, nicht auf die Personen ..., sind die Kopulationsorgane und ihre Funktion final wechselseitig auf die Person des Geschlechtspartners hingeordnet" (7). Nur die psychophysische Betätigung des Kopulationssystems kann als freie Aktuierung der menschlichen Sexualität bezeichnet werden. „Diese Aktuierung folgt ihren eigenen, von der Bildung und Reifung der Geschlechtszellen unabhängigen Gesetzen" (7). Eine isoliert physiologische Betrachtung der Kopula vermag lediglich das Teilmoment der Deponierung des Spermas im weiblichen Organismus festzustellen. Hierin erschöpft sich nach D. der Zusammenhang der beiden Systeme.

Die Tatsache der zwei voneinander unabhängigen Regelmechanismen erhält beim Geschlechtsakt des Menschen eine weitreichende Bedeutung. Der Mensch kennt im Unterschied zum Tiere keine Brunstzeit. Paarungsmöglichkeit und Empfängnisfähigkeit sind bei ihm zeitlich nicht synchronisiert. Die noch durch andere Fakten gestützte Erkenntnis einer spezifisch menschlichen Geschlechtlichkeit verbietet es, weiterhin ihre aristotelisch-ulpianisch-thomasische Subsumierung unter eine allgemeine animalische Sexualität beizubehalten und von daher zu argumentieren. D. zieht das Fazit: Der Zeugungszweck ist nicht unmittelbares Ziel der spezifisch menschlichen Kopula. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den *finis operis* des Ehevollzuges, d. h. das, was die Natur, der Schöpfer, mit dem ehelichen Akt unmittelbar intendiert hat, aufgrund der derzeitigen biologischen Erkenntnisse neu zu überdenken.

Keine Anwendbarkeit des Hylemorphismus. Die „moraltheologischen Konsequenzen" (11–20) sind unabwendbar. Es ist nicht bloß die bisherige Argumentation aufgrund der Prävalenz der Gattung korrekturbedürftig. Auch das Beweisverfahren, das sich auf den Zeugungsvorgang selbst abstützte, ist zu revidieren. Mit Thomas betont Fuchs, daß die Kopula „von sich aus ein Zeugungsakt" *(actus per se procreativus)* sei. Das bekannte Axiom stützt sich auf die antik-mittelalterliche medizinische Ansicht, daß während der Beiwohnung eine *„commixtio seminum"* der Partner stattfindet. Der wie ein Formprinzip aktive männliche Same gestaltet die von der Frau bereitgestellte passive „Materie" zu einem *animal vegetans* und *sentiens* um und disponiert sie zur Aufnahme der von Gott zu erschaffenden Geistseele (14. 64. 69. 95). Nur aus zufälligen Gründen, *per accidens*, könne es vorkommen, daß z. B. bei einem Greise das geringe Maß an *caliditas* der männlichen Formkraft zwar zur geschlechtlichen Vereinigung, aber nicht zur Zeugung ausreiche. In diesem Falle sei der Ehevollzug *in remedium (sc. concupiscentiae hominis)* zugestanden, wenn er auch *in officium naturae (sc. procreationis)* nicht zu realisieren sei. Jeder Ehevollzug ist nach diesem physiologischen Konzept eindeutig ein „Zeugungsakt im metaphysischen Sinne der Materie-Form-Theorie" (138).

D. stellt fest: „Wir wissen nun heute mit Sicherheit, daß es einen Zeugungsakt des Menschen in der Kopula nicht gibt" (16). Eine Vermischung von männlichem und weiblichem Zeugungsprinzip findet in der Kopula nicht statt. Fehlt die Ovulation, ist eine gesunde Frau nicht *per accidens*, sondern *per se* unfruchtbar (81). Die in can 1081 § 2 vorgenommene inhaltliche Bestimmung der Kopula als *actus per se aptus ad prolis generationem* entbehrt der Grundlage. „Die Formulierung müßte der heutigen physiologischen Erkenntnis entsprechend heißen: *actus transmissionis spermatis in vas muliebre*, oder einfach: *actus copulae perfectae.*" Handelt es sich doch um eine „dem Vorhandensein oder Fehlen von Keimzellen gegenüber indifferente Aktuierung der Personen der Geschlechtspartner aufeinander hin" (18. 79). Wissen die Gatten darum, daß einem der Partner die Keimzellen mangeln, „kann der eheliche Akt als *actus humanus* niemals eine Ausrichtung auf die *procreatio prolis* haben" (20). Er steht im Dienst an der ehelichen Zweieinigkeit der Gatten.

Die beiden auf die Rangordnung der Seinsstufen und den Hylemorphismus abgestützten Argumentationsreihen, die für die Zeugung als inneres Werkziel des Ehevollzugs angeführt werden, sind entkräftet.

2) Gatteneinheit, finis operis der Kopula.

Es erhebt sich die Frage, welcher *finis operis* während der Kopula immer gegeben ist, worauf sich dann der Wille der

Ehepartner auch jederzeit auszurichten vermag (20–24). Sowohl die statistische wie die psychologisch vorgehende Phänomenologie des Ehevollzugs und systematische Überlegungen machen es einsichtig, daß der Ehevollzug wesentlich ein personaler Hingabeakt ist.

Zeugungsmöglichkeit und Kopula. Der *finis operis* bestimmt sich nach dem aristotelisch-scholastischen Prinzip danach, was *communiter* oder *in pluribus in naturalibus fit*. Nun ist die gebärfähige Frau etwa 39 Stunden im Jahr (je 3 Stunden Befruchtungsfähigkeit in dreizehn Perioden) konzeptionsfähig, „was ein ungeheures Mißverhältnis zur Kopulationsfähigkeit darstellt" (11). Nach Stunden aufgerechnet, beträgt das Verhältnis der Konzeptionsmöglichkeit zur Kopulationsfähigkeit jährlich 1:216 (22). In allen Fällen, in denen Keimzellen bei einem Ehepartner fehlen, ist die Kopula naturgesetzlich ein *actus ineptus* für Kindzeugung. Niemals kann übrigens die Befruchtung mit Gewißheit vorausgesagt werden. Zeugung muß deshalb vom Willen des Menschen her betrachtet als *volitum in causa* angesehen werden, „aber nicht als *finis operis* der Handlung der Kopula selbst" (21).

Gatteneinheit und Kopula. Als „*finis operis* des ehelichen Aktes" (24–27) ergibt sich die von Fuchs sehr richtig herausgestellte, von ihm allerdings an die zweite Stelle verwiesene *expressio amoris*. D. spricht lieber von „der Darstellstellung der ehelichen Zweieinigkeit in dem für die Ehe spezifischen Akt" (25). In der Gewährung und Entgegennahme der Personhingabe wird der die Ehe begründende Konsenstausch, „der auch eine unkündbare sittliche Bindung an gegenseitige Liebesgesinnung beinhaltet" (24), neu bestätigt. Die Erfüllung dieser Liebesverpflichtung ist der Freiheit der Ehepartner überantwortet im Unterschied zum Besitz von befruchtungsfähigen Keimzellen. Will man die andauernde Fähigkeit des Menschen zur ehelichen Einigung nicht als einen erbsündigen Defekt abwerten, muß man „die *expressio amoris* als wahren, jedem ehelichen Akt objektiv eigentümlichen *finis operis* der *copula maritalis* ansehen... Dieser objektive Sinn ist in der tief personalen *copula maritalis eo ipso* enthalten" (33). Dies gilt immer unbeschadet seiner etwaigen Erkenntnis und Anerkenntnis durch die Eheleute. Auch nach Fuchs genügt nicht die alleinige Zeugungsabsicht für die sittliche Rechtheit des Aktes, wenn nicht „*aliquis amor personalis accedat*". Der Zeugungsakt ist somit auch bei ihm „in gewisser Weise vom personalen Zweck umgriffen" (27). Unmißverständlich wird von D. gesagt: Ehevollzug ist „auf seinen wahren, einzigen *finis operis*, auf die volle, naturgemäße, geschlechtliche Vereinigung der Gatten und damit auf die *expressio amoris* ausgerichtet" (35).

Zeugungsfähigkeit und Kopula. Um diese Grundthese zu unterbauen, werden von D. weitere Bedenken „zur moraltheologischen Tradition" (34–39) angemeldet. Wäre die Kindzeugung wirklich der *finis primarius operis* des ehelichen Aktes, müßte konsequenterweise ein Ehevollzug in all den Fällen verboten sein, in denen den Gatten das Fehlen der Fortpflanzungsfähigkeit bekannt ist. Nun gelten die Greisenehe, der eheliche Verkehr mit einer sterilen Frau und seit Pius XI. die planmäßige Benutzung der empfängnisfreien Zeit als sittlich einwandfreies Vorgehen. Der von der u. a. thomasischen Zeugungsmetaphysik abgeleitete Hinweis auf eine Impotenz „*per accidens*" ist unhaltbar. Der Wert, der einen solchen Ehevollzug ermöglicht, kann auch nicht in die *aptitudo ad generationem prolis* verlegt werden, wenn eine solche mit Sicherheit ausgeschlossen ist. Übrig bleibt allein die Darstellung der Zweieinigkeit der Gatten, in der die Kopula tatsächlich terminiert. D. wird nicht müde zu wiederholen: „Der Akt der *copula maritalis* hat mit seiner Vollendung und mit seinem naturgemäßen Ausklingen sein Endziel erreicht; das etwa darauf folgende *opus naturae*, das in der Befruchtung endet, gehört nicht mehr zum ehelichen Akt, sondern ist ein neues Geschehen" (39).

Die leib-seelische Einheit der Gatten ist das einzige Ziel des Ehevollzuges, das immer sein kann und demnach immer sein soll. Sie ist der *finis operis*, der von den Ehepartnern stets als *finis operantis* bejaht werden kann.

3) Zeugung, finis operis der Ehe.

Die aufgezeigte teleologische Beziehung zwischen ehelichem Akt und Vollzug der ehelichen Liebe ist nach D. wohl vereinbar mit der Kindeszeugung als dem „*finis primarius* der Ehe" (27–34). Zeugung gehört zum *opus naturae*. Sie ist von dem *opus hominis* der Gatteneinheit umschlossen. Die noch zu kennzeichnende zweifache Symbolrichtung des Ehevollzuges bestätigt, daß das Sinnziel der Ehe von dem des Ehevollzuges unterschieden werden kann.

Fortpflanzung und Zweigeschlechtlichkeit. Betrachtet man die Ehe „nur als eine von der Natur des Menschen geforderte Institution, also bei methodisch für die Betrachtung erfolgender Absehung von der übernatürlichen Symbolik, Zielbestimmung und Ausstattung", steht „das Kind institutionell an letzter Stelle..., worauf alle übrigen Elemente der Gattenbeziehung irgendwie potentiell oder real bezogen sind... Daß die Zweigeschlechtlichkeit als Einrichtung der Natur an sich der Fortpflanzung dient, ist unbezweifelbar" (27. 47. 54. 59. 124. 139). Zwar kann man nicht mit Thomas, S. th. I, 92,1 behaupten, daß Gott die Frau nur der Zeugung und der Führung des Haushaltes wegen erschaffen habe. Doch schließt die Ehe das generelle Recht jedes Gatten auf Zeugung mit ein, wenn auch die einzelne Ehe nicht an die Fortpflanzungsfähigkeit der Gatten gebunden ist.

Die umgreifende Funktion der ehelichen Gemeinschaft. Die Versuchung liegt nahe, das Kind als *finis primarius* der Ehe dadurch zu begründen, daß man auch jedem einzelnen Ehevollzug die Zeugung als *finis operis primarius* zuspricht. Dies stellt jedoch eine ungebührliche Verabsolutierung einer möglichen Folge der Kopula dar. Eine Analogie soll dies verdeutlichen. Körperliche Organe sind häufig so gebaut, daß sie mehreren Zwecken dienen. Der Kehlkopf dient z. B. dem Atmen und dem Sprechen. „Ist es nicht so eingerichtet, daß der *finis animalis* der Atmung bei Akten, deren *finis operis* das Sprechen oder Singen ist, ohne besondere Absicht miterfüllt wird und ebenso beim Akte der ehelichen *copula*, deren *finis operis* die *expressio amoris* ist, die Bereitung der Ausgangsstellung der Spermien für eine Befruchtung mitgeleistet wird, falls gerade einer der nach der naturgesetzlichen Ordnung viel selteneren günstigen Augenblicke dafür gegeben ist? Der Dienst an der Zeugung ist tief eingebettet in die Erfüllung eines tief personalen Zweckes, der *finis operis* ist" (31. 119). Nach Fuchs ist sowohl der Ehevollzug wie die Ehe primär auf Fortpflanzung und sekundär auf die personale Einigung hingeordnet. Nach D. ist der Ehevollzug ausschließlich Hingabeakt. „Die *procreatio prolis* . . . (ist) entfernterer Zielpunkt nicht jeden ehelichen Aktes, sondern der Geschlechtsanlage im ganzen" (47).

Die zweifache Symbolrichtung des Ehevollzuges. Eine „theologische Deutung der Ehe" erweist nicht nur deren „pastorale Bedeutung" (39–44). Sie soll darüber hinaus die Unterscheidung zwischen der Zeugung als dem Zweck der Ehe und der Gatteneinheit als dem Zweck des Ehevollzuges stützen. Der tief personale eheliche Einheitsakt hat einerseits teil an einem höheren Urbild, der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur in der Inkarnation bzw. des Christus-Kirche-Verhältnisses, andererseits ist er zugleich „wirkkräftiges Urbild" der möglicherweise stattfindenden Vereinigung der Geschlechtszellen zum Kind. Allerdings kann selbst eine vorsätzlich unfruchtbare Kopula „sowohl Dienst an der Ehe als auch Dienst am Kinde sein, das heißt am *finis primarius matrimonii*" (41). Dem Wohle des Nachkommen dient der absichtlich unfruchtbare Verkehr, wenn weiterer Kinderzuwachs nicht verantwortet werden kann. Dadurch wird ein harmonisches Familienleben gefördert und somit die Erziehung der bereits vorhandenen Kinder erleichtert.

Den christlichen Ehegatten sollte der Doppelaspekt des Ehevollzuges bewußt gemacht werden, wonach das Kind ein von Fall zu Fall verantworteter Ausdruck der andauernden liebenden Zweieinigkeit der Gatten ist und diese wiederum Abbild der Christus-Kirche-Beziehung. Müßten andernfalls die Eheleute durch die traditionelle Überziehung des Zeugungszweckes als ersten Zieles jeder *Kopula* nicht „tief getroffen werden, weil dann der unmittelbar erlebte personale Wertgehalt vor einem nicht erlebten und nicht erlebbaren Wert einer Finalbeziehung naturhafter Elemente als ein Mittel zum Zweck zurücktreten muß, oder werden sie nicht kopfschüttelnd die These als nicht einleuchtend beiseite schieben"? (43) „Autoritäre Thesen können nicht das leisten, was geleistet werden muß" (37), wenn nicht eine erlebte oder zumindest von der Einsicht getragene Überzeugungskraft dahinter steht.

In einer „Zusammenfassung" (44–50) wird resümierend gesagt: Der *finis operis* des Ehevollzuges „liegt unbedingt im Bereich des erfahrbaren Tuns und des anatomisch-physiologischen empirischen Geschehens, nicht im Bereich der Metaphysik. Und daß in der *copula maritalis* niemals ein Befruchtungsgeschehen stattfinden kann,...kann man ohne alle Metaphysik heute sicher wissen" (48 f.).

Die Frage nach dem finis operis des ehelichen Aktes beantwortet D., indem er zunächst die traditionellen Argumente für dessen Klassifizierung als Fortpflanzungsakt entkräftet und daraufhin den Vollzug der Gatteneinheit als den primären Sinninhalt des Ehevollzuges aufweist. Schließlich unternimmt er es, die Vereinbarkeit dieser Kopula-

Interpretation mit der primären Finalisierung der Ehe auf Zeugung darzulegen (27–34. 139 f.).

4) Scholastische Zeugungsphysiologie.

Im zweiten Kapitel werden „die zeugungsbiologischen Auffassungen des hl. Albertus Magnus und des hl. Thomas von Aquin" (62–79) sowie „das Fortwirken dieser Auffassungen bei den Moraltheologen und Kanonisten" (79–130) anhand quellenmäßiger Belege vorgeführt. Zahlreich sind die Texte von der Vermischung des männlichen und weiblichen Zeugungsfaktors während der Kopula. In den vorwiegend historisch gearbeiteten Partien tritt der Zusammenhang zwischen dem medizinisch-biologischen Verständnis der Geschlechtlichkeit und der ethischen Wertung der Geschlechtslust, der geschlechtlichen Erregung und des Ehevollzugs besonders augenfällig zu Tage. Auch die derzeitige kanonistische Sprechweise ist davon betroffen.

Die Deutung der Geschlechtslust. Nach der aristotelisch-scholastischen Konzeption wird als Subjekt der männlichen *potentia generativa* der *spiritus (vitalis)*, die Formkraft der männlichen Seele, angesehen (66. 70. 75). Ihr eignet eine feine Materialität. Wird sie durch eine geschlechtliche Erregung als *vis formativa* aktiviert, löst sie die Samenflüssigkeit los und preßt diese heraus. Der dabei entstehende Kitzel ist die *delectatio tactus* und verursacht die Geschlechtslust. Albert, *de animalibus 9, 2, 3: „Pars spiritus in coitu ... titillat eo quippe quod spiritus subtilior (sc. quam sperma) est"* (66). Albert, *l. c. 15, 1, 8: „Nec oportet, si delectatur mulier in coitu, quod delectatio semper sit a descensu spermatis: quoniam aliquando titillans spiritus facit illam delectationem"* (64). Da hinter der generativen „schöpferischen und formenden" Fähigkeit des Mannes Gott als *primum agens* steht, vermittelt nach Albert ihre Betätigung die größte Lustempfindung (66.70. Zu Thomas vgl. 75). Die Frau ist davon nicht ausgenommen (67.78).

Thomas betont den animalischen, geistfeindlichen Aspekt der Geschlechtslust. Aus diesem Grunde läßt er Maria bei der lustneutralen Empfängnis des Herrn nicht fertiges *semen*, sondern lediglich *sanguis mulieris* bereitstellen (73). Erst Cajetan (79 f.) und Sanchez (82) sprechen von einem *semen* Mariens *„absque omni prorsus inordinatione" (sc. delectationis)*.

Zum Verständnis sexualethischer Wertungen im 13. Jahrh. Doch bringt auch Thomas das im Sperma wirksame männliche Zeugungsprinzip in nahe Beziehung zu Gott (71). Das *sperma* ist formkräftig für eine Menschenzeugung aus der von der Frau dargebotenen Materie. Eine Frustration des Samens wird folgerichtig als Tötung eines *homo in potentia* gewertet. Thomas, *Mal. 15, 2c: „Unde et philosophus ... dicit, in semine hominis esse quiddam divinum, inquantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua"* (75). Gemäß der Projizierung des peripatetischen Hylemorphismus in die Zeugungsphysiologie galt jede geschlechtliche Erregung als *inchoata pollutio* und jede Pollution als *inchoatum homicidium* und damit als schwer sündhaft. Thomas, *II, II, 154, 2 ad 6: „Inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale"* (110). Den Einwand, daß infolgedessen Selbstbefriedigung der Frau nicht schwer sündhaft sein könne, weist Cajetan mit dem Hinweis zurück, daß der Same der Frau wahrer, wenn auch materialer oder passiver Same sei (80).

Diese Wertungen klingen bis in die letzte Zeit nach, wenn mitunter „die Spermien geradezu wie Personen gewertet sind ... Mir scheint in dieser Aufwertung der Spermatozoen eine naturalistische Abwertung der Würde der Person und ihrer Rechte zu liegen", bekennt D. „Nach meiner Überzeugung sind die Spermien ... lebende Zellen, weiter nichts" (44). Er erinnert an die Nachkriegsdiskussion, die darüber geführt wurde, ob unmittelbar nach einer Vergewaltigung vor einer möglichen Befruchtung das Sperma beseitigt werden dürfe. Die Einschätzung des männlichen Samens als eines *homo in potentia* ist nicht mehr angängig. „Wollte man diesen Gesichtspunkt unter Zugrundelegung der heutigen biologischen Erkenntnis auf den ehelichen Verkehr anwenden, so müßte man sagen, daß in jedem Ehevollzug notwendigerweise mehrere hunderttausend *homines in potentia* umgebracht werden" (114. 44. 126).

Vorsichtig formuliert D.: „Ich meine, daß wahrscheinlich die Auffassung von der im Samen vorhandenen Formkraft als einer *res divina* ... für die Beurteilung der Entstehung der *delectatio incompleta* eines begonnenen Zeugungsaktes einen historisch wichtigen Ausgangspunkt gebildet haben dürfte" (71. 139). „Es kann schwerlich anders verstanden werden, als daß man beim Mann die sexuelle Erregung in allen ihren Stadien als eben diese Formungsbewegung verstand. Wer sie frei bejahte, setzte freiwillig einen wenigstens begonnenen ‚Zeugungsakt'. (Eine parallele Interpretation der sexuellen Aktuierung beim Weib bereitete immer Schwierigkeiten.)" (12 f.). Die Ablehnung der *parvitas materiae in sexto* ist neu zur Diskussion gestellt.

Zur theol. Bedeutung der Annahme einer Vermischung der Samen in der Kopula. Den größten Einfluß auf die moraltheologische und kirchenrechtliche Ehelehre übt indes die schon genannte Auffassung von der Vermischung der Samen der Geschlechtspartner während der Kopula aus. P. Sporer faßt 1722 diese Überzeugung in dem Satz zusammen: *„Per omnem ... copulam vere fit seminum commixtio, una caro, unum principium generationis"* (83). Die ausgebreitete Kasuistik über die *impedimenta affinitatis* und *impotentiae* stellen beredte Beispiele bereit. Nach P. Sporer darf die Frau nach einer *copula* selber den Orgasmus herbeiführen, *donec et ipsa seminet* (84). Nach B. Elbel (1740) zeige der Orgasmus der Frau an, daß die *commixtio seminum* vollzogen und dadurch Schwägerschaft eingetreten sei (86).

Ch. Billuart erwähnt erstmals 1758, daß „nach einigen" für die Zeugung und die Herstellung der Schwägerschaft der Samenerguß des Mannes allein genüge (l. c.). 1651 hatte Harvey die These veröffentlicht, wonach alles Leben aus einem Ei stamme. Die theologische Diskussion ließ sich davon wenig irritieren, auch dann nicht, als 1827 v. Baer die Eizelle nachgewiesen und 1875 O. Hertwig am lebenden Echinodermen-Ei die Befruchtung beobachtet hatte. Das aristotelisch-philosophische Verständnis der Zeugung hielt sich im scholastischen Schuldenken bis in unsere Tage, unbeschadet der Veröffentlichungen A. Mitterers nach dem Zweiten Weltkrieg, die kaum zur Kenntnis genommen wurden. Es scheint, daß u. a. auch F. Hürth „noch mit der Aktuierung einer besonderen Zeugungspotenz im vollendeten Sexualakt" gerechnet hat und „eine ähnliche Auffassung der Kopula auch von den Päpsten Pius XI. und Pius XII. geteilt wurde" (105 f.).

Die kanonistische Terminologie. Nachdrücklich befürwortet D. eine kanonistische Sprachregelung. Schon der hochinteressante Exkurs „Zum Unterschied zwischen kanonistischer und moraltheologischer Beurteilung des ehelichen Vollzuges" (51–60) zeigt die Korrekturbedürftigkeit mancher kirchenrechtlicher Sprechweisen auf. Kann man weiterhin den Ausdruck *actus per se aptus ad procreationem prolis* beibehalten, noch dazu mit der Begründung, daß er dem *„commune et sanum iudicium hominum de coitu naturali"* entspreche? Es wissen doch immer mehr Eheleute, daß die Kopula oftmals nicht *ob causas actui extrinsecas* bzw. *per accidens*, sondern naturgesetzlich ein *actus ineptus ad procreationem* ist. Die Umschreibung der Ehevollzüge selbst steriler Eheleute mit *„actus generativi"* oder die *exklusive ordinatio cuiusvis actus sexualis in servitium cellulae* wirkt peinlich, wenn sie noch dazu unter Berufung auf die moderne Wissenschaft in offiziösen Texten geschieht.

Ausführlich (89–112) wird dargelegt, daß die kanonistische Diktion bestimmt ist von der aristotelischen Gleichsetzung der Sexualität mit der *potentia generativa* und der mangelnden Unterscheidung der Tätigkeit der inneren Generations- von der der äußeren Kopulationsorgane. Da diese Sicht falsch ist, sollte man bei Vorliegen einer bloßen *potentia coeundi* den Ausdruck *personae generantes* durch *personae coeuntes* und die Bezeichnung des Ehevollzuges als *actus per se aptus ad generationem* durch *actus coniugalis* ersetzen (99). Man wird zwar verstehen, daß das Kirchenrecht sich um eine möglichst gleichbleibende Terminologie bemüht. Doch muß ein sich wandelndes Verständnis auch in einer veränderten Ausdrucksweise feststellbar werden. Die jüngere Praxis der Rota versteht z. B. unter Sterilität oder *potentia coeundi* etwas anderes als vordem (10. 107. 111). Während der derzeitige Sterilitätsbegriff das Fehlen von Ovarien einschließt, besagte der frühere akzidentelle Defekte bei der *commixtio seminum*. Sicherlich trägt die kanonistische Terminologie „einen großen Teil der Schuld an der Unentwirrbarkeit der Probleme" (59).

Zur „Vertiefung früherer Überlegungen" (112–130) faßt D. die hauptsächlichen Kontroverspunkte „zu einigen Auffassungen von Fuchs" zusammen. Nach Fuchs handele es

sich um „biologische Detailerkenntnisse", durch die keineswegs die „Jahrtausende alte ‚Naturmetaphysik' durch die heutige Biologie einfachhin als falsch erwiesen" werde (114). Es bleibe die „*copula* ein auf Zeugung hin offener und auf sie positiv ausgerichteter Akt" (117). Die daraus abgeleitete Bestimmung der Zeugung als *finis operis* der *copula* ist aber mit den biologischen Tatsachen unvereinbar. Die *copula* ist zwar auf Zeugung „ausrichtbar", aber auch nur mittelbar, wenn nämlich die Partner die Ovulation der Frau abwarten. „Solch eine entferntere Auswirkung eines *actus humanus* könnte höchstens *finis operantis* sein" (120). „Wenn *in concreto* Ehe wahre Ehe sein kann ohne *potentia generandi*, dann ist auch Ehe möglich ohne ‚positive Ausrichtung' auf Elternschaft, da Elternschaft innerlich abhängig von der *potentia generandi* ist, und dann sind *copulae maritales* möglich, die nicht ‚positiv ausgerichtet' auf Zeugung sind, weil die positive Ausrichtung auf Zeugung ohne *potentia generandi* unmöglich ist" (122).

5) Theologische Aspekte.

Im dritten Kapitel wird mit Hilfe „biblischer Hinweise", namentlich auf 1 Kor 11,7 und Eph 5,31 f. der „Versuch einer theologisch-anthropologischen Zusammenschau" (131–138) angefügt. Im Anschluß an die paulinische Adam-Christus-Parallele wird auch der außersakramentalen Ehe ein zweifacher Symbolcharakter zugewiesen (58. 123 f. 135 f.), nämlich die Abbildung des Verhältnisses Christi zur Kirche und des Bundes Gottes mit der Menschheit in der Inkarnation. Adam repräsentiert den erlösenden Christus nicht bloß als Gatte, sondern auch als Stammvater des Menschengeschlechtes, Eva dementsprechend die Kirche und das erlösungsbedürftige Menschengeschlecht. „So ist die symbolische Bildbedeutung jeder Ehe der Hinweis auf die in der ehelichen Beziehung Christi zu seiner Kirche zur Realisierung gelangende übernatürliche Lebensgemeinschaft Gottes mit seinen menschlichen Geschöpfen" (133 f.). Vor dem Sündenfall sollten die Ehegatten die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott in der Ehe nicht nur darstellen, sondern auch auf ihre Kinder weiterleiten. Adam hat seine Sendung, auch geistlicher Stammvater eines gottverbundenen Menschengeschlechtes zu sein, in der Ursünde verloren. In Christus, dem zweiten Adam, wurde die Heilsfunktion des Mannes wieder hergestellt. Sie wird bis zur Endvollendung im Priestertum, das deshalb dem Manne vorbehalten ist, repräsentiert. Indem die Ehe zu einem gnadenerfüllten Sakrament erhoben wird, wird sie aufs neue in ihrer Aufgabe befestigt: der Abbildung „der dem Menschen als Ziel bestimmten übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott" (134).

„Die Zweigeschlechtlichkeit hat dann zunächst beim Menschen den Sinn, in der Ehe den Bund Gottes mit den Menschen zu übernatürlicher Lebensgemeinschaft darzustellen und seiner Vermittlung an die neu entstehenden Generationen dienstbar zu sein – in den einzelnen Etappen der Heilsgeschichte in verschiedener Weise" (136). Im Ehevollzug wird die Abbildfunktion der christlichen Ehe jeweils neu realisiert. „Der Brückenschlag zu dieser Sicht kann aber nur von der die Personen vereinigenden Eigentümlichkeit des ehelichen Aktes aus erfolgen" (137). Die auf außerchristlichen Quellen fußende scholastische und barocke Zeugungsmetaphysik hat diese biblische Sicht weithin verstellt. Erst die modernen biologischen Ergebnisse haben das Hingabeziel als den tragenden Gesichtspunkt des Sexualaktes, ja der Sexualmoral, wiederum und neu bestätigt.

In einem „Rückblick und Ausblick" (138–141) werden die Argumente noch einmal gegenübergestellt. Die Verfechter der Zeugungstheorie berufen sich auf den Vorrang der generischen Geschlechtlichkeit vor den menschlichen Spezifika und auf die scholastische Zeugungskausalität. Die Befürworter der Hingabetheorie verweisen auf den nur mittelbaren biologischen Zusammenhang zwischen Kopula und Befruchtung, auf die Bedeutung der Gatteneinheit für die Kindererziehung und auf die übernatürliche Abbildfunktion der ehelichen Gemeinschaft. Die Ausführungen schließen mit der Vermutung: „Vielleicht liegt es an den Unzulänglichkeiten aristotelisch-thomistischer Deutung von *copula* und Fortpflanzung, daß der Moraltheologie bisher für etliche Fragenkomplexe auf diesem Gebiete die Ausarbeitung lichtvoll und konsequent anwendbarer Richtlinien noch nicht glücken wollte" (141).

6) Stellungnahme.

Wer sich durch das Buch hindurcharbeitet, wird reich beschenkt werden. Es wurde versucht, seine verschlungenen Hauptlinien übersichtlich nachzuziehen. Das Buch hat eine Mission, nämlich den Schlußstrich unter den bisherigen hemmenden Einfluß verkehrter biologischer und philosophischer Anschauungen über die menschliche Fortpflanzung zu ziehen. Die Ausführungen des Vatikanum II über Ehe und Ehevollzug, u. a. in *Gaudium et spes* Art. 47–52, ermuntern zu dieser kühnen Prognose. In ihnen wurde begonnen, der Forderung von D. Rechnung zu tragen: „Der gewaltige Umbruch in der Auffassung von *copula* und Zeugung ruft machtvoll nach ehrlicher Konfrontierung mit der Auffassung früherer Jahrhunderte. Viele moraltheologische Fragen über Ehe und Geschlechtsverkehr sind wirklich neu durchzuarbeiten mit der ehrlichen Ansprechbarkeit für die Neuheit vieler Tatsachen gegenüber der Sicht früherer Jahrhunderte und großer Autoritäten" (129).

Die Position von D. markiert eine entwicklungsfähige Etappe auf dem Weg zu einer zugleich wirklichkeitsgerechten wie offenbarungsgemäßen Sexualmoral. Einige der Consideranda seien angemerkt.

D. fordert die *copula perfecta* und versteht darunter den „unverfälschten" (33. 35. 56. 127) bzw. „naturgemäßen" (34. 41. 46. 60. 78) Ehevollzug. Zur Begründung verweist er auf die physiologische Bedeutung für die Frau (22), auf die „Ganzschenkung" (36. 127), auf die sakramentale Abbildfunktion (34) und die „Unterordnung des naturgemäß geübten ehelichen Aktes unter den *finis primarius matrimonii*" (33). Unterdes gewann innerhalb der theologischen Diskussion über die Methoden der Empfängnisregelung die Forderung nach ganzmenschlicher Integrierung anstelle der physiologischen Integrität immer mehr an Bedeutung. Auch die androzentrische Reservierung des speziellen Priestertums für den Mann (134) wird durch die soziologische Angleichung der Stellung von Mann und Frau mehr und mehr in Frage gestellt.

Nicht ohne Grund wird die bisher viel zu wenig gewürdigte Tatsache herausgestellt, daß dem Kirchenrecht wegen seines vorwiegenden Interesses am äußerlich nachweisbaren, rechtserheblichen Tatbestand eine eigenständige, spezielle und damit eingeengte Blickrichtung zugebilligt werden muß (29. 53. 59). Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Kanonistik zu den theologischen Disziplinen gehört, die ihre gegenseitige Zuordnung nicht zuletzt durch eine übereinstimmende Terminologie bezeugen. Der Satz: „Die Moraltheologie aber hat die Aufgabe, die sittlichen Richtlinien für den wirklichen Lebensvollzug herauszuarbeiten, nicht die rechtlichen" (59), kann aufgrund des sich wandelnden, von der juridischen Gestalt sich lösenden Selbstverständnisses der Moraltheologie richtig verstanden werden. Ganz allgemein gesagt, setzen sittliche Zielgebote tiefer an als rechtliche Erfüllungsverbote. Moral und Recht dürfen sich aber nicht widersprechen, auch nicht in der Interpretation des *finis operis* der Kopula. Mängel in der Ausdrucksweise sind für die Moraltheologie verhängnisvoller als für das Kirchenrecht. Es ist methodisch unzulässig, aus Achtung oder Angst vor den Canones, falsche Sachbestimmungen aus dem CJC in die Moraltheologie einzuführen. Dogmatik und Moraltheologie stehen in der logischen Abfolge nicht hinter, sondern vor dem Kirchenrecht.

Manche derzeitige kanonistische Formulierungen erscheinen „völlig willkürlich" (F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966, 137), weil sie nicht den geänderten biologischen Einsichten angeglichen wurden. Kirche ist ja nicht bloß eine lehrende, sondern auch eine lernende Kirche. Es ist nicht angängig, daß sich Juristen im Eherecht „um einer praktikablen Ordnung des *bonum commune* willen einer Art Fiktion bedienen" (101). Den Zweckkatalog der Ehe in can 1013 § 1 kann man nur mit Beklemmung lesen. Man wird mit F. v. Gagern, Eheliche Partnerschaft. München [5]1964, 323, fragen: „Ob wohl der juristisch-dürre und menschlich verdüsterte Aspekt des zuletztgenannten Zweckes – der Begriff des Heilmittels setzt logischerweise den Begriff der Krankheit voraus – innerhalb der in den nächsten Jahren zu erwartenden Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches weiterhin Raum finden wird?" Es ist nur zu wünschen, daß die von D. vorgebrachten Consideranda (51–60. 79–112) auch von den Kanonisten gelesen und für die Codexreform überdacht werden.

Der von D. verteidigten Sterilitätstheorie (108–111) vermag ich nicht beizupflichten (vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II. Paderborn ⁷1953, 180 f.). A. Vermeersch u. a. gehen durch die Bestimmung der Impotenz als *impotentia coeundi* folgerichtiger vor. Die Erklärung Sixtus' V. über die Eheunfähigkeit der Eunuchen ist keine infallible Lehräußerung. Darum braucht sie auch nicht durch die Sterilitätstheorie gedeckt zu werden. Konzilstexte scheinen für die sogenannte „Beischlaftheorie" zu sprechen. *Gaudium et spes* Art. 48 versteht die Ehe als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe" und als Inhalt des Konsenses „das unwiderrufliche personale Einverständnis" im Unterschied zum *ius in corpus* nach can 1081 § 2. Art. 50 führt aus: „Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe doch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflösbarkeit."

Es stellt sich angesichts der Zunahme physiologisch bedingter Härtefälle und der Aufwertung der personalen Komponente der Ehe die Frage, ob nicht *voluntas cohabitandi sine potentia coeundi* im begründeten Ausnahmefall für eine Ehe genügt. Jedenfalls sollte für „Beischlaftheorie" eine personaler gefärbte Bezeichnung gewählt werden. Könnte nicht der Terminus „Vereinigungstheorie" eingeführt werden? Vielleicht sollte sogar, entsprechend der Bestimmung der Schwägerschaft in can 97 als Heirats- und nicht als Beischlafschwägerschaft an eine allerdings näher zu umschreibende „Gemeinschaftstheorie" gedacht werden. Die vorgegebene Polarität zwischen der körperlichen, geistigen und geistlichen Komponente innerhalb der einen Wirklichkeit der Ehe verbietet eine einseitige rechtliche „Lösung", gleichgültig nach welcher Seite.

Die Auseinandersetzung, die D. mit Fuchs geführt hat, hat sichtlich dazu beigetragen, daß die traditionelle katholische Sexualmoral auch auf dem Konzil als korrekturfähig und als korrekturbedürftig erkannt wurde. D. war und ist einer der großen Anreger. Manche seiner 1961 vorgelegten Thesen wurden von anderen übernommen und weiter verbreitet, Aber es geht nicht um Prioritäten. Seine Ausführungen haben noch jetzt weit mehr als dokumentarischen Wert. Denn „die Frage nach dem *finis operis* des ehelichen Aktes ist zentral. Sie muß unbedingt geklärt werden; um der Wahrheit, der sittlichen und seelsorgerlichen Situation willen" (50).

Die ausführliche Besprechung möchte bezeugen, wie gewinnbringend, ja notwendig es nicht nur für die Moraltheologen und Kanonisten ist, sich mit den Thesen von D. auseinanderzusetzen. Sie stellen für die derzeitige sexualethische Diskussion einen Beitrag bereit, der nicht übergangen werden darf. Sie sind ihrerseits dafür offen, durch die neuesten Überlegungen hinsichtlich des sittlichen Naturgesetzes vertieft zu werden. In unseren Tagen handelt es sich nach der jahrhundertelangen Festlegung auf den augustinischen Sexualpessimismus seit der Blütezeit der Patristik und deren thomasischer Modifizierung in der Hochscholastik um die dritte gesamtkirchliche Überprüfung der Haltung zum geschlechtlichen Bereich. Dieser Umstand erhöht die Verantwortung der Diskussionspartner, fordert sie aber auch unausweichlich heraus.

Theologische Akademie, Heft I u. II. Hrsg. von K. Rahner SJ und O. Semmelroth SJ. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1965. 115 u. 118 S.; kart. je DM 6,80.

Seit einigen Jahren bemüht man sich immer mehr, qualifizierte theologische Überlegungen interessierten Laien zugänglich zu machen. Man hat auch richtig gesehen, daß Bücher allein dafür nicht ausreichen. Der lebendige Vortrag, der Kontakt mit den Theologen und das Gespräch gehören hinzu. So mehren sich die Versuche, durch theologische Seminare, Akademietagungen und Vortragsreihen größere Hörerkreise zu erreichen. Gerade in dieser Zeit des Umbruchs und der Neubesinnung in Theologie und Kirche kommt diesem Mühen eine große Bedeutung zu.

Seit 1961 finden in Köln, seit 1964 auch in Frankfurt, in großen Kirchen Vortragsreihen der „Theologischen Akademie" statt, die auf Laieninitiative zustande kamen und für die Karl Rahner und die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt gewonnen werden konnten. 5 Vorträge werden jeweils in einem Winterhalbjahr gehalten. Nachdem zunächst die Vortragsmanuskripte nur für die Hörer vervielfältigt wurden, liegen jetzt die ersten beiden Reihen im Druck vor.

Die Themen sind weit gestreut. 3 Aufsätze beschäftigen sich mit Fragen des Konzils: O. Semmelroth „Die Selbstdarstellung der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil", K. Rahner „Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils" und Br. Schüller „Religionsfreiheit und Toleranz". Ergänzt werden die systematischen Fragen im 2. Heft mit Aufsätzen von Br. Schüller „Das irrige Gewissen", H. B. Meyer „Die Sakramente und ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz" und O. Semmelroth „Glaube als Gnade". Der neuen Exegese des Alten Testamentes gelten die Aufsätze von N. Lohfink „Welchem Gott brachte Abraham seine Opfer dar?" (1. Heft) und J. Haspecker „Wunder im Alten Testament" (2. Heft). Der Auseinandersetzung mit zwei bedeutenden Männern dienen die Aufsätze von H. Ogiermann „Die Alternative ‚Philosophie oder Offenbarung' nach Karl Jaspers" (1. Heft) und von A. Haas „Teilhard de Chardin. Persönlichkeit und Werk" (2. Heft).

Die Auswahl der Themen und ihre Behandlung müssen nach dem Anliegen der Vortragsreihe beurteilt werden. Es verwundert zunächst, daß sich kein Vortrag mit neutestamentlichen Fragen beschäftigt. Auch sonst vermißt man wichtige Themenbereiche. Die Aufsätze von Lohfink und Ogiermann erscheinen zu speziell für einen solchen Rahmen. Doch die eigentlichen Bedenken sind grundsätzlicher: Die Zusammenstellung der Themen macht einen weithin willkürlichen Eindruck. Man hat wohl den einzelnen Referenten die Themenwahl selbst überlassen und sich nicht um eine sinnvolle Koordinierung einer Reihe bemüht. Als theologische Einzelvorträge sind die meisten sehr interessant. Es ist aber zu fragen, ob man nicht dem Anliegen der „Theologischen Akademie" in Vortrag und Buch durch eine Konzentration der Themen besser entsprochen hätte. Gewiß darf die übliche Systematik nicht auf einen solchen Versuch übertragen werden. Es erschiene aber gut, wenn die Hörer (und Leser) jeweils in einem Zyklus immer wieder auf ein Thema hingeführt würden. Im Lichte der verschiedenen theologischen Disziplinen müßten die vielfältigen Aspekte derselben Frage aufleuchten, um abgegriffene theologische Floskeln aufzulockern und die neuen Antworten in ihrer Differenziertheit und gegenseitigen Bezogenheit deutlich zu machen. So würden die Leser in das lebendige theologische Gespräch einbezogen. Dem fragenden Christen von heute ist nicht geholfen, wenn er mal dies, mal das hört, sondern wenn er lernt, die vielfältigen Momente einer Frage zu verstehen und miteinander zu verbinden. Die vorliegenden Hefte scheinen mir den typischen Fehler des *studium generale* an den Hochschulen zu wiederholen, wo Bildung durch ein Vielerlei an Einzelfragen erreicht werden sollte. In dieser Form wirken die beiden Hefte wie eine theologische Zeitschrift neben anderen.

Zum Inhalt der einzelnen Aufsätze: Die Referenten bemühen sich, die Bedenken von drinnen und draußen aufzunehmen, die heute oft den Zugang zum Gemeinten verbauen. Sie gehen von den Erfahrungen und Fragen der Hörer aus und argumentieren in guter Weise *ad hominem*. Auch suchen sie eine für den angezielten Hörerkreis verständliche Sprache. Nur der Aufsatz von H. Ogiermann fällt m. E. aus diesem Rahmen. Doch bleibt auch bei den anderen zu fragen, ob sie Antwort auf die von ihnen selbst genannten Fragen geben. Man sollte den Slogan „Die Bibel hat doch recht" nicht zum Anknüpfungspunkt und Ergebnis einer alttestamentlichen Frage machen (Lohfink, 1. Heft, 10 u. 23). Dieses Wort verstellt nur den Blick auf die eigentlich intendierte Wahrheit der Schrift. Im Aufsatz von Meyer (2. Heft) sucht man vergeblich bei den sonst verständlichen Deutungen der sakramentalen Symbole eine Antwort auf die genannte Erfahrung der Vergeblichkeit des Sakramentenempfangs für viele Christen. (Ferner müßte seine Ableitung der Geschichtlichkeit des Menschen aus der Leiblichkeit neu überdacht werden [59 f]. Bei dem Satz „Damit ist die Schwelle überschritten, die der Mensch von sich aus überschreiten kann" fehlt wohl ein „nicht" [69].) Bei Haas vermißt man eine Hilfe zur kritischen Auseinandersetzung mit Teilhard. In seinen Darlegungen wird nicht deutlich, wie es zu den entgegengesetzten (eingangs zitierten!) Stellungnahmen kommen konnte. Die Überlegungen von Rahner treffen das Problem, sie wirken aber wie eine mühselige Rechtfertigung des Wandels vor einem skeptischen Publikum. Vielleicht sind sie von den negativen Erfahrungen am Schluß der 3. Konzilsperiode zu sehr beeinflußt. Der Ton hätte mehr auf dem befreienden Impuls der nach langer Zeit der Stagnation neu aufgebrochenen Bewegung liegen können, die zum Mitdenken und Mithandeln auffordert. Schüller ist zu fragen, ob der reife und erwachsene Glaube nur aus der Überwindung der Versuchung zum Unglauben hervorgehen kann, ob alles Gute also nur aus der Überwindung des Bösen entsteht (1. Heft, 115).

Dem Ziel der Reihe scheinen die Aufsätze von Haspecker, Semmelroth und Schüller am besten zu entsprechen. Haspecker versteht es gut, die andere Denkweise des Alten Testamentes darzulegen, das unter „Wunder" vornehmlich das Eindrucksvolle und Aufrüttelnde im Handeln Gottes versteht, vor allem in der Führung des Volkes. Die literarkritischen Überlegungen – sonst oft als Gefahr für den Glauben angefeindet - erweisen sich hier eindeutig als Hilfe. Semmelroth greift gut die Bedenken gegen die Selbstdarstellung der Kirche als Mitte des Konzils und gegen die sachliche Bezogenheit des Glaubens und seine Institutionalisierung in der Kirche auf, stellt sie richtig und macht sie für den Vollzug des Glaubens fruchtbar. Schüller verbindet in seinen Darlegungen theologische Sorgfalt und realistische Sicht der Situation. Diese Aufsätze rechtfertigen das Unternehmen.

Es wäre zu hoffen, daß sich viele theologische Fakultäten zu ähnlichen Reihen – nicht nur in Universitätsstädten – zur Verfügung stellen würden. Trotz unserer Bedenken scheint der Kölner und Frankfurter Versuch ein positiver und wichtiger Ansatz zu sein. Viele Christen brauchen und wollen dringend heute qualifizierte Hilfe zum Verstehen und zu Verantwortung von Glaube und christlichem Leben.

Münster. Ferdinand Kerstiens.

Pöll, Wilhelm: **Religionspsychologie.** Formen religiöser Kenntnisnahme. München: Kösel-Verlag 1965. 523 S.; DM 35,–.

Pöll hat in diesem Buch den ersten Teil einer mehrbändigen Religionspsychologie veröffentlicht. Im Vorwort kündigt er einen zweiten Band über „die Formen der religiösen Stellungnahme" an. Dem Verfasser geht es offenbar nicht darum, seine eigenen Forschungen in schwieriger Sprache und mit Aufwand der Öffentlichkeit zu übergeben. Vorherrschend bleibt die pädagogische Absicht, Schüler und Interessierte in die Methoden und Probleme der Religionspsychologie als wissenschaftlicher Disziplin einzuführen.

Der erste Teil des vorliegenden Buches beschäftigt sich deshalb mit Methodenfragen. Im ersten Kapitel legt er seinen eigenen Begriff der Religionspsychologie fest und bietet eine Übersicht zu den wichtigsten Schulen und Richtungen seines Faches. Das zweite Kapitel zeichnet sich durch nüchterne Objektivität in der Beurteilung auch jener Richtungen aus, denen P. selbst nicht folgt. Er verfügt über eine umfassende Kenntnis der Literatur, die er auszugsweise seinen Schülern in diesem Werke angibt.

Gegenüber den „aposteriorischen Verfahren der Religionspsychologie" bleibt P. hinreichend distanziert, um den Lesern vielleicht genügend Freiheit im eigenen wissenschaftlichen Experimentieren zu belassen (Kapitel III). Selbst bei der verkürzten Wiedergabe tiefenpsychologischer Deutungsverfahren (S. 79), mit denen P. sicher nicht sympathisiert, hält er sich wohltuend zurück. Im zweiten Teil (S. 95–243) behandelt P. das „Materialobjekt" der Religionspsychologie. R. Otto wird zum häufigst zitierten Autor. Allerdings weiß der Verfasser sich von enthusiastisch-pantheistischen Stimmungen frei zu halten, weil eine betont personalistische Auffassung des Menschen zur eigenen Voraussetzung gehört. Im 2. Teil dringt seine Sympathie für die Archetypenlehre Jungs stark hervor, zu der alle personalistisch orientierten Religionspsychologen katholischer Herkunft gerne neigen.

Erst der dritte Teil führt unmittelbar in die Thematik der Religionspsychologie ein. P. beschränkt sich trotz der manchmal mühseligen Breite seiner Explikation auf die „religiöse Kenntnisnahme". In drei Hauptpunkten gliedert er diese Kenntnisnahme in „inhaltlich bestimmte Grundfunktionen" (S. 139–244), „wertbestimmte Grundfunktionen" (S. 245–271) und „komplexe Kenntnisnahmeformen" (S. 340–496).

Diese Aufteilung verrät im Detail gewisse Hierarchien in der Seelenstruktur, die P. von personalistischen Psychologen übernommen hat. Sinnesempfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Denken sind hierarchisch gegliederte Funktionen religiöser Perzeption, ebenso Fühlen, Antriebserlebnisse und Willensvorgänge. Höhepunkt der religiösen Erfahrung ist das Offenbarungserlebnis, wobei die Kennzeichen der Übernatürlichkeit im Offenbarungserlebnis schon eindeutig das Feld jener Religionspsychologie verlassen haben, die allen Religionen eine ihrer Gesellschaft entsprechende Berechtigung lassen. Der „Verlust der Unvoreingenommenheit" gegenüber anderen Religionen führt dann zur Suche nach der Stelle im Aufbau der Religionspsychologie, wo die „Überzeugtheit" für ein Religionssystem beginnt und wo der Verfasser die distanzierte Beschreibung verläßt.

Doch dieser „Mangel" ist wiederum nur Phänomen für eine grundsätzlichere Problematik: Kann mit Hilfe einer durchgehend „phänomenologischen" Methode die Individual- und Sozialpsychologie der Religion überhaupt objektiv behandelt werden?

Die Weitläufigkeit in der Darstellung der Erscheinungsformen des Religiösen, das darauf folgende Sammeln, Ordnen und Abstrahieren bringt vielleicht nicht einmal mehr Wesentliches hervor, als die gesammelten Details an Wesentlichkeit schon bieten. Was eine phänomenologisch orientierte Religionspsychologie resümiert, sind wieder Phänomene, deren Wurzeln in den dialektischen Prozessen der Gesellschaft und in der Dialektik zwischen Triebdynamik und Vernunft keineswegs deutlich werden. Die Religionspsychologie würde zweifellos an Objektivität gewinnen, wenn sie schon in den Anfängen ihrer Untersuchungen die Relation zwischen Religion und politischer Herrschaft sozialpsychologisch und vor allem kritisch mituntersuchte. Die geschichtlich entwickelte Verbindung zwischen Religion und Macht hat sicher auf die Dauer Mechanismen der Verehrung wachsen lassen, die als Produkte des kollektiven Unbewußten oder des freudianischen Über-Ich heute in den Phänomen der religiösen Kenntnisnahme weiterwirken. Jedoch ist dieser Nachteil innerhalb der Religionspsychologie P.s dem Verfasser selbst nicht anzulasten. Er selbst bietet die Voraussetzung, diese sozial-kritischen Fragen in die Religionspsychologie einzubauen. Das Werk bietet für jeden Religionspsychologen und Theologen wertvolle Anregungen.

Bremen. Matthias Becker.

Ueda, Shizuteru: **Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit.** Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1965. 174 S.; DM 24,–.

Das Buch von Sh. Ueda muß unter die wichtigsten Veröffentlichungen gezählt werden, die in der letzten Zeit über den Meister Eckhart publiziert worden sind.

Der Verfasser, Professor für Germanistik an der Universität Kyoto, hat die Arbeit als Schüler von Ernst Benz in Marburg gemacht.

Ueda entwickelt und deutet den Gedanken des Meisters Eckhart mit dem besonderen Hinblick auf den Mahajana-Buddhismus und die diesem zugehörige Mystik des Zen. Das ganze Corpus der Arbeit beschäftigt sich jedoch zunächst nur mit dem Meister Eckhart, und erst in der abschließenden Gesamtwürdigung wird das Verhältnis des Meisters zum Zen-Buddhismus ausdrücklich behandelt.

Mit dieser Thematik steht die Untersuchung in einer bedeutenden Tradition, auf welche Ernst Benz in seiner verdienstvollen und instruktiven Einleitung aufmerksam macht. Er weist darauf hin, daß vor allem Rudolf Otto die Tür zu einer vergleichenden Phänomenologie der Mystik des Westens und des Ostens geöffnet habe. Der dadurch eröffnete Weg der Begegnung religiöser Traditionen des Abendlandes mit denen Asiens ist, wie Benz weiter ausführt, in Asien und insbesondere in Japan intensiver beschritten worden als in Deutschland. Dabei waren immer Zen-Buddhisten führend, und für sie stand immer der Meister Eckhart im Mittelpunkt. Eine Reihe japanischer Zen-Meister hat durch die Vermittlung von Rudolf Otto in Deutschland studiert. Der bedeutendste dürfte Shuej Ohasama sein, der dann in Heidelberg bei Rieckert studierte. Nach dem Zweiten Weltkrieg studierten japanische Gelehrte besonders bei Heidegger in Freiburg. Sie sind von diesem teilweise auf den Weg des Meisters Eckhart gewiesen worden. Zu ihnen gehört vor allem Koichi Tsujimura, der mit Hartmut Buchner zusammen die altchinesische Zen-Geschichte „Der Ochs und sein Hirte" herausgegeben hat (Pfullingen 1957). Hinter diesen steht eine ganze Generationenfolge von japanischen Gelehrten, die sich einer Erneuerung des Buddhismus widmeten unter Einbeziehung abendländischer mystischer Traditionen. Ernst Benz macht dankenswerterweise die Reihe dieser Gelehrten im einzelnen namhaft. Zu ihnen gehört als Schüler von Yoshinori Takeuchi der Verfasser der vorliegenden Arbeit Shizuteru Ueda. Im Rahmen des englischen Sprachraumes hat sich vor allem Taitaro Suzuki mit den Beziehungen des japanischen Zen zur abendländischen Mystik beschäftigt. Seine Werke liegen größerenteils auch in deutscher Übersetzung vor.

Steht so die vorliegende Arbeit im Zuge einer schon ziemlich weit entwickelten geistigen Tradition, so schlägt sie doch innerhalb dieses Traditionszuges einen neuen Ton an. Dies vor allem dadurch, daß sich der Verfasser in die Quellen in ihrer ursprünglichen Sprache und in die hinter diesen stehenden Traditionen ausgiebig eingearbeitet hat und daher in der Lage ist, den bisherigen japanischen Darstellungen gegenüber ein sehr viel differenzierteres Bild der Gedanken des Meisters Eckhart zu geben und das Verhältnis seiner Mystik zur Zen-Mystik mit wesentlich genaueren Unterscheidungen zu beschreiben als dies bisher vor allem Suzuki vermocht hat.

Der Verfasser kommt in seiner Gesamtwürdigung (S. 140 ff), die eigentlich eine selbständige Abhandlung von origineller Methodik

darstellt, zu dem Ergebnis, der Gedanke des Meisters Eckhart konvergiere zwar gegen das, was im Zen in reinster Form erscheine. Weil Eckhart aber, wenngleich im Zuge dieser Konvergenz, doch auf dem Boden der christlichen Theologie und deren Gottesvorstellung bleibe, unterscheide er sich von der Mystik des Zen. Diese Differenz wird eindrucksvoll an Hand einer Interpretation zweier Kunstwerke, eines abendländischen aus dem Bereich der *devotio moderna* und eines asiatischen aus dem Bereich des Zen, erläutert.

Das angedeutete Gesamturteil über das Verhältnis des Meisters Eckhart zum Zen scheint im ganzen richtig und wohl begründet zu sein.

Dieses abschließende Gesamturteil wird unterbaut durch eine eingehende Untersuchung und Deutung der Gedanken des Meisters Eckhart, unter Heranziehung aller erreichbarer Texte. Darin liegt die im engeren Sinne wissenschaftliche Seite unserer Arbeit. Auch und gerade hierin geht der Verfasser weit über das hinaus, was bisher von japanischen Autoren zu unserer Sache gesagt werden konnte, und er übertrifft auch die meisten europäischen Darstellungen des Meister Eckhart. Das Neue fließt ihm zu vor allem aus der Heranziehung eines breiten Quellenmaterials samt den dazugehörigen theologischen und philosophischen Traditionen des christlichen abendländischen Mittelalters. Es ist erstaunlich, daß der japanische Verfasser sich in solchem Maße in die ihm notwendig sehr fremde geistige Welt einzuarbeiten und auch einzuleben vermochte. Benz betont dies mit Recht in seiner Einleitung.

Gleichwohl bleiben gerade hier Fragen offen. Sie müssen um der Sache willen kurz genannt werden, bei allem Respekt vor der großen Leistung des Verfassers.

Es ist zu fragen, ob der Verfasser die christliche Theologie, die, wie er mit Recht sieht, für Meister Eckhart die nie bestrittene Voraussetzung seines Denkens war, in allem ganz zu verstehen vermochte. Die Formel *„Unus Deus"* z. B. steht nicht, wie der Verfasser meint, an der Grenze der traditionellen Trinitätslehre (vgl. S. 33–35), sie stand vielmehr immer unbestritten in ihrer Mitte. Auch wenn der Meister Eckhart des öfteren sagt, die Dreiheit der göttlichen Personen besage keine Zahl und keine Zahlhaftigkeit, so ist er hierin durchaus traditionell. Man kann dafür schon auf Augustin hinweisen (De trin. 5 c. 9 oder 7 c. 4) und ebenso auf Thomas von Aquin (S. Th. I. 30, 1 ad 4 und 3 ad 2). Wohl ist bei Meister Eckhart eine entschiedene Tendenz zur Einheit zu beobachten, was der Verfasser richtig gesehen hat. Aber dabei von einer „radikalen Sinnverschiebung" gegenüber der traditionellen Theologie zu sprechen, geht doch wohl zu weit (vgl. S. 49).

Innerhalb der Interpretation des Meisters Eckhart bleibt für mich die Frage, ob dessen Lehre von der Gottesgeburt in der Seele so prägnant von der Lehre des „Durchbruchs zur Gottheit" getrennt werden kann, wie der Verfasser dies tut. Es scheint mir eher, daß der Meister dasselbe Geschehen einmal so und einmal so, aber bisweilen auch noch auf ganz andere Weise beschreibt und umspielt und ihm so immer wieder andere Perspektiven abgewinnt. Diese verschiedenen Perspektiven stehen einander nicht antithetisch gegenüber, schon gar nicht wie passiv und aktiv (vgl. S. 121), eher ergänzen sie einander in freier Weise. Dabei wechseln oft auch aktivische und passivische Ausdrücke ganz frei. Man kann dies in klassischer Zusammenfassung an der Abhandlung über *Justus* und *Justitia* sehen in der *Expositio s. evangelii secundum Joanem* Nr. 14–22, Lat. Werke, Band 3, S. 13 ff.

Bei der Deutung der Erfahrungen des Weges der Abgeschiedenheit zieht der Meister viele Gedanken der theologischen und philosophischen Tradition heran. Der Verfasser hat sich sehr viel höchst anerkennenswerte Mühe gegeben, dieses Traditionsmaterial zu verstehen, und man kann ihm kaum einen Vorwurf dafür machen, daß ihm dies nicht immer gelungen ist. Denn dies ist auch bei uns im Abendland nur selten gelungen. In diesem Zusammenhang muß vor allem auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, wiederum im Sinne einer Frage an den Verfasser. Er legt bei der Beurteilung der kühnen Identitätsformeln des Meisters das im Abendland und auch z. Z. des Meisters Eckhart herrschende Seinsverständnis zugrunde, welches auch das herrschende Identitätsverständnis bestimmt hat. Demgemäß wird, was Sein besagt, vor allem am vorhandenen Seienden gemessen (um dies modern auszudrücken), und Identität bedeutet dann im Grunde immer dieses: die Übereinstimmung des vorhandenen Seienden mit sich selbst. So ungefähr haben in der Tat auch etwa die Zensoren des Meisters gedacht, und darum haben sie an seinen Identitätsformeln Anstoß genommen, wie auch viele moderne abendländische Deutungen, z. B. die von Josef Bernhard („Die philosophische Mystik des Mittelalters", München 1922), aus ähnlichen Gründen damit nicht zurechtkommen konnten. Sieht man aber nun genauer zu, so kann man erkennen, daß Eckhart dort, wo er von der Einheit der abgeschiedenen Seele mit der Gottheit spricht, nicht eine Identität von vorhandenen Sachen, sondern eine Identität des Ereignisses oder des Geschehens, der *„energeia"* im Auge hat, welche die Identität der „Sachen" in keiner Weise antastet. Für diese Identität des Geschehens oder des Ereignisses oder der *„energeia"* zieht der Meister zur Deutung in der Regel die Identitätsformeln der aristotelischen Tradition bei. In ihnen spricht sich ein Seinsverständnis aus, das um vieles differenzierter ist als das durchschnittlich herrschende Verständnis. Man kann es leicht belegen, z. B. aus Thomas von Aquin, *In Aristotelis de anima*, Nr. 724: *Intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum.* Hinter diesem Satz steht unmittelbar der aristotelische Text: *Peri Psyches* III 430 a 20: τό δ'αυτό εστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Liest man dazu z. B., was Meister Eckhart in: Deutsche Werke I, S. 114 schreibt, so ist der Zusammenhang klar ersichtlich. Das hier zutage tretende Verständnis von Sein und Identität entspricht also durchaus einer bedeutenden abendländischen Tradition (und sie entspricht auch den Phänomenen als solchen). Aber es entspricht freilich nicht dem im Abendland verbreiteten und herrschenden Seinsverständnis, und daher rühren die meisten Schwierigkeiten, die der Meister Eckhart bei seinen Kritikern alter und neuer Zeit fand. Unser Verfasser hat dies nicht sehen können, und man kann dies gerade von ihm auch kaum verlangen. Aber es muß doch fragend darauf aufmerksam gemacht werden.

Es ist auch manches sonst ein wenig schief und ungenau, besonders solches, was der aristotelischen Traditionslinie des Meisters zuzurechnen ist.

Was der Verfasser z. B. über die scholastische Kategorie der Substanz und über die Transkategorialität Gottes sagt, sollte noch einmal genauer bedacht werden. Man kann kaum sagen, daß Eckhart das Absolute in der Kategorie der Substanz auffasse (S. 166), nachdem er dies z. B. in der Predigt 9, Deutsche Werke I, S. 147 ausdrücklich ablehnt, ebenso wie Thomas von Aquin, z. B. in dem Text *Summa theologica* I, 3, Art 5.

Hier muß auch auf das Verständnis hingewiesen werden, das unser Verfasser der mittelalterlichen Lehre vom *intellectus* entgegenbringt. (Man vergleiche etwa, was er auf S. 64 darüber sagt, mit dem, was Thomas S. Th. I, 77, 4 sagt, oder man vergleiche, was auf S. 47 f ausgeführt ist, mit Thomas von Aquin in: *De anima* 732 und besonders 739 und dem zugrunde liegenden Text des Aristoteles, *De anima* 430a 17).

Es bleibt auch zu fragen, ob unser Autor das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen, etwa auf S. 42, im Sinne der mittelalterlichen Universalienlehre angemessen verstanden hat.

In allen diesen Fragen gibt der Verfasser das Verständnis wieder, das er bei abendländischen, insbesondere bei deutschen Autoren finden konnte. Dieses ist aber, was die angedeuteten Punkte angeht, ziemlich ungenügend.

Ungeachtet dieses zwar verständlichen Ungenügens ist es gleichwohl bewundernswert, wie der Verfasser auf einer zwar nicht ganz verstandenen, aber doch breiten Grundlage im ganzen zu Ergebnissen kam, die m. E. richtig sind, was die entscheidende Tendenz der Eckhartschen Bemühungen angeht. Und es bleibt ein hohes Verdienst von Ueda, daß er von der Spitze dieser Tendenz aus die Verwandtschaft und auch den Unterschied zu den zentralen Lehren des Zen-Buddhismus gesehen und auf eine geistvolle Weise formuliert hat. Darin liegt die große Bedeutung des vorliegenden Buches. Es könnte trotz seiner Mängel zu einem entscheidenden Element werden in der immer noch erst anhebenden Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen.

Es stellen sich von diesem Buche aus auch Fragen an unsere abendländische Theologie. Es fragt sich z. B., ob wir zum Verständnis des Meisters Eckhart schon genug getan haben. Gewiß, es ist Unerläßliches und Bewundernswertes zur Sicherung der Texte gearbeitet worden, und es sind auch einzelne Traditionslinien, besonders die zum älteren Platonismus, z. B. von J. Koch und von W. Kluxen und von anderen erfaßt worden. Aber im ganzen ist doch noch sehr viel für ein angemessenes Verständnis des Meisters und seiner Quellen zu tun.

Es bleibt auch die andere, noch weitergreifende Frage, ob wir zur Begegnung der Weltreligionen von unserer Seite aus schon

das Angemessene getan oder auch nur schon genügend vorbereitet haben. In der Weltstunde der Begegnung der Religionen ist offenbar von der wissenschaftlichen Theologie noch sehr Vieles zu tun und noch sehr Weniges wirklich in Angriff genommen. Man braucht nur die geringe Zahl der religionsgeschichtlichen Lehrstühle und Einrichtungen an unseren Fakultäten zu betrachten. Wenn uns Ueda und die hinter ihm stehenden japanischen Gelehrten darauf aufmerksam machen konnten, dann haben sie uns einen guten Dienst erwiesen. Wir sollten dem Verfasser danken, und wir sollten auch der Verdienste von Ernst Benz nicht vergessen, die dieses Buch ermöglicht haben.

Freiburg i. Br. B. Welte.

Novella Ecclesiae Germina. Aspekte der jungen Kirchen und die gegenwärtige Missionsaufgabe. Herausgegeben von G. A. C. van Winsen, G. J. F. Bouritius und J. Buys. Nijmegen – Utrecht: Dekker & van de Vegt 1963. IX, 271 S.; hfl 24.50.

Das fünfzehnjährige Bestehen des „Instituts für missionswissenschaftliche Studien" an der Katholischen Universität Nijmegen bot ehemaligen Alumnen Anlaß zur Herausgabe dieser Festschrift. Erfreulicherweise wurde ein einheitliches Thema gewählt, ein Thema, dessen Bedeutung durch die Konzilsverhandlungen und -texte unterstrichen wurde. Seine Wahl entspricht zudem dem ausdrücklichen Ziel des Institutes, die missionswissenschaftlichen Überlegungen in den Dienst der praktischen Missionsarbeit zu stellen. So kommen denn neben Fachleuten der Missionswissenschaft auch Männer der Praxis aus verschiedensten Missionsländern und Gebieten der Missionstätigkeit reichlich zu Wort.

Ein erster, grundlegender Teil enthält je einen Beitrag aus dem Gebiet der Exegese, Patristik, Dogmatik und des Missionsrechts mit Blick auf die Gründung und Entwicklung der jungen Kirchen (1–42). Der umfangreichste zweite Teil (43–230) befaßt sich in vier Gruppen von Beiträgen mit den jungen Kirchen selbst. In der ersten Gruppe wird ein Beispiel aus der Vergangenheit, nämlich Mexiko, und ein kurzer Überblick über die Missionssituation der Gegenwart geboten (43–73). In einer zweiten Gruppe werden die Aufgaben der verschiedenen Stände innerhalb des Gottesvolkes: des einheimischen Episkopates und Klerus, der Orden, der Diözesanpriester und Laien aus den christlichen Ländern bei der Bildung der jungen Kirchen umrissen (75–123). Die dritte Gruppe von Beiträgen trägt den Titel „Predigt und Integration der christlichen Botschaft" und handelt von den Formen der Verkündigung: von der Schule am Beispiel Pakistans, vom Verhalten der Missionare gegenüber den sozialen Veränderungen unserer Tage, von der Übersetzung christlicher Begriffe in die einheimische Sprache und Denkweise, von der christlichen Kunst (125–173). Eine vierte Gruppe untersucht die nichtchristliche Umwelt in ihrer Beziehung zum Christentum: die religiöse oder areligiöse Einstellung der Menschen, nichtchristliche Religionen (Buddhismus und Islam), die Ehestruktur und die Mysterienfeiern (175–230). Der dritte Teil weist an Hand einiger Beispiele die wechselseitigen Beziehungen auf, die zwischen den Teilkirchen in der Mission und der Gesamtkirche obwalten: das Problem der Glaubensspaltung, die Aufgabe der Bischofskonferenzen, Überseestudenten in den christlichen Ländern, Organisationen der Missionshilfe (231–269).

Es können hier natürlich nicht alle 25 Beiträge gewürdigt werden. Nur einige seien zur Charakterisierung des Buches hervorgehoben.

Ausgehend von einer sorgfältigen Analyse von 1 Kor 1,2 zeichnet B. van Iersel SMM (Paul's idea of a young Church, p. 3–12) das Bild der Gemeinde von Korinth, geht ferner der Entwicklung des Begriffes „Kirche" bei Paulus nach und kommt zum Schluß, Paulus habe anfänglich mit dem Terminus „Kirche" die Einzelgemeinde, besonders die zur hl. Feier versammelte Gemeinde, und erst von den Gefangenschaftsbriefen ab auch die Gesamtheit der Gemeinden bezeichnet. – P. E. Loffeld CSSp, L'Eglise et les Eglises. Aspects dogmatiques (24–35) antwortet auf die Argumente von Elders (Christianisme et cultures, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 18 [1962], p. 1–21), der in einer einheitlichen verchristlichten Superkultur das Endziel der Entwicklung und Missionierung sieht, und weist dagegen auf den Zusammenhang der von Christus festgelegten episkopalen Struktur der Kirche mit ihrer Aufgabe, in allen Kulturen Gestalt anzunehmen, hin. Jedenfalls ist der Standpunkt P. Loffelds durch die Konzilsdokumente bestätigt worden. – Wegen seiner gründlichen Dokumentation verdient auch der Beitrag von J. Beckmann SMB, Die Erziehung der Christen zum kirchlichen Denken in der jungen Kirche Mexikos (45–60), hervorgehoben zu werden. Er bestätigt einmal mehr, wie sehr sich die spanischen Missionare in der neuen Welt um die Weiterführung der Neugetauften im christlichen Denken und Leben gemüht haben. – Nicht nur missionstheoretische Erkenntnisse, sondern vor allem die Erfahrung in den verfolgten Kirchen fordern, daß die Leitung der jungen Kirchen baldmöglichst in die Hände einheimischer Bischöfe gelegt wird. Der vertriebene Bischof C. Kramer OFM, The autochtonous bishop in a persecuted church (82–91), weist das am Beispiel Chinas nach. – Beachtenswert ist auch der Artikel des einheimischen Priesters Alexis Kagame aus Ruanda, L'indigénisation du christianisme dans la pensée autochtone en pays de mission (144–161). Kagame ist selbst Verfasser eines großen religiösen, die ganze Heilsgeschichte umfassenden Epos, von dem er einige noch unveröffentlichte Ausschnitte beifügt. Er ist darum wirklich kompetent, über die Probleme zu handeln, die mit der Schaffung einer christlichen Terminologie in primitiven Sprachen verbunden sind. – Zu den wichtigsten und auch schwierigsten Fragen gehört die richtige Einordnung der christlichen Ehe in das einheimische Gemeinschaftsleben. P. Gergorius OFMCap setzt sich in seinem Artikel „Die Struktur der Ehe in der außereuropäischen Soziologie und im Christentum" (201–215), für eine deutlichere Unterscheidung zwischen den naturrechtlich gebotenen und den typisch abendländischen Elementen in der kirchlichen Ehegesetzgebung ein. Dadurch würde es ermöglicht, dem konsanguinischen Typ der Ehe, wie er sich in den nicht-abendländischen Kulturen vorwiegend findet, besser Rechnung zu tragen, als dies bisher geschieht. – Auf eine der dornenvollsten Fragen der heutigen Missionssituation geht Prof. Glazik ein in seinem Beitrag „Werdende Kirche und Glaubensspaltung" (233–243). Mit Recht sieht er den Weg zu einer Entspannung mehr in der ökumenischen Einstellung der Missionare, auf die in der Ausbildung hinzuarbeiten sei, als in einer Abgrenzung der Einflußgebiete, die ja wohl nicht zu rechtfertigen und heute auch kaum mehr möglich wäre. Bei der Kritik an der Praxis, Konvertiten aus nichtkatholischen Religionsgemeinschaften *sub conditione* zu taufen, ist aber auch zu berücksichtigen, daß in Missionsgebieten die Bedenken, ob die zur Gültigkeit der Taufe wesentlich notwendige Form eingehalten wird, oft begründeter und die Schwierigkeiten, Gewißheit zu erlangen, noch größer sind als in christlichen Ländern. – Gehört zu werden verdient der dringende Appell des Seelsorgers der afro-asiatischen Studenten in Holland und Deutschland H. Haas SAM („The presence of non-western students in the West and its significance for the universal Church", p. 250–255), der Episkopat solle die Seelsorge der Überseestudenten in die Hand nehmen und organisieren, und der Beherzigung wert sind seine Vorschläge, wie dieses latente Kräftepotential zum Wohl der Gesamtkirche aktiviert werden könne.

Wie die angeführten Beispiele schon deutlich machen, bieten die 25 Beiträge zwar noch kein Kompendium, aber doch einen guten Überblick über die Fülle von Problemen, die mit dem Begriff *„implantatio Ecclesiae"* zusammenhängen. Sie enthalten zudem viele wertvolle Anregungen für die Praxis. Die Bedenken gegen den im Untertitel und auch sonst mehrfach verwendeten Terminus „junge Kirchen" als aus der protestantischen Missionstheologie stammend und darum mit einer nicht annehmbaren föderativen Bedeutung behaftet, dürften nun doch fallen, nachdem auch das Missionsdekret mehrfach von den *„novellae Ecclesiae"* spricht, und zwar in einem Sinn, der eine Mißdeutung ausschließt. Erfreulicherweise hat man sich auf die englische, französische und deutsche Sprache beschränkt. Es wäre jedoch dem Werk zugute gekommen, wenn man die deutschen Artikel nichtdeutscher Verfasser einer sprachlichen Korrektur unterzogen hätte. Leider sind auch verschiedentlich die Quellenbelege so knapp gekennzeichnet, daß ein Auffinden kaum möglich ist.

Münster. Martin Booz OFMCap.

Beckmann, Johannes, SMB: **China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert.** (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft / Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire, Heft 19) Schöneck-Beckenried (Schweiz): Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 1964; **75 S.**

Der verdiente Missionshistoriker, Professor Dr. Johannes Beckmann, entwickelt in gedrängt-zusammenfassender Form ein bisher nur bruchstückartig behandeltes Thema, das den interessierten Leser von der ersten bis zur letzten Seite fesselt und in Spannung hält. Nachdem die Arbeit 1963–1964 (in vier Folgen) in der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft erschienen ist, soll sie als Heft 19 der Schriftenreihe dieser Zeitschrift einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden.

In drei Abschnitten werden die entfernten, meist utopischen Bemühungen um die Missionierung Chinas im 16. Jahrhundert beschrieben: Der Chinaplan von 1532; die diplomatisch-missionarische Gesandtschaft von 1545 (Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Domingo de Betanzos, Juan de la Magdalena); die spanisch-mexikanischen Chinapläne auf den Philippinen (Augu-

stiner, Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten). In einer ausführlichen Schlußbetrachtung bestrebt sich Beckmann mit feinem Spürsinn für geschichtliche Zusammenhänge, die Leitideen und den geistig-ideologischen Hintergrund der „missionarischen Vorstöße" (65; eine im Sinne der konziliaren Missionstheologie nicht gerade glückliche Ausdrucksweise) zu eruieren. Diese Schlußbetrachtung ist sehr originell. Darum wird hier etwas näher darauf eingegangen.

Es soll den Bettelorden durchweg gelungen sein, die allgemein fiebrige Erregung in Spanien und in der Neuen Welt zu sublimieren und in geistig-religiöse Werte umzusetzen. Der Hunger nach Gold soll übergegangen sein in einen Hunger nach Seelen, nach neuen Völkern für das Gottesreich (66). So sollen bei den Mönchen, ähnlich wie bei den Goldsuchern, im Hinblick auf ein „Spiegelbild" übermenschliche Kräfte entfesselt worden sein; denn von allen Berichten wurden die Chinesen als ein „überaus begabtes, geistig hochstehendes und vornehmes Volk gesehen" (67), dessen „riesige Massen das geistig-religiöse Goldland sein sollten, nach dem die spanisch-mexikanischen Orden in ihrem Drang nach neuen religiösen Eroberungen Ausschau hielten" (ebd.). Ferner sei, so führt Beckmann aus, die gesamte Chinaerwartung auf dem Hintergrund des ungemein erregten und lebendigen 16. Jahrhunderts, zumal in Spanien, zu sehen (69). Schließlich soll sich die ausgeprägte eschatologische Sicht der Vorkommnisse mit den immer noch lebendigen joachimitischen Ideen verbunden und, vorab bei den Franziskanern, zu chiliastischen Erwartungen geführt haben (69 f.).

Es ist erstaunlich, welche Fülle von Materialien Beckmann in dieser gedrängten Studie verarbeitet hat. Man merkt der Veröffentlichung an, daß sie durch lange Jahre hindurch geworden und ausgereift ist. Dafür müssen wir dem ungeachtet gesundheitlicher Schwächung noch so schaffensfreudigen Pionier der katholischen Missionswissenschaft dankbar sein. Einen Wunsch dürfen wir äußern. Möchten doch jüngere Kräfte aus seinem Mitarbeiterstab ihrem geschätzten Lehrer das Korrigieren der Druckfahnen abnehmen. Wäre die Lektüre nicht gerade so fesselnd, würden über dreihundert (flüchtig am Rande angemerkte) Druckfehler und Verstöße aller Art sie zu einer Qual machen. – Treffend weist Beckmann darauf hin (56), daß 1578 zur Förderung der Glaubensverbreitung das Bistum Manila gegründet wurde. Es hätte dazu angedeutet werden sollen, daß Manila Suffraganat von Mexiko blieb, bis es 1895 zum Erzbistum erhoben wurde. Es macht sonst etwas stutzig, wenn plötzlich (58) von einem Erzbischof von Manila die Rede ist, der 1607 starb.

Im Rahmen der geschichtlichen Kategorien, denen die neuere Theologie zum Verständnis der göttlichen Offenbarung mit Recht mehr und mehr Gewicht verleiht, müssen die Bemühungen der Bettelorden im 16. Jahrhundert, um von Mexiko aus China zu missionieren, in viel weiteren Perspektiven gesehen werden. Diese charismatischen Impulse verschiedener der bedeutendsten Vertreter der Bettelorden in Mexiko stehen am Anfang einer Entwicklung, die gerade in neuester Zeit wieder deutlich das Wirken Gottes in der Geschichte erkennen läßt. Der Anteil der lateinamerikanischen Partikularkirchen am Missionswerk der Gesamtkirche in Afrika, Asien und Ozeanien ist bisher verschwindend gering. Nur einige Dutzend lateinamerikanische Ordenspriester wirken z. Z. in Afrika, Asien und Ozeanien. Missionsseminare für Weltpriester wurden gegründet in Yarumal (Kolumbien, 1927) und in Mexiko (1949). Z. Z. arbeiten 25 Mitglieder des mexikanischen Missionsseminars in den auswärtigen Missionen (15 in Korea, 6 in Japan, 4 in Kenya). Während die mexikanische Hierarchie geschlossen hinter dem von ihr gegründeten Missionsseminar steht, widersetzten sich die kolumbianischen Bischöfe während der zweiten Konzilsperiode (1963) der Verfügung der Propagandakongregation, die den Yarumalmissionaren ein Missionsgebiet in der Diözese Mahagi (Kongo) zugewiesen hatte. Zehn Missionare hatten schon alle Vorbereitungen zur Ausreise getroffen (vgl. Misioneros Javieres de Yarumal viajan al Congo, su primera misión extranjera, in: *Boletín informativo del CELAM 7*, 1963, 49 s.), als sie die Hiobsbotschaft erreichte, daß sie wegen des großen Priestermangels in ihrem Heimatland Kolumbien Aufgaben übernehmen müßten. Und doch wird Lateinamerika eine große missionarische Aufgabe zu erfüllen haben. Daß seine besten Vertreter dazu wirklich entschlossen sind, beweist die erfreuliche Tatsache, daß der Lateinamerikanische Bischofsrat (Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM) auf seiner letzten Jahresversammlung (Mar del Plata, Argentinien, 11.–16. Oktober 1966) die Gründung eines *Departamento de Misiones* beschlossen hat, mit dessen Leitung der dynamische Yarumal-Missionar Gerardo Valencia (Apostolischer Vikar von Buenaventura, Kolumbien) beauftragt wurde. Es bleibt abzuwarten, wie dieses Departamento seine Aufgabe erfüllen wird. Schon der weitblickende Johannes XXIII. schrieb am 11. Januar 1961 an die deutschen Bischöfe, als er seiner Freude und seinem Dank für die geplante Adveniat-Aktion Ausdruck verlieh, prophetisch-hoffnungsfroh, daß die Bemühungen um den lateinamerikanischen Kontinent in absehbarer Zeit mit Gottes Hilfe hundertfältige Frucht tragen und die Katholiken Lateinamerikas neben ihren eigenen auch fremden Bedürfnissen gerecht werden könnten (vgl. *Herder-Korrespondenz* 15, 1960–61, 485; *Notiziario della Pontificia Commissione per l'America Latina* 1, 1963, 45).

Münster. Werner Promper.

Grelot, Pierre: **La Bible, parole de Dieu.** Introduction Théologique à l'étude de l'écriture sainte. (Bibliothèque de Théologie. Théologie Dogmatique. Serie I, vol. 5) Paris: Desclée 1965. XII, 418 S.; FB 330,–.

In einem Vorwort (V–VIII) weist der Vf. auf die Bedeutung des Traktates über die Heilige Schrift hin, da diese nicht nur für den Exegeten, sondern für jeden Theologen von größter Bedeutung ist. Gr. will sein Thema als Theologe, das soll wohl heißen als Dogmatiker und nicht als Exeget, behandeln und läßt darum alle jene Fragen der biblischen Kritik außer acht, die gewöhnlich in den Einleitungswerken zur Heiligen Schrift behandelt werden. Er will aber die Fragestellung der Exegese berücksichtigen, da die Heilige Schrift ja Gottes Wort ist, das die Kirche allen Menschen aller Zeiten verkünden soll. Auch will er dabei die verschiedenen Aspekte der Schrift, die sie mit der Pastoraltheologie, der Liturgie, der Katechese, der Apologetik usw. verbinden, im Auge behalten. Darum wurde als Untertitel des Buches gewählt: „Theologische Einleitung zum Studium der Heiligen Schrift".

Nach einer kurzen Inhaltsangabe des Buches (IX) und einem Abkürzungsverzeichnis (X–XII) beginnt der I. Teil des Buches mit dem Titel: „L'écriture sainte" (1–178). Kap. 1 (3–32) befaßt sich mit der Frage des Verhältnisses von Gotteswort und Hl. Schrift. Dabei geht der Vf. auf drei Problemkreise näher ein: 1. Der Begriff des Wortes Gottes und seine Beziehung zum Volk Gottes (4–8); 2. die Wege der Überlieferung des Wortes Gottes (8–19); 3. die Kirche vor dem Worte Gottes (20–32), wo er auch die Frage über das Verhältnis von Schrift und Tradition eingehend bespricht (bes. 22–32). Kap. 2 (33–76) behandelt die Inspiration der Schrift. Zunächst gibt der Vf. einen guten Überblick über die Geschichte der Inspirationslehre (34–47), erwähnt dabei auch die neuesten Auffassungen von P. Benoit, K. Rahner, J. L. McKenzie, N. Lohfink und grenzt Inspiration und Offenbarung voneinander ab. Im folgenden Abschnitt (48–61) untersucht er die Inspiration im AT und NT, um schließlich die Natur der Schriftinspiration klarzulegen (61–76), wobei er sich der Auffassung von P. Benoit anschließt, aber auch die Meinung McKenzies berücksichtigt und auf den sozialen Aspekt der Inspiration hinweist. Kap. 3 (77–134) geht auf die Folgen der Inspiration für die biblischen Bücher ein. Nachdem Gr. die Lehre von Gottes Wort im Menschenwort vorgelegt hat (78–96), befaßt er sich mit der Frage nach der Wahrheit = Irrtumslosigkeit der Schrift (96–134). Hier möchte ich besonders auf die Darlegungen über die „intention didactique" des inspirierten Vf. eines biblischen Buches hinweisen und auf die klare Zusammenfassung der Meinungen des Vf (133–134). Den Schluß des I. Teiles bildet Kap. 4 (135–178), das über den Kanon der Hl. Schrift handelt. Auch hier wird zunächst ein geschichtlicher Überblick über die Kanonfrage geboten (136–156), dann (156–178) werden Einzelfragen behandelt wie Unterscheidung der Kanonizität, Ausdehnung der Kanonizität, Frage der Inspiration der deuterokanonischen Bücher, deren Originale verloren gingen. Beachtung verdient die sehr eingehende Behandlung der Frage nach der Inspiration der Septuaginta (166–174), die der Vf. festhält und verteidigt.

Der II. Teil des Buches trägt den Titel „L'interprétation de l'écriture" (179–391). Kap. 5 (182–230) verfolgt die Geschichte der biblischen Hermeneutik. Dabei greift der Vf. zurück auf die Quellen der christlichen Exegese (181–190), gibt dann einen Überblick über die Geschichte der christlichen Exegese (191–227), aufgegliedert nach der patristischen, der mittelalterlich lateinischen Periode (die Geschichte der griechischen Exegese wird nicht behandelt), der Periode der Renaissance bis zur modernen Zeit, wobei der Nachdruck auf der Geschichte der Bibelerklärung der modernen Zeit liegt. Es ist erstaunlich, welche Literatur der Vf., gestützt auf

ausgezeichnete Kenntnisse, hier verarbeitet. Dem Kap. 6 (231–309) gibt der Vf. die Überschrift „Le sens des choses dans la Bible". Hier geht Gr. vom Sinn der Schrift aus. Er begnügt sich aber nicht, die Lehre des hl. Thomas über den *sensus litteralis* und *sensus spiritualis* vorzulegen. Er ist der Überzeugung, daß der Sinn der Tatsachen („sens des choses") sich nicht vom Sinn der Texte („sens des textes") scheiden läßt, wenn beide auch nicht auf der gleichen Ebene liegen. Die Texte bezeugen die Tatsachen, welche den Gegenstand der Offenbarung bilden; aber diese Tatsachen, eingereiht in die Heilsgeschichte, sind Träger von „Significations". So führt die Hermeneutik der biblischen Texte nach Meinung des Vf. zu einer Hermeneutik der Tatsachen, von denen die Texte sprechen. Er bietet in diesem umfangreichen Kapitel eine theologische Synthese, die Christus zum Mittelpunkt hat, und von ihm ausgehend entfaltet er die Heilige Geschichte, angefangen von der Schöpfung bis hin zu Christus durch das AT, und wiederum angefangen von Christus bis zur eschatologischen Vollendung der Schöpfung durch die Zeiten der Kirche hindurch. Der Vf. glaubt, daß diese Darlegungen, die man in einer Hermeneutik kaum erwartet, zu diesem Traktat gehören. Im Kap. 7 (311–391) legt er dann seine Auffassungen von der biblischen Hermeneutik dar. Ein erster Abschnitt (312–333) befaßt sich mit dem Sinn des Schrifttextes. Nachdem das Verhältnis von Literalsinn und Vollsinn (*sensus plenior*) dargelegt wurde, fragt der Vf., ob es eine Pluralität des Literalsinnes gebe, und nimmt Stellung zum *sensus consequens* und *sensus accomodatus*. Der zweite Abschnitt gibt eine Methodenlehre des Literalsinns (333–367) und befaßt sich mit der Textkritik (344–346), Literarkritik (346–352), historischen Kritik (352–355) und philosophischen Kritik (356–360). Der dritte Abschnitt (367–391) gibt eine Methodenlehre des Vollsinns (*sensus plenior*). Gr. will hier konkrete Regeln zum Auffinden des Vollsinns geben. Da das Problem des Vollsinns für die Texte des AT und NT verschieden ist, behandelt er zunächst den *sensus plenior* im AT. Darüber hatte der Vf. in einem früheren Werk (Sens chrétien de l'AT) ausführlich geschrieben und darum gibt er hier nur die wesentlichen Regeln wieder, die er in seiner früheren Schrift aufgestellt hatte (368–378). Anschließend befaßt er sich mit dem Vollsinn des NT (378–384) und der Verwendung des *sensus plenior* in der Apologetik (384–386), in der Theologie (386–388) und in der Pastoral (388–389). Die Ergebnisse werden in einem Schlußabschnitt zusammengefaßt: „Exégèse, Théologie et Pastorale" (389–391). Den überaus reichen Inhalt des Buches, der hier nur kurz skizziert werden konnte, beschließt der Vf. durch ein Register der zitierten Autoren (393–398), ein Sachregister (399–401), ein Verzeichnis aller zitierten Schriftstellen des AT und des NT und ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis (409–418). Leider fehlt ein Literaturverzeichnis, was sicher von jedem Leser stark vermißt wird.

Das Buch ist klar und übersichtlich gegliedert, nimmt zu allen Problemen der schwierigen Fragenkomplexe: Verhältnis von Schrift und Tradition, Inspiration, Irrtumslosigkeit oder Wahrheit der Hl. Schrift, Kanonizität, mutig und aufgeschlossen Stellung und gibt eine sehr beachtliche Einführung in die Problematik der heutigen biblischen Hermeneutik. Mag man auch in vielen Einzelfragen anderer Auffassung sein als der Vf., so verdienen seine Darlegungen immer unsere ernste Beachtung. Besonders hervorheben möchte ich die überaus reiche Verwendung der modernen Literatur, und zwar nicht nur des französischen, sondern auch des deutschen und angelsächsischen Sprachgebietes. Das Buch verdient ein intensives Studium.

Würzburg. Reuss.

Wambacq, B. N., OP: **Instituta Biblica. I: De antiquitatibus sacris.** Romae: Officium Libri Catholici 1965. XLI, 383 S., 16 Tafeln.

Im Vorwort teilt der Verfasser mit, daß er von dem Generalabt seines Ordens zusammen mit J. B. Valvekens OP beauftragt worden war, das Werk von F. X. Kortleitner, Archaeologia seines Mitbruders (2. 10. 1939) habe er sich entschlossen, ein völlig neues Werk zu schaffen und ihm den jetzigen Titel zu geben, weil der Terminus „Archäologie" heute nicht mehr die biblische Altertumskunde im weiteren Sinn bezeichnet, sondern die Wissenschaft von den Ausgrabungen. Die sozialen, kulturellen, rechtlichen und religiösen Einrichtungen Israels sollten nicht nur so dargestellt werden, wie sie sich aus den Ausgrabungen, sondern vor allem wie sie sich aus den literarischen Quellen und der Bibel selbst ergeben. Der vorliegende Band behandelt nur die religiösen Einrichtungen Israels.

Die Einleitung (IX–XXXVII) unterrichtet über die Geschichte der biblischen Altertumskunde, über die Quellen und die wichtigste Fachliteratur. Dann handelt der Verf. in 5 *sectiones* (vorisraelitische Heiligtümer in Kanaan, Bundeszelt, Tempel Salomos, Tempel Zorobabels, Tempel des Herodes, andere Jahwetempel, Anhang: Synagogen) von den heiligen Orten (1–112), in 6 *sectiones* (Rangordnungen, Weihe, Aufgaben, Dienstvoraussetzungen, Kleidung, Einkünfte) vom Kultpersonal (113–184), in 4 *sectiones* (Hauptfeste, Sabbat, Versöhnungstag, nachexilische Feste) von den heiligen Zeiten (185–280) und in 3 *sectiones* (Opfer, Waschungen, andere Riten) von den Kulthandlungen (267–383).

Jedem Abschnitt geht eine ausführliche Literaturübersicht voraus. Das Werk als ganzes und die einzelnen Abschnitte sind übersichtlich und sachgerecht gegliedert. Die biblischen Quellen werden im Text selbst, andere Quellen in den Anmerkungen verzeichnet und gelegentlich ausführlicher besprochen. So gewinnt der Leser ein leicht überschaubares Bild von dem, was die Bibel, vor allem das Alte Testament, über die religiösen Einrichtungen Israels sagt.

Aber gerade da liegt auch die größte Schwäche des Handbuchs. Denn es sagt dem Leser eben hauptsächlich das, was die Bibel selbst über die Einrichtungen sagt, und nicht das, was nach heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis historisch wirklich damals war und geschah. Es wird kaum der Versuch unternommen, durch literar- und überlieferungsgeschichtliche Beurteilung der Texte zu einem echt geschichtlichen Verständnis des israelitischen Kults zu kommen. Gelegentlich werden in apologetischer Manier Ansichten von Kritikern zurückgewiesen. Von den äußerst verwickelten Fragen um die Geschichte des Levitismus, der sadokitischen Priesterschaft, der Lade und des Zeltes sowie deren Zusammengehörigkeit, um die priesterlichen Befugnisse des Königs bis tief in die Königszeit hinein, von der doch unbestreitbaren Tatsache, daß oft nachexilische Zustände in den Kultordnungen auf die mosaische oder salomonische Zeit zurückdatiert wurden, u. dgl. erfährt der Leser wenig.

Daß das Feuer beim ersten Opfer Aarons von Gott selbst unmittelbar entzündet wurde und daß es seither ununterbrochen auf dem Altar brannte (Lev 6, 6; 9, 24), wird wie eine historische Tatsache referiert, die keiner weiteren Diskussion bedarf (S. 41 f). Wenn es S. 61 heißt, daß „die Wolke als Zeichen der Gegenwart Gottes in späterer Zeit über der Lade selten gesehen wurde", dann muß der Leser annehmen, daß der Verfasser alle Erzählungen von der Wolke im Pentateuch als einwandfreie historische Berichte versteht. Daß in solchen Fällen der Exeget durchaus legitim auch fragen kann, ob nicht Legendenbildung im Spiele ist, wird nicht berücksichtigt. Falls sich hie und da einmal ein sehr vorsichtiger entsprechender Hinweis findet, verwirrt er eher den über die überlieferungskritischen Probleme nicht unterrichteten Leser, als daß er ihm das Verständnis erleichtert. So wird auf S. 30–36 ausführlich darüber referiert, wie Jahwe selbst am Sinai die Errichtung des Zeltes angeordnet hat, wie das Zelt nicht nur während der Wüstenwanderung, sondern auch noch in Kanaan dem Jahwekult diente, wie es vermutlich ausgesehen hat, welche Ausmaße es hatte, wie es eingerichtet war usw. Dann aber heißt es plötzlich S. 37, zur Herstellung des Zeltes müßten so große Mengen von Edelmetall benötigt worden sein, daß das Zelt „in deserto erectum non est, et veri similiter quale describitur, numquam erat". Wie sich dieser Widerspruch erklärt, wird dem Leser nicht gesagt.

Abgesehen von dem geschichtlichen Wandel vom Zeltheiligtum bis zum Tempel des Herodes, muß der Leser aus der Lektüre des Handbuchs annehmen, daß sich am israelitischen Kult von Moses bis in die nachexilische Zeit nichts wesentlich geändert hat. Das Priestertum und der Levitenstand sind von Moses bzw. von Jahwe selbst im großen und ganzen schon so geordnet und mit den gleichen Aufgaben betraut worden wie im nachexilischen Tempel; die Feste, der Versöhnungstag sind schon in der ältesten Zeit ähnlich gefeiert worden wie in der Spätzeit. Nur die Opfer sind noch eine gewisse Zeit nach dem Sinaibundesschluß außer von den Priestern auch von den Sippenhäuptern und Volksführern dargebracht worden. In dem Abschnitt über die Religion im vorisraelitischen Kanaan werden zwar die Ausgrabungen von kanaanäischen Heiligtümern erwähnt, auch die Sekundärliteratur wird reichlich zitiert, aber die Ugarit-Texte sind so gut wie gar nicht ausgewertet, und entsprechende Quellenangaben fehlen ganz.

Diese Mängel an einem so anspruchsvollen Handbuch sind um so bedauerlicher, als beim Erscheinen längst das ausgezeichnete Werk von R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament, vorlag, dessen zweiter Band, der ebenfalls die „religiösen Institutionen" behandelt, bereits 1960 erschienen war. Der Verf. sagt,

daß er dieses Werk kaum konsultieren konnte, weil es erschien, als sein eigenes bereits abgeschlossen war. Der Abschluß des Manuskripts muß schon etwa 1958 oder 1959 erfolgt sein, denn nur bis 1957 ist die Literatur einigermaßen ausreichend zitiert. Das ist für ein wissenschaftliches Werk, welches 1965 erscheint, doch sehr merkwürdig. Vielleicht erklärt sich das daraus, daß der „Amtsschimmel", der für die Erteilung des *Imprimatur* in Gang gebracht werden mußte, sich reichlich Zeit ließ. Denn zwischen dem *„Nihil obstat"* der Ordensoberen in Tongerlo (3. 4. 1962) und dem *Imprimatur* des Generalvikars von Perugia (24. 4. 1964) liegen immerhin mehr als 2 Jahre; vermutlich war der Weg vom Abschluß des Manuskripts bis zum *„Nihil obstat"* ebenso lang. Man wird also das Fehlen der neueren Literatur nicht dem Autor, sondern dem umständlichen Zensurverfahren zur Last legen müssen. Man kann nur hoffen, daß der 2. Band besser „up to date" gebracht werden kann. Das wäre umso mehr zu wünschen, als er wohl die Institutionen behandeln wird, welche de Vaux in seinem bereits 1958 erschienenen 1. Band darstellt. Allerdings wird seinem Inhalt nach das Werk von de Vaux nicht so bald überholt sein.

Ganz unverständlich ist es dem Rezensenten, wie der Autor eines lateinisch abgefaßten Buches auf die sonderbare Idee kommen konnte, alle biblischen Ortsnamen in genauer wissenschaftlicher Transkription zu bringen. Ist Kanaan, Jerusalem, Jericho etwa wissenschaftlich nicht mehr brauchbar? Muß es durchweg Kᵉna'an, Yᵉrûšālaim, Yᵉrîhô usw. heißen, und warum dann nicht auch ebenso alle Personennamen? Man kann da nur J. Ziegler beipflichten, der irgendwo in einer Rezension einmal geschrieben hat: Eine solche Manier sieht zwar sehr wissenschaftlich aus, doch dient sie niemandem. Man bereitet damit nur dem Setzer und sich selbst bei der Korrektur unnötige Arbeit, die niemandem nützt.

So hat man leider keine ungetrübte Freude bei der Lektüre dieses Werkes. Als Studienbuch für Studenten zur Ergänzung der Vorlesungen und als Nachschlagewerk, wenn man sich rasch über die Aussagen der Bibel hinsichtlich bestimmter Einzelheiten des atl. Kults und über die Literatur bis 1957 informieren will, kann es freilich gute Dienste leisten.

Freising. Josef Scharbert.

Klopfenstein, Martin A.: **Die Lüge nach dem Alten Testament.** Zürich und Frankfurt a. M.: Gotthelf-Verlag 1964. 517 S.; br. DM 35,–.

Es wäre eine Lüge, wollte man dem Verf. abstreiten, daß er sein Thema mit bestmöglicher Gründlichkeit und größtem Fleiß ausgeführt hat. Das zeigen u. a. schon äußerlich das Inhaltsverzeichnis (IX–XVI) sowie am Ende die Register: Das Literaturverzeichnis (469–479), das Namenregister (480–489) und besonders das Stellenregister (490–517). Es handelt sich um eine Berner theol. Doktordissertation unter der Ägide von Prof. J. J. Stamm, die zweifellos eine Lücke ausfüllt als Spezialuntersuchung etwa neben den inzwischen erschienenen zwei Arbeiten über „Sünde" im allgemeinen (von R. Knieriem und Š. Porúbčan). Daß die hebräischen und sonstigen fremdschriftlichen Wörter – außer den griechischen und aramäischen – transkribiert werden, stört wenig, da es nur selten längere Texte sind. Dagegen ist es geradezu ein unverzeihlicher Unfug, daß in einem wissenschaftlichen Werk die 1638 Anmerkungen an den Schluß gesetzt sind (355–465).

Das 1. Kapitel (1–324), weitaus der Hauptteil des Buches, behandelt das „Wortmaterial", nämlich die Stämme š q r (2–176), k z b (176–254) und k h š (254–310). Eine kurze Übersicht über die Stämme r m h und š w' schließt sich an (310–320), dazu ein Anhang: „Lüge" im Ugaritischen (323f). Naturgemäß nimmt also die ausführliche Analyse der Wortwurzeln und ihrer sämtlichen Belegstellen den ersten Platz ein. Wie vielfältig die einzelnen Nuancen jeweils variieren, kann hier nicht aufgezählt werden; die eingehende Untersuchung zeigt aber, daß der deutsche Wortschatz kaum ausreicht, um Sinn und Inhalt der Aussagen präzis wiederzugeben. Beispielsweise liegt sowohl bei š q r als auch bei k h š der Akzent weniger auf dem Faktor persönlicher Gewissensethik als vielmehr auf dem juridischen und sozialen Gebiet, im sakralrechtlichen Verhalten gegen Jahwe und gegen den Nächsten (vgl. 8. Gebot). „Lüge ist gemeinschaftswidrig" (353). Der Verf. sieht mit Recht sein Hauptziel darin, über die bloße Philologie hinaus die Bedeutung und Beurteilung der „Lüge" im Ganzen des alttestamentlichen Bundesvolkes hervorzuheben und dadurch seiner Monographie einen betont theologischen Charakter zu verleihen. Daher werden die genannten Termini unter Einbeziehung des näheren und weiteren Zusammenhangs abgewogen, was öfters eine sorgfältige Exegese ganzer Abschnitte und literarischer Einheiten nach sich zieht. Auf diese Weise reicht seine immense Bemühung und sehr belesene Wort- und Sachkritik weit über das hinaus, was man zunächst hinter dem Titel der Arbeit vermutet. Auch die außerbiblische Literatur wird mehrmals herangezogen: Sfiré (6–8), Mari (175f), Qumran (207–209), Ugarit (323f); vgl. auch über k h š S. 288–292.

Das viel kürzere 2. Kapitel (325–352) umfaßt „Die Lüge im AT außerhalb der terminologischen Begrifflichkeit", d. h. es werden – immer genau disponiert – die Fälle aufgezählt, wo die erwähnten Begriffe zwar nicht vorkommen, die Erzählung selbst aber von irgendwelchen Lügen berichtet, und zwar 1. Lügen von Israeliten, 2. Lügen von Nichtisraeliten gegenüber Israeliten, 3. Lüge wider Gott. Darunter gibt es wieder eine Reihe von Motivierungen, wie sie das menschliche Zusammenleben mit sich bringt. „Bei den Lügen von Nichtisraeliten gegenüber Israeliten muß auffallen, daß sie keineswegs etwa schon deswegen härter beurteilt würden, weil sie von Fremden stammen, sowenig andererseits dem Israeliten eine Lüge etwa deswegen erlaubt wäre, weil sie sich gegen einen Fremden richtet" (348). Der Schluß (353) faßt u. a. zusammen: Die Bedeutung der Lüge im AT erstreckt sich von „Vertrags-, Rechts-, Treu-, Vertrauensbruch" am einen Bogenende über „Ableugnen, Verhehlen, Verstellung, Heuchelei" – „Betrug, List, Hintergehung" – „Lüge, Unwahrheit, Verlogenheit, Unwahrhaftigkeit" – „Unzuverlässigkeit, Täuschung, Trug, Schein" – „Wirkungslosigkeit, Nichtsnutzigkeit, Eitelkeit, Nichtigkeit" bis zu „Unheilvolles, Heilloses, Böses, Schlechtes" am anderen Ende des Bogens.

München. Vinzenz Hamp.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: **Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen.** (Studia Friburgensia, N. F. 36) Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1963. XVI, 292 S.; DM 26,–.

Zu einem „integralen christlichen Verständnis des menschlichen Daseins und der Geschichte" möchte diese Dissertation beitragen, wie der Verfasser (inzwischen Lektor am theologischen Studium der Kapuziner in Solothurn) im Vorwort (S. VII) bemerkt. Zu diesem Zweck unterzieht er insgesamt 28 Texte aus dem Corpus Paulinum, in denen 33 καλεῖν-, 9 κλῆσις- und 7 κλητός -Stellen vorkommen, einer sorgfältigen Exegese. Dabei wird für alle Briefe (inkl. Past.) die paulinische Autorschaft vorausgesetzt. – Den Textanalysen (S. 35–240) geht eine gedrängte Übersicht über die Verwendung von καλεῖν I. in der außerbiblischen griechischen Literatur, II. im AT, III. in Qumran, IV. bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte voraus (S. 1–31).

Joh, Hebr, Kath. Briefe und Apk bleiben unberücksichtigt: die Kapitel I–IV haben ja einzig den Zweck, „die möglichen Quellen des heiligen Paulus" zu befragen (S. VI), und dazu gehören die ntl. Spätschriften natürlich nicht. Aber auch die Synoptiker und die Apg gehören nicht dazu – es sei denn, man betrachte sie als protokollartige Aufzeichnungen der *ipsissima verba* bzw. der *ipsissima facta* Jesu oder Pauli, was wohl nicht die Auffassung des Vf. ist!

Nach den Textanalysen gibt W. in einem zweiten, synthetischen Teil eine übersichtlich geordnete Zusammenfassung der Ergebnisse (Theologie der Berufung: S. 241–275), äußert sich in einem Exkurs über Herkunft und Entwicklung der paulinischen Berufungstheologie (S. 275–281) und in einer Zusammenfassung über den Begriff der Berufung (S. 282–283); das „Schlußwort" (S. 284–288) zieht in klaren Umrissen das Fazit aus der ganzen Untersuchung. Ein griechisches Wortverzeichnis (S. 289f.) und ein Sachregister (S. 291f.) erleichtern die Handhabung des Buches.

Was dem Leser zuerst auffällt, ist die methodische Strenge, mit der die Untersuchung durchgeführt wird. Wie üblich geht ein analytischer erster einem synthetischen zweiten Teil voraus, wobei sowohl Analyse wie Synthese methodisch sauber und gedanklich klar gearbeitet und dargestellt sind. (Der Vf. bekennt im Vorwort [S. VII], dafür seinem Lehrer C. Spicq OP verpflichtet zu sein.) Jede der Einzelexegesen umfaßt der Reihe nach Übersetzung – Textkritik – Zusammenhang – Auslegung – Ergebnisse. Durch die „chronologische" (der mutmaßlichen Abfolge der Entstehung der Briefe entsprechende) Anordnung der untersuchten Texte soll sachgemäß geprüft werden, ob sich im Denken des Paulus über das Thema der Berufung im Lauf der Jahre ein Wandel vollzogen hat (S. 35); das Ergebnis lautet: Abgesehen von der veränderten christologischen Perspektive, d. h. einer Verschiebung von der betont eschatologischen zur gegenwärtigen

Stellung Christi, ist eine eigentliche Entwicklung in der paulinischen Berufungstheologie nicht festzustellen (S. 281).

Die Anerkennung der methodischen und gedanklichen Klarheit muß allerdings verbunden werden mit Fragen grundsätzlicher Art (die sich nicht nur beim Lesen des Buches von P. Wiederkehr stellen): 1. Für wen sind eigentlich die Begriffsuntersuchungen bestimmt, die unter „Auslegung" jeweils die mit καλεῖν κτλ. zusammen vorkommenden Begriffe mehr oder weniger ausführlich, z. T. exkursartig erklären? Wohl nicht für den Fachexegeten (für ihn erübrigen sie sich); aber auch nicht für den systematischen Theologen (er vertraut sich einer solid gearbeiteten wissenschaftlichen Monographie an, auch wenn die einzelnen Ergebnisse nicht dermaßen breit belegt werden). Der Umfang des Buches ließe sich durch Straffungen im 1. Teil ohne Schaden für die Verständlichkeit erheblich kürzen. – 2. Sollte eine Untersuchung, die eine Wortgruppe des griechischen NT zum Gegenstand hat, nicht deutlicher als solche ausgegeben werden und es vermeiden, im Buchtitel eine Gesamtdarstellung des in der Wortgruppe implizierten theologischen Sachverhaltes zu versprechen? Der Leser legt W.s Buch aus der Hand mit dem Eindruck, eine Übersicht gewonnen zu haben über die Verwendung der Wortgruppe καλεῖν κτλ. im Corpus Paulinum, mehr noch: darüber informiert worden zu sein, welches theologische Denken für den (oder die) Verfasser der Paulusbriefe in den fraglichen Begriffen zum Ausdruck kommt. Er ist aber nicht restlos davon überzeugt, nun die gesamte Theologie der Berufung im Corpus Paulinum zu kennen, da der Sachverhalt der Berufung an andern als den untersuchten Stellen mit anderen Termini besprochen oder doch angetönt sein könnte.

So müßten beim Thema Berufung Begriffe wie ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή, ferner προορίζειν und ἀφορίζειν (nicht ἀφωρίζειν wie im Wortverzeichnis S. 289) u. a. noch umfassender mitberücksichtigt werden. Das empfindet der Vf. selbst, wenn er etwa zu 1 Kor 1,27 f. (S. 122) sagt: „Erwählung ist hier fast synonym mit Berufung". Wohlverstanden: Dem Autor ist mit dieser Frage nicht das Recht abgesprochen, seine Untersuchung auf eine Wortgruppe zu beschränken, nur müßte der Buchtitel diese Beschränkung deutlich machen.

Der theologische Ertrag der Arbeit W.s ist beachtlich. Die Klärung des göttlichen Rufs als eines Geschehens, das „nicht nur einmal an einer bestimmten geschichtlichen Stelle in der Vergangenheit" (S. 42), sondern im Heute Gottes dauernd präsent, „aktuell gegenwärtig" (ebd.) bleibt; das nicht auf eine „geistliche" Berufung im landläufigen Sinn, aber auch nicht auf jedweden weltlichen „Beruf" (vgl. dazu die interessanten Ausführungen zu 1 Kor 7,20 auf S. 133 ff.), sondern auf die Eingliederung in den Christenstand abzielt und als solches (wie schon in Ex und Lv) die Heiligung des Berufenen bewirkt: Das herausgestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser Arbeit.

Ein methodischer Vorentscheid hat allerdings eine Dimension der Berufungstheologie wenn nicht verschüttet, so doch stark verkürzt: W. grenzt seine Untersuchung von der Bieders (Die Berufung im Neuen Testament. AThANT 38. Zürich 1961) dadurch ab, daß er nicht wie dieser „auf den besonderen praktischen Zweck der Mission hin" arbeiten will (Vorwort S. VI). Auch das ist gutes Recht des Vf., und es ist ihm zuzugestehen, daß in seinen theologischen Konklusionen Berufung differenziert gesehen wird als „Heilsberufung" (etwa S. 259 ff.) bzw. „Auftragsberufung" (S. 261), „Amts-, Auftrags- und Sendungsberufung" (S. 267). Auftrags- und Sendungscharakter der Berufung müßten aber (ohne Verengung des Blickwinkels durch ein apriorisches „Missionsdenken") auf dem Weg über die Doxa-Aussagen wesentlich stärker betont werden: dann nämlich, wenn der mit καλεῖν κτλ. öfters zusammen genannte Begriff δόξα nicht allzusehr statisch als Gottes Wesen, sondern mehr dynamisch als dessen Aufscheinen, dessen Sichtbarwerden gesehen wäre. Auf S. 44 ist dieser Sachverhalt zwar genannt: Herrlichkeit ist... „die lichtvolle Erscheinung der Herrschaft"; in der Herrlichkeit „stellt sich sein göttliches Wesen dar". Diese wichtige Nuance wird aber im weiteren Verlauf der Untersuchung zu wenig berücksichtigt; anfanghafte oder vollendete Teilhabe des Berufenen an Gottes Herrlichkeit ist dann meist nur Teilhabe am „Glanz" (vgl. S. 45, 73, 262 u. a.) als an einer (statischen) Qualität – statt an der Offenbarungsherrlichkeit Gottes, in der der Berufene *eo ipso* zum Zeugen, zum Gesandten wird, dessen „Gottes würdiger Wandel" (1 Thess 2,12) den berufenden Gott vor den Menschen sichtbar macht und so im besten Sinn missionarisch wird.

Zu den Desiderata gehört ferner der Hinweis auf eine ziemlich umfangreiche Liste von Corrigenda im deutschen, griechischen und hebräischen Text; S. 66 ist 2,13 (statt 12,13) zu lesen, S. 252 1 Thess (statt Thess); vielleicht kann sie dem Rest der Auflage noch beigegeben werden.

Bei all den gemachten Einwendungen ist der Gesamteindruck dieses Buches ein durchaus positiver, und man darf der weiteren wissenschaftlichen Tätigkeit des jungen Autors mit Spannung entgegensehen.

Chur. Josef Pfammatter.

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von J. Oswald. Passau: Institut für ostbairische Heimatforschung. Bd VII (1964/65); 355 S., 27 Taf. – Bd VIII (1966); 334 S., 8 Taf.

Die verdienstvolle Zeitschrift hat in kurzer Zeit zwei neue gewichtige Bände vorgelegt, die auch an dieser Stelle nur nachdrücklich empfohlen werden können.

Albrecht Aign schließt seine Untersuchung „Favianis und der heilige Severin" ab (VII, S. 9–70); er entlarvt die mehrfach geäußerten abenteuerlichen Deutungen der Grabungsbefunde in Heiligenstadt und kommt in einer sorgfältigen archäologischen und quellenkritischen Darlegung dazu, daß Favianis unbedingt mit Mautern gleichzusetzen ist. Ebenso bringt Koloman Juhász den Abschluß seiner Arbeit über „Das Bistum Belgrad und Tschanad unter Bischof Franz Anton Graf Engl von Wagrain (1702–1777)" (VII, S. 71–123); es entsteht ein umfassendes Bild von der religiösen Wirksamkeit des Bischofs, vom religiösen Leben und der Seelsorge.

Gerhard Eis, „Zur literarischen Tätigkeit der Petriner" (VII, S. 134–144), macht mit einem alchemistischen Traktat aus diesem bayerischen Priesterkreis des 18. Jahrhunderts bekannt. Heinrich L. Werneck nennt seinen Beitrag „Die St.-Martins-Kirchen zwischen Traisen/Kamp und dem Weidlingbache in Niederösterreich – Ihre Beziehungen zu karolingischen und römischen Grenzschutzanlagen" (VII, S. 145–153) einen Versuch; auch wir möchten meinen, daß das Problem der Dreiheit Burg-Martinskirche-Königshof noch sehr durchdacht werden muß.

Ein beachtlicher Teil der Beiträge ist wieder den Mirakelbüchern des 15./16. Jahrhunderts gewidmet, um die sich die Zeitschrift schon große Verdienste erworben hat. Josef Werlin, „Die Wunder des heiligen Wolfgang" (VII, S. 154–159), berichtet von einem Druck einer Wolfgangs-Vita von 1515, Robert Bauer ediert und untersucht „Das Büchlein der Zuflucht zu Maria, Altöttinger Mirakelberichte von Jacobus Issickemer" (VII, S. 206–236), zusammen mit einem Faksimiledruck; dazu tritt die gute Analyse von Hermann Wagner über „Die Wunder von Brudersbrunn" (VIII, S. 251–254) aus dem 18. Jahrhundert.

Mit Nachdruck möchten wir hinweisen auf die Untersuchung von Maximilian Hartmann über die „Kirchen im Rottal" (VII, S. 162–198), mit denen der Verf. frühere ähnliche Zusammenfassungen fortsetzt. In dem Beitrag von Notkar Würmseer über „Die Bischöfe Waltrich und Petto in den Traditionen des Klosters Schäftlarn" (VII, S. 237–259) hätte ich mir eine bessere Behandlung des Problems der Beziehungen zwischen dem Frankenreich und Bayern gewünscht. Der verdienstvolle Herausgeber Josef Oswald behandelt die dem Humanismus entstammenden „Gedichte des Abtes Wolfgang Marius von Aldersbach" (S. 310–319).

Ein ausführliches Bild des Lebens und Schaffens von „Karl Peter Obermaier (1773–1850), Pestalozzischüler und Schulorganisator in Passau" entwirft Konrad Baumgartner (VIII, S. 118–156). Die engen Beziehungen zwischen Kirche und Handwerk werden erneut in dem Aufsatz von Klaus Grünberger über „Das Recht der Passauer Zünfte im Mittelalter" (VIII, S. 157–212) zuverlässig beleuchtet. Wenn Wilhelm Hanisch, „König Wenzel (1361–1419) und die Stadt Passau, Untersuchungen zum Verhältnis König-Bischof-Bürger" (VIII, S. 213–230), allerdings für die Dreiflüssestadt aus einer allgemeinen Kanzleiformel die Reichsunmittelbarkeit folgern will, kann ich ihm nicht folgen; ich habe dazu beim Colloquium des Centre Pro Civitate in Spa 1966 nähere Ausführungen machen können.

Es seien schließlich erwähnt die gute Analyse der „Passauer katholischen Kirchenzeitung 1841–1845" durch Rudolf Pesch (VIII, S. 231–240), die Beiträge über die Heimat so vieler Meister des bayerisch-österreichischen Barocks, das Intelvi-Tal, mit den Arbeiten von Hugo Lerch, „Das Tal der hundert Künstler" (VIII, S. 267–272), und Franco Cavarocchi, „Archivalische Urkunden zur Geschichte der Intelvesischen Künstler" (VIII, S. (267–272), sowie die Miszelle von Dušan Ludvik „Zum Sinnbild

im Marienlied von Melk" (VIII, S. 287–289). Möge es der Zeitschrift vergönnt sein, auch in Zukunft in gleicher Weise der Verbindung verschiedener historischer Räume zu dienen.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Weisung der Väter. Apophthegmata, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von B. Miller. (Sophia 6) Freiburg: Lambertusverlag 1965. 517 S.; DM 30,–.

In der Erforschung des frühen Mönchtums spielen die *Apophthegmata Patrum* eine entscheidende Rolle. Sie stellen eine Sammlung von Aussprüchen, Anekdoten, Parabelhandlungen, vereinzelt auch knappen Kurzbiographien dar. Ihre literarische Zusammenstellung erstreckte sich vom 4. bis 6. Jh. Der ältesten Schicht gebührt jeweils der Vorrang unter allen Quellen zum frühen Mönchtum. Das reiche Material ist in einer griechischen, in der die Vätersprüche in alphabetischer Namensfolge geordnet sind (daher *Alphabetikon*), lateinischen und diversen orientalischen Sammlungen überliefert. Der Altmeister auf dem Gebiet der Apophthegmata-Forschung war W. Bousset, der 1923 sein bis heute grundlegendes Werk darüber veröffentlichte. In jüngster Zeit erwarb sich J. C. Guy SJ große Verdienste um die Aufhellung der literarkritischen Fragen (vgl. bes. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum [Bruxelles 1962] und verschiedene Artikel in RAM). Er bereitet auch eine erste kritische Ausgabe der griechischen Apophthegmata-Sammlung vor.

Die vorliegende deutsche Ausgabe enthält die ganze griechische Sammlung, übersetzt nach dem Text in Migne, Patrologia Graeca 65, die damit zum erstenmal in deutscher Sprache zugänglich gemacht wurde. Aus der lateinischen Sammlung wurden thematisch zusammengehörende Stücke ausgewählt. Alle Einzelstücke wurden durchlaufend numeriert, eine Arbeit, die K. Heussi (Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936) zum erstenmal für die griechische Sammlung durchgeführt hat. Knappe Anmerkungen erläutern den Text. Sach- und Namensregister erhöhen schließlich die Brauchbarkeit der Ausgabe.

B. Millers deutsche Ausgabe der Vätersprüche will sicher keine streng wissenschaftliche Arbeit sein, was angesichts der noch ausstehenden kritischen Edition des Urtextes auch gar nicht zu leisten ist. Doch wird man der Übersetzung gerne Zuverlässigkeit und gute Lesbarkeit zugestehen. Wenn da und dort ein Fehler – in Nr. 430 muß es z. B. statt Pambo *Paesios* heißen – oder eine Ungenauigkeit – z. B. Anmerkung 227, S. 472, wo es heißt, von den zahlreichen Schriften des Euagrios Pontikos sei außer dem Mönchs- und Nonnenspiegel nur wenig erhalten, so ist dem entgegenzuhalten, daß die Forschung doch eine ganz stattliche Reihe echter *Evagriana* zusammengestellt hat – störend wirken, so verschlägt das doch nicht viel. Die Ausgabe bleibt eine erfreuliche Einführung in die geheimnisvolle, manchmal fast unheimliche Sonderwelt des frühen Mönchtums.

Literatur- und Quellenverzeichnis sind von anderer Stelle übernommen worden. Was dieses Quellenverzeichnis in der Ausgabe der *Apophthegmata* soll, ist völlig uneinsichtig! Das Literaturverzeichnis hätte eines strafferen Zuschnittes auf die vorliegende Textausgabe bedurft. So ist es besonders bedauerlich, daß neben manch überflüssigem Titel ausgerechnet das oben zitierte neue Schlüsselwerk zu den *Apophthegmata Patrum* von J. C. Guy fehlt!

Fulda. Suso Frank.

Cramer, Winfrid, OSB: **Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer.** (Orientalia Christiana Analecta, Bd 173) Roma: Pontificium Institutum orientalium studiorum 1965. XXI, 197 S.; Lire 2.500.

Die vorliegende Dissertation des Mönches von Gerleve, W. Cramer, die auf eine Anregung von P. H. Engberding zurückgeht und in Rom unter der Leitung der Professoren E. Beck und J. Gribomont an der Internationalen Hochschule der Benediktiner S. Anselmo erarbeitet wurde, ist ein treffliches Werk. Sie ist im guten Sinne eine Frucht der reichen Herausgebertätigkeit der Benediktiner E. Beck und L. Leloir, zu denen sich der Dominikaner R. M. Tonneau gesellt, die alle in R. Draguet (Löwen) und seinem *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* einen unermüdlichen Förderer und Kritiker fanden.

Die Engel stehen begreiflicherweise nicht im Mittelpunkt des Denkens Ephräms. Er hat ihnen keine eigene Untersuchung gewidmet. Engel sind wohl häufig erwähnt und in die verschiedensten Zusammenhänge eingeordnet.

Im ersten Kapitel stellt Cr. das Material zu den Engelvorstellungen der Syrer vor Ephräm zusammen, wobei das, was über Aphraat gesagt wird, wohl am bedeutsamsten ist (S. 9–53). Das zweite Kapitel ist den Engelvorstellungen Ephräms selber gewidmet (S. 54–164), während das dritte Kapitel über die Zusammenfassung hinaus die Engelvorstellungen Ephräms in Vergleich setzt zu der Überlieferung des syrischen Raumes (165–182). Die Ausführungen sind reich belegt, dort wo es darauf ankommt, auch mit Anführungen im Urtext, die aber jeweils in einer begründeten Übersetzung vorgelegt werden, so daß das Werk auch für den verständlich bleibt, der, wie der Rezensent, des Syrischen nicht mächtig ist. Auch wird mit der Kritik an schon vorliegenden Übersetzungen nicht gespart.

Überrascht ist man zunächst, wenn man feststellt, daß Cr. von der Theorie des Judenchristentums ausgeht, wie sie Daniélou aufgestellt hat. Seiner Arbeit hat diese sehr umstrittene Theorie nichts geschadet, weil er ohnehin zu dem Ergebnis kommt, daß es sich bei Ephräm um semitisch geprägte Gedanken handelt, ganz im Sinne des orthodoxen Judentums, d. h. hier des Alten Testamentes, besonders des Buches Daniel, während die Apokalypse keine Rolle spielt, weil sie nicht zum syrischen Schiftkanon gehört. Die Engellehre Ephräms ist also frei von apokryphen, apokalyptischen und gnostischen Tendenzen.

Mit Wahrscheinlichkeit gründet die „yr"-Vorstellung, d. h. die Vorstellung von dem „Wachenden", die im Engelbild Ephräms eine entscheidende Rolle spielt, auf uralten iranischen Vorstellungen. Das ist insofern nichts Neues, als es auch für die orthodoxen jüdischen Engelvorstellungen zu gelten hat, in denen das „Wachsein" ein Wesenszug der himmlischen und gottverbundenen Wesen ist. Die „yr"-Vorstellung, d. h. das Bild vom „Wachenden", ist von größerer Bedeutung als die natürlich auch vorhandene ml'k'-Vorstellung, d. h. die Bezeichnung für Engel schlechthin, die kaum mehr etwas von ihrem ursprünglichen „Boten"-Sinn verrät (vgl. etwa die Tabelle auf S. 66).

Begriffsdenken ist E. fremd. Da er in alter semitischer Weise Namen und Wesen gleichsetzt und dabei seine Hauptbezeichnung für Engel, nämlich „yr", auf sonst deutlich seinsmäßig unterschiedene Träger anwendet, wird auch seine ethisch bestimmte Anwendung dieser Hauptbezeichnung auf Christus (93 ff) und Mensch (153 ff) verständlich, und es wird deutlich, daß dabei Seinsgrenzen keineswegs verwischt werden. Den Engel-Christologen ist Ephräm keineswegs beizuzählen. „yr" bezeichnet das sündenlose, vom Todesschlaf der Sünde freie, in höchster Wachsamkeit ganz und gar auf Gott ausgerichtete Sein. Das kann in dieser Form vom Menschen, vom Engel und von Christus ausgesagt werden, nur daß es dann in einer jeweils anderen Dimension gilt. Von hier aus gewinnt auch die *Vita angelica* des frühen Mönchtums eine neue Beleuchtung, nämlich im Sinne eines sündenlosen Wachseins für Gott, einer Zuwendung zu Gott, einer Befreiung vom ewigen Tod und den Fesseln des Irdischen. Natürlich könnte auch die Lehre von den Engeln gewinnen, wenn der Gedanke des Wachseins deutlicher eingebaut würde.

So bringt dies dem Schein nach abseitige Thema reiche Belehrung für manche Ergänzung des Menschen-Engel- und Christusbildes.

Hennef (Sieg). J. Barbel CSSR.

Edelstein, Wolfgang: **Eruditio und sapientia.** Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen. Freiburg: Verlag Rombach 1965. 278 S.; Ln DM 40,–.

Der Titel des Buches könnte andere Erwartungen wachrufen, als der Inhalt erfüllen will, anderseits bringt diese philologisch gewissenhafte „Untersuchung zu Alcuins Briefen" soviel Aufschlüsse zum Strukturverständnis der karolingischen Gesellschaft, daß ihr Ertrag keineswegs für den Mediaevisten allein bestimmt sein sollte. Der Verfasser will den Bildungszusammenhang einer „traditionsgeleiteten Gesellschaft" (im Sinne Riesmans) aufschlüsseln und an ihr „soziologisches Strukturverständnis heranführen". Dazu erscheint ihm die Karolingerzeit (mit gutem Grund übrigens) besonders geeignet, weil in ihr „die Bildung die Trägergruppe konstituiert" und nicht umgekehrt. Die Arbeit unterscheidet sich in ihrer Zielsetzung von allen bisher vorliegenden Darstellungen gerade durch diese Aufmerksamkeit für das Verhältnis von Bildung und Gesellschaft. Sie „zielt nicht auf das System der Bildungsinhalte ab (als Verdinglichung sozialer Wertsetzungen), sondern meint dessen funktionale Bedeutung in der Selbstverständigung und im sozialen Konnex der gegebenen Gesellschaft" (S. 12). Nur H. Fichtenaus Buch „Das karoling. Imperium", Zürich 1949, hat bisher diesen weiteren Horizont eröffnet. Es geht also

auch nicht um eine zusätzliche Untersuchung zu *Trivium* und *Quadrivium* (was der Leser des Buchtitels vielleicht mutmaßen könnte), sondern um *eruditio*, d. h. der Verfasser sucht die zeitgeschichtliche Funktion der Bildung, die Relation zwischen Bildung und Gesellschaft aufzudecken und „soziologische, psychologische Fragen zu stellen und entsprechende Antworten zu finden" (S. 1).

Das moderne Vorhaben und die aus unserer Zeit entnommene Fragestellung verleitet ihn freilich nicht dazu, *a limine* sozusagen Konstellationen des 20. Jahrhunderts zu unterstellen. Es wird sich erst zeigen müssen, ob die Fragestellung die richtige Sonde ist für das Verfahren gegenüber einer derart entfernten Epoche. Da steht sozusagen im Anfang der Alcuinschen Vorstellungen, „eine priesterliche *sapientia* mit den Mitteln zu erreichen, die *eruditio* zur Verfügung standen" (S. 98). In dieser ersten Phase des Bemühens um den Menschen „gehören *eruditio* und priesterliches Tun zueinander" (ebda.). Noch nichts vom Selbstverständnis und Selbstwert der *eruditio* in ihr selbst! Nun meint der Autor aber, schon in den Anfängen „unmerklich und gewiß nicht bewußt eine Bruchstelle sich anbahnen" zu sehen (99). Obwohl „Altes neu zur Blüte gebracht werden soll" (ebd.), verlagert sich gleichsam die Zielstrebigkeit von außen nach innen, aus dem religiösen Bereich in die *eruditio* selbst. Das bedeutet nach der Meinung Edelsteins nun keineswegs, daß mit dieser Innenschau der *eruditio*, mit dem Innewerden ihres Eigenwertes, die Zielbestimmung im religiösen Sinne aufgegeben wäre. Dieser Vorgang, auch seine Darstellung in der Formel *„christianus vel ciceronianus"*, erscheint fast wie ein Vorspiel dessen, was sich 700 Jahre später in der Denkbewegung des Erasmus wie überhaupt des nordwesteuropäischen Humanismus ereignet. Auch dort hat die antike Bildung zunächst eine Art Instrumentalfunktion im theologalen Sinne, bekommt dann aber mehr und mehr umschriebenen Eigenwert, ohne daß letzlich die Beziehung auf die politische und religiöse *reformatio* aufgegeben würde. Insofern hat offenbar die Antike als Bildungsmodell zu verschiedenen Epochen (vgl. dazu auch Werner Jaeger: Humanismus und Theologie, Heidelberg 1960) eine je eigentümliche und doch analoge Funktion ausgeübt.

Von hier aus folgert Alcuin ebenfalls eine Sinngebung des Verhältnisses von *eruditio* und Politik, die das wachsende Eigenwertbewußtsein der *eruditio*, aber auch ihre Funktion im Gesamt einer christlich verstandenen Gesellschaftsordnung bestätigt. „Weisheit und Macht, *sapientia* und *potentia* werden identisch miteinander: *ductor* und *doctor* sind ein und dasselbe. Nicht die Macht als solche wird durch *eruditio* christlich legitimiert, sondern ihre Ausübung ist zur *sollicitudo* geworden, der Herrscher steht zum Volk wie der Magister zum *discipulus:* Als *pater* wendet er sich ihm zu in der Sorge um das Heil." (S. 158) Das ist haargenau die pädagogische Umdeutung der patriarchalischen Gewalt, wie sie Erasmus von Rotterdam später in seiner *„Institutio"* für Karl V. entwirft. Es gehört zu den *topoi* des Humanismus, die charismatische Stellung des Herrschers in der pädagogischen Perspektive zu „humanisieren", aber diese Perspektive wiederum religiös zu orientieren. Man muß Edelstein zustimmen, wenn er gegen Fleckenstein (J. Fleckenstein: Die Bildungsreform Karls d. Gr. Bigge-Ruhr 1953) einwendet, daß es „sich in Karls Bildungsreform weniger um eine ‚Reform' der ‚Bildung', als um die bewußte Konstitution christlicher *eruditio*, den institutionalisierten Zukunftsentwurf einer christlichen Gesellschaft handle" (S. 162).

Der Begriff der *eruditio*, wie er sich hier abzeichnet, muß deutlich unterschieden werden von einer bloßen *repristinatio* der Antike. Unter der Hand gleichsam verwandelt sich *eruditio* in ihrer Grundfunktion für die neue Gesellschaft aus einer ästhetischen Kategorie in eine soziale. Darum darf es nicht verwundern, daß die antike Bildung in sich selbst angesichts solcher Konzeption als *„Flaccina rusticitas"* erscheinen muß (S. 164). Wenn also von einer „Verselbständigung der *eruditio* gegenüber ihrer früheren theologalen Zuordnung", von einer „Abwanderung der *eruditio* aus ihrer theologalen Zuordnung" (S. 206) die Rede ist, muß diese „Emanzipation der *eruditio*", wie sie vor allem bei Lupus erkennbar wird, doch von einer bloßen „Wiederbelebung" streng geschieden werden. Der Autor scheint uns durchaus mit gutem Grund aus einer behutsamen Interpretation der Quellen Schlüsse zu ziehen, die diese Bildungsreform als eine bewußte Konstitution einer neuen Gesellschaft ausweisen. Edelsteins sorgfältige Quellenuntersuchung verdient mit Aufmerksamkeit gelesen zu werden. Sie gibt eine gute Grundlage für eine, wie uns scheint, angemessenere Darstellung der karolingischen Bildungsreform im Rahmen einer Geschichte der Bildung. Die soziale Dimension eröffnet sich hier, ohne daß ahistorisch mit der Elle der Soziologie gemessen würde. Leider macht es der Autor mit seiner Vorliebe für ein wahres Dickicht von Fremdwörtern und einem dadurch überanstrengten Stil dem Leser nicht leicht, seine wertvollen Ergebnisse zu erkennen.

Grevenbroich. A. J. Gail.

Baron, Roger: **Etudes sur Hugues de Saint-Victor.** Bruges: Desclée de Brouwer 1963. 274 S.; FB 210,–.

R. Baron dürfte der zur Zeit beste Kenner der Werke Hugos von St. Viktor sein. So nimmt man den vorliegenden Band mit besonderen Erwartungen zur Hand – und man wird nicht enttäuscht.

Das 1. Kapitel behandelt die vieldiskutierte Frage nach der Herkunft Hugos. B. gelangt zu der Ansicht, Hugo sei Flame gewesen, also nicht „Graf von Blankenburg" aus Sachsen, er habe jedoch in Sachsen gelebt, bevor er in Paris wirkte: „un grand Européen" (p. 30)! Hoffentlich werden die Historiker künftig diese Abhandlung berücksichtigen. Das 2. und 3. Kapitel behandeln die Echtheit bzw. die Chronologie der Werke Hugos, wiederum, wie stets bei B., in Anlehnung an bekannte und noch nicht bekannte Handschriften. Das Register der Werke Hugos zeigt am Ende des Bandes das Ergebnis (p. 261–267). Die Darlegungen B.s über die Chronologie stärken die Meinung, daß man von einer Evolution des Denkens oder gar „Kehre" bei Hugo nicht sprechen kann; es ist unmöglich, bei ihm eine wissenschaftliche und eine mystische Periode zu unterscheiden (p. 88). Man könne jedoch eine zunehmende Vertiefung der Harmonie von Wissenschaft und Weisheit feststellen. Hinsichtlich des Einflusses Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux auf Hugo und der Frage, ob Hugo in seiner späteren Phase zu größerer Originalität gelangte (wie B. annimmt), besteht eine Meinungsverschiedenheit zwischen B. und P. van den Eynde (vgl. p. 88s), die mit der Frage zusammenhängt, ob Hugos Kommentar zur *Hierarchia Caelestis* ein Frühwerk ist. B. ist nicht dieser Ansicht (vgl. p. 78–80). Es sei hier sogleich erwähnt, daß der vorliegende Band als 6. Kapitel eine außerordentlich eindringende Studie über Hugos Ps.-Dionysios-Kommentar enthält (p. 132–218), der wie ein Fremdkörper im Gesamtwerk Hugos wirken kann, obwohl die Beziehungen zwischen diesem und anderen Werken des Viktoriners bereits mehrfach nachgewiesen wurden.

Die Untersuchung B.s, die mit exegetischer Akribie geschrieben ist, häufig auf die Übersetzung des Johannes Eriugena Bezug nimmt, aber auch theologisches und spirituelles Interpretationsvermögen verrät, verdient in der Hugo-Forschung, aber auch bei der Erforschung der „Wirkungsgeschichte" (Gadamer) des Pseudo-Dionysios große Beachtung.

Besondere Aufmerksamkeit dürfen auch Kap. 4 und 5 erwarten, in denen B. den Stil Hugos im allgemeinen und den Stil der unechten Schrift. *„de contemplatione et eius speciebus"* analysiert. Es wird sichtbar, daß man Hugo nicht auf eine einzige Weise zu denken und zu schreiben festlegen kann. „La conclusion la plus solide de notre étude porte sur la diversité et la richesse du génie de Hugues de Saint-Victor, non seulement dans l'application de sa pensée à différents objets, mais dans l'expression même de cette pensée en ses différents domaines" (p. 120). Hugo wird ganz erheblich unterschätzt und verkannt, wenn er, wie es z. B. in Hirschbergers „Geschichte der Philosophie" auch in neuesten Auflagen noch geschieht, unter dem Titel „Mystiker" erscheint. Diese Einordnung, die für jeden Kenner Hugos immer schon indiskutabel war, wird durch die Stilanalyse B.s abermals *ad absurdum* geführt.

Der Band enthält schließlich noch Editionen, und zwar die Schrift *„Scala celi Magistri Hugonis"* nach der Brüsseler Handschrift Bibl. Roy. 978, fol. 39v–49r (p. 225–244) und als Appendices den (vermutlich echten) Text *„De septem vitiis"* – Vat. Reg. lat. 167, fol. 2 (p. 246s) – und die Schrift *„De virtutibus et vitiis"* – Bibl. Roy. Brüssel 1472, fol. 109–11 (p. 250–255), deren Echtheit umstritten ist.

B. hat wiederum einen reichhaltigen Band publiziert, der Hugos Gelehrsamkeit, vielseitiges Interesse, literarische Begabung, theologische und spirituelle Weisheit demonstriert. Man darf die Arbeiten B.s dankbar begrüßen, zumal die Meinungen über Hugos Bedeutung für das 12. Jahrhundert heute bisweilen auseinandergehen. Immerhin ist es nicht belanglos, daß Bonaventura gerade Hugo höchstes Lob zuteil werden läßt (De red. art. 5).

Bonn. H. R. Schlette.

Kleineidam, Erich: **Universitas Studii Erffordensis.** Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521. Teil I: 1392–1460. (Erfurter Theologische Studien Bd 14) Leipzig: St. Benno-Verlag 1964. XXV, 402 S.

Kleineidam, Erich: **Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945.** Köln: Wienand-Verlag 1961. 219 S., davon 44 S. Abbildungen; DM 16,80.

Mitterbacher, Andreas: **Der Einfluß der Aufklärung an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1790–1823.** (Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgeschichte Bd 2) Innsbruck: Wagner 1962. 249 S.

Kleineidam nennt das oben zunächst genannte Werk, dessen erster Teil bereits über 400 Seiten umfaßt, bescheidenerweise einen „Überblick". Archive und Bibliotheken in Westdeutschland, die reiches Material für die Geistesgeschichte Erfurts enthalten, konnten allerdings nicht eingesehen werden. Zudem fehlt bis jetzt noch eine genaue Kenntnis der schriftstellerischen Wirksamkeit der Erfurter Professoren. Immerhin ist, namentlich in den letzten Jahrzehnten, manches Material zur Universitäts- und Geistesgeschichte Erfurts erschlossen worden, abgesehen von den schon früher publizierten Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. Darüber hinaus hat Kleineidam aber die Bestände des Erfurter Domarchivs, des Stadtarchivs und der Wissenschaftlichen Bibliothek der Stadt Erfurt für seine Universitätsgeschichte auswerten können. Die stattliche Zahl der benutzten ungedruckten und gedruckten Quellen wie des einschlägigen Schrifttums hat der Arbeit eine gediegene Grundlage gegeben. Im ersten Abschnitt wird die Geschichte der Universität von ihrer Gründung bis zum Jahre 1460 gegeben. Die Hochschule erlebte im Jahrzehnt 1450–60 ihren Höhepunkt und galt damals als eine der berühmten und am meisten besuchten Hochschulen Deutschlands. Verf. zeigt den Einfluß von Prag, der geistigen Mutter Erfurts, aber auch den Einfluß von Wien und Heidelberg. Die vorübergehende Krise durch die Gründung der Leipziger Universität (1409), die Rolle Erfurts bei den Neugründungen des 15. Jahrhunderts (Rostock, Greifswald, Basel) werden dargetan, ferner die Stellung, welche die Universität Erfurt auf den spätmittelalterlichen Konzilien und durch ihre Gutachten zu Fragen kirchlichen Lebens (Wilsnacker Wallfahrt) einnahm. Erhellend und abgewogen ist das Kapitel über die philosophische und theologische Richtung der Universität, an der bis 1460 weder von Schulstreitigkeiten noch von Ockamismus etwas zu bemerken ist. Im zweiten Abschnitt werden die Verfassung und Verwaltung der Universität und ihrer Fakultäten behandelt. Verf. besitzt die Gabe, die dem modernen Menschen fast unbekannte Organisation einer mittelalterlichen Universität, ihres Studiengangs und der stufenweise zu erwerbenden akademischen Grade klar und verständlich darzulegen.

Ganz anders als in dem vorgenannten Werk war es Kleineidam in der an zweiter Stelle genannten Publikation möglich, die Geschichte einer wissenschaftlichen Institution in die Geistes- und Theologiegeschichte der Zeit einzubetten. Die knappe, treffende Skizzierung der theologischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts und die Stellung der Breslauer Fakultät zu ihnen machen den Reiz dieses Buches aus. Auf eine umfassende, aus archivalischem Material geschöpfte Darstellung mußte allerdings verzichtet werden, da dem Verf. der größte Teil des Aktenmaterials nicht zugänglich war. Es ist erstaunlich, daß auf Grund der wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Breslauer Professoren, der Universitätsliteratur und der Streitschriften – auch der persönlichen Einnerungen des Autors –, ein so geschlossenes Bild zustande kommen konnte. Die Kurzbiographien der Professoren mit einem Verzeichnis ihrer wichtigsten Schriften verdienen Dank. Leider scheint nach der Umbruchkorrektur eine Verschiebung der Seitenzählung eingetreten zu sein; dadurch ist das Register in seinen Angaben von Seite 123 ab wertlos geworden.

Die Studie über die Innsbrucker Fakultät ist eine theol. Dissertation, die unter Anleitung von F. Maass SJ zum großen Teil aus archivalischen Quellen gearbeitet wurde. Sie setzt mit der Auflösung des Innsbrucker Generalseminars ein und endet mit der Aufhebung der theologischen Fakultät im Jahre 1823. Die Einteilung des Stoffes ergab sich aus der wechselnden politischen Zugehörigkeit Tirols zu Österreich (bis 1806), zu Bayern (1806–1814) und wiederum zu Österreich. An die Geschichte der Fakultät als Institution schließen sich im zweiten Teil umfangreiche Biographien und wissenschaftliche Würdigungen der drei Hauptvertreter der Aufklärung: Bertholdi, Spechtenhauser und Feilmoser an. Die übrigen, weniger profilierten Mitglieder der Fakultät finden eine kurze Darstellung in einem abschließenden Kapitel. Nachdem das Jahr 1790 einen Zusammenbruch des staatskirchlichen Systems gerade auf dem Gebiet der Priesterausbildung gebracht hatte, erneuerte sich das System unter Kaiser Leopold II. bald wieder. Die bayerische Regierung öffnete dem Geist der Aufklärung die Tore noch weiter als Österreich. Bezeichnend, daß sich die Reaktion gegen die Aufklärung mit dem politischen Widerstand gegen die bayerische Annexion verband! Aber erst seit 1820 wurde das auch von der zurückgekehrten österreichischen Verwaltung wieder praktizierte staatskirchliche System gelockert. Während Verf. sichtlich bemüht ist, ein wahrheitsgetreues und gerechtes Bild von den Innsbrucker theologischen Vertretern der Aufklärung zu geben, läßt er gegenüber dem Josefinismus beim Leser keinerlei positives Verständnis aufkommen, obwohl es an positiven Seiten nicht gefehlt hat.

Bonn. Eduard Hegel.

Spann, Othmar: **Naturphilosophie.** Herausgegeben von O. Müllern. Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt [2] 1963 ([1] 1937). 280 S.

Die Naturphilosophie (NPh) von Spann (Sp.) ist der 15. Band einer Gesamtausgabe. Sie behandelt nur die unbelebte Natur. Die Hauptideen Sp. stehen im „Schöpfungsgang des Geistes" (Jena 1928), dort sieht man die Mäßigung gegenüber einer überschwenglichen NPh. vom Typ Schellings. Gleichwohl bleibt auch Sp. bei der Beurteilung der Sachverhalte immer der „empfindsame Naturbetrachter", der mit goethisch schauendem Auge das Wesen der Natur und seine „Innerlichkeit" sucht. Sp. will also ausdrücklich „Naturanschauung", keinesfalls bringt er eine schrittweise aus den Fakten der Naturwissenschaft (NW.) hergeleitete Ontologie. Er kommt vom Ganzen und kann sich nicht in die moderne NW. hineinversetzen, die gelernt hat, gewisse Aspekte aus der Natur kausalanalytisch herauszulösen und selbständig zu bearbeiten. Gerade diese faktische Möglichkeit ist für Sp. eine Verkennung der Natur. Sp. hat eine Idee von der Natur, von ihrem Werden, aber diese Idee kommt nicht von der NW. her, sondern ist ein geisteswissenschaftliches Hineinleuchten in die Natur.

Rez. hält die Konzeption von Sp. dennoch für grundsätzlich richtig. Hingegen ist die Darstellungsweise völlig ungeeignet, einem heutigen Naturwissenschaftler klar zu machen, daß es außer NW. auch NPh. gibt. Der eher nüchtern urteilende Naturwissenschaftler wird finden, die NPh. sei eben doch bloß schöne Dichtung (die Wahrheitsfrage der Dichtung sei hier nicht gestellt). Und ein der NW. Fernstehender muß ein völlig falsches Bild von der NW. bekommen.

Das Buch ist also bestimmt für Philosophen, die die nw. Fakten bereits von anderer Seite her kennen und die die verschiedenen nph. Konzeptionen vergleichen wollen. Diese werden finden, daß Sp. zahlreiche Ideen zur Diskussion beisteuert.

Sp. Angriffe gegen die heutige NW. sind der schwächste Punkt des Werkes. Sp. sagt ganz richtig: „Ist die Physik mathematisch, dann muß sie auch mechanistisch und ursächlich sein" (S. 26). Aber so will Sp. eben Physik nicht, er glaubt, sie versperre so die Wesenssicht. – Daher kämpft Sp. gegen die Atomtheorie, gegen chemische Konstitutionsformeln usw. Sp. hat nicht durchschaut, daß die NW. modellhaft arbeitet und arbeiten muß, wenn sie verifizierbar mit Objekten manipulieren will. Sp. möchte schon in der physikalischen Aussage „die Ursprünglichkeit der Natureigenschaften" (S. 161) wiederfinden. NW. kann dies aber nicht unmittelbar leisten.

Nach Sp. sind Natur und Geist selbständige Entitäten. Natur ist raumzeitliche Materialität, geworden aus einem Überzeitlichen und durch eine „Verräumlichung" ins Hiersein getreten. Die Gestaltung ist eine Entfaltung in den Raum hinein, so den Raum schaffend und ihn mit dem Stoff füllend. – Die Gestalt wird als etwas in sich Stehendes verstanden: „Jede Gestalt ist durch und durch Gestalt, sie wird es nicht erst durch äußere Begrenzung" (S. 75). Faradays Kraftfelddenken kommt natürlich Sp. Vorstellungen entgegen (die Felder durchdringen einander!).

Wegen der Überräumlichkeit der zur „Tathandlung" schreitenden Natur kann auch die raumzeitlich gewordene Natur eine Ganzheit genannt werden. Die Naturgesetze sind eine „Folge der Beständigkeit der Selbstsetzung der Natur" (S. 122), die Bildekraft der Natur ist analog dem Denken des Geistes. So in das Innere

der Natur eingedrungen, versucht Sp., eine Reihenfolge der (ontischen) Ursprünglichkeit der Phänomene aufzuzeigen. Wenn die Tathandlungen der Natur als „entsprechend unserm Innern" verstanden werden können, ist es nur konsequent, den Chemismus beispielsweise als „Wahlverwandtschaft", eine Schallwelle als „Leichnam des Tones" zu bezeichnen. Verständnis für die Durchführung der Sp. Konzeption läßt sich nur von der metaphorischen Denkweise idealistisch-romantischer NPh. her gewinnen, einer bewußten antiwissenschaftlichen Andersartigkeit, auf daß die Natur in ihrem Eigensein (Innerlichkeit) nicht durch unangemessene Beschreibung (als blinde Notwendigkeit) verraten werde.

Die „Vorränge innerhalb der Ausgliederungsordnung" beziehen sich auf die anorganische Welt, also auf den Stoff. Das Biologische ist nicht behandelt, denn „Leben ist begeisteter Stoff; – Leben entsteht überall, wo sich der Geist mit den vorräumlichen Wurzeln des Stoffs verbindet; – der an die Stofflichkeit gebundene Geist ist Seele" (S. 221). Das Buch endet mit einer fast mystischen Wendung und mit Worten von Meister Eckhart.

Das ausführliche Nachwort U. Schöndorfers ist eine ausgezeichnete Einführung in Sp. Ideenwelt. Will man Sp. gerecht werden, dann sicher ganz im Sinne der Schöndorferschen Interpretation.

Freiburg/Schweiz. Erwin Nickel.

Gemmeke, Elisabeth: **Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez.** (Freiburger Theologische Studien, hrsg. v. Joh. Vincke, 84. Heft) Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder 1965. 290 S.; DM 29,80.

Die Untersuchung führt zurück in die geistesgeschichtlich außerordentlich fruchtbare Periode der spanischen Spätscholastik, in der die theologischen und philosophischen Traditionen mit den neuen geistigen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen konfrontiert wurden. In ihrer Einführung kommt Verf. auf die Kontroverse zu sprechen, die sich zwischen Gabriel Vazquez und Franz Suarez an der Frage nach der Natur des sittlich Guten entzündete. Während diese für Vazquez nur eine Vernunftrelation darstellt und demzufolge das Naturgesetz rein indikativer, aber nicht präzeptiv-bindender Art ist, sucht Suarez „eine objektive Welt aufzudecken und zu beschreiben, in der das endlich Seiende in seiner innersten und transzendenten personalen Zone völlig geöffnet ist und sich mit der göttlichen Unendlichkeit verbindet" (13). Gegenüber einem im Ansatz innerweltlichen Rationalismus geht es Suarez um die Einheit von Gott und Welt, von Transzendenz und Geschichte, von Leben und Religion. Dabei läßt er sich methodisch inspirieren von der Heiligen Schrift, von den Vätern, insbesondere von Augustinus, und von der ignatianischen Spiritualität des „Gottsuchens in allen Dingen" (15 f., 20).

In stetem Rückgriff auf die Quellen – Verf. dokumentiert eine souveräne Beherrschung des umfangreichen Schrifttums von Suarez – wird die Thematik in drei großen Abschnitten entwickelt. Der 1. Teil befaßt sich mit metaphysischen Grundlagen des sittlich Guten. Ausgangspunkt und Fundament ist die Geschöpflichkeit des Menschen, das *esse per participationem*, das dynamisch zu verstehen ist als Sein-Haben durch die dauernde Wirksamkeit und das Abbilden der höheren Ursache (38). Besagt die Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Ursprungsverhältnis (47), so erfüllt sie sich in der finalen Vervollkommnung, die als sittliche Tat vom Endziel her getragen wird, insofern Gott den Menschen mittels der Schöpfung und der Offenbarung anruft und führt. Von großer Bedeutung für die Sittlichkeit und nicht zuletzt für das Verständnis des Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft ist die Suarezische Auffassung des Personseins (63 ff.) Es ist der freie Selbstbesitz, der auch die Grundlage der interpersonalen Kommunikation bildet. Auch die Gesellschaftslehre ist von der Theozentrik durchdrungen: im Mitsein mit den anderen Personen soll der Mensch die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes abbilden (102). Gegenüber dem heraufziehenden Säkularismus sichert Suarez die metaphysische Begründung von Staat, Recht und Politik in Gott, dessen Gerechtigkeit den Grund aller Gemeinschafts- und Rechtsfähigkeit des Menschen darstellt (103 ff.).

Der 2. Teil führt über die Erörterung der transzendentalen Gutheit (145 ff.) und des sittlichen Seins (158 ff.) zur Bestimmung des sittlich Guten. Es besteht in dem *recte amare*, in dem *amor iustitiae*, mit dem der Mensch sich richtig gegenüber den wesentlichen Relationen als Geschöpf, Person und Gemeinschaftswesen verhält (205 ff., 220 ff.). – Da nur Gott absolute Richtigkeit zukommt und die menschliche Richtigkeit als abbildhafte gefährdet ist, bedarf sie des Naturgesetzes als einer Manifestation des ewigen Gesetzes, durch das Gott den Menschen zu seinem Ziel lenkt (245). Dieser 3. Teil weist das Naturgesetz als die *naturalis ratio recta* auf, als Urteil der Vernunft, das sowohl die innere Gutheit eines Objekts als auch dessen Gebotensein anzeigt (256). Es ist der verpflichtende Anruf Gottes, auf den der Mensch in sittlicher Freiheit antwortet, indem er die Seinsordnung bejaht oder verneint.

Die Erschließung der Morallehre des *Doctor eximius* könnte den Eindruck hinterlassen, als ob sie nur noch historisches Interesse beanspruchte. Gewiß waren nicht wenige Fragestellungen und Überlegungen zeitbedingt. Trotzdem macht sich die harte Mühe, die das Einarbeiten in die Gedankenwelt des Suarez kostet, auch heute noch bezahlt. Die Abhandlung hätte an Aktualität gewonnen, wenn die benutzte Literatur auch in der thematischen Durchführung stärker berücksichtigt und Parallelen zu den heutigen Problemen aufgezeigt worden wären. Beispielsweise hätte sich die Betonung der Person, des Personalen, des subjektiven Rechts für die modernen anthropologischen Ansätze auswerten lassen. Ein Ähnliches gilt für die viel diskutierte Frage der Anwendung der allgemeinen sittlichen Prinzipien, gerade weil auch für Suarez das Einzelne, die konkrete Situation eine so hervorragende Bedeutung besitzt. Schließlich hätten aus der notwendigen Verbindung des Naturgesetzes mit dem ewigen Gesetz interessante Aufschlüsse gezogen werden können gegenüber zwei Mißverständnissen, denen heute das Naturgesetz ausgesetzt ist: den einen erscheint es als Ausfluß eines irgendwie christlich getünchten Rationalismus, den anderen als ein Relikt der „mittelalterlichen" theonomen Welterklärung, die die Immanenz des geschichtlichen Prozesses beeinträchtige. Der Ideenreichtum Suarez' und die Gründlichkeit seines Denkens geben auch heute noch wertvolle Anregungen zu diesen Grundfragen.

Münster. A. Rauscher.

Scheele, Paul-Werner: **Einheit und Glaube.** Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. München: Ferdinand Schöningh Verlag 1964. VIII, 352 S.; kart. DM 26,–.

Die vorliegende Arbeit des jetzigen Bochumer Fundamentaltheologen, welche von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde, hat zum Thema: Die Einheit der Kirche in ihrer Bedeutung für die Begründung des Glaubens in seinem Werden und Vollzug. Im Prozeß des Zu-sich-selbst-kommens der Welt ist die Frage der Einheit der Kirche, weit über die kirchlichen Grenzen hinaus, wahrhaft zu einer Frage der „Oikumene" geworden. Die Einheit, auf welche die Welt sich immer mehr hinbewegt, ist letztlich die von Gott in der Schöpfung gewollte und durch die Erlösung neu ermöglichte Lebensform der Menschheit. „In dieser Situation entdeckt die gesamte Christenheit erneut das Wunder der Einheit, das ihr anvertraut ist und das gerade in unserer Zeit der suchenden Welt verkündet und vorgelebt werden müßte" (5). Damit ist die Frage der kirchlichen Einheit zur Frage der christlichen Existenz in der heutigen Welt geworden und erscheint auch die Frage der Glaubensbegründung in einem neuen Licht. Will die christliche Botschaft heute noch ankommen, dann muß sie „vom Innersten des Glaubens herkommen und bis zum Äußersten gehen, hin zu den Menschen, wie sie heute sind und denken" (7). Dabei wird die Einheit der Kirche eine unerläßliche Funktion haben, weil von ihr die Glaubwürdigkeit jener Botschaft des Weltfriedens (‚Schalom') weitgehend abhängig sein wird. Das so gestellte Problem macht es verständlich, daß der Verf. seiner Lösung die Lehre von der Einheit der Kirche nach Johann Adam Möhler (1796–1838) zugrunde gelegt hat. Mit Recht können Möhlers Schriften als ein „Ruf in die Einheit" bezeichnet werden (333), und man darf sich von seiner Sicht der kirchlichen Einheit zweifelsohne eine kräftige Hilfe versprechen für die Formung eines gegenwärtigen Glaubensbegriffes (4).

Die Untersuchung nimmt folgenden Weg. Im ersten Teil wird der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in dem die Lehre Möhlers von der Einheit der Kirche erst verständlich wird, aufgezeigt (Kap. 1), und sein Leben und Werk im Hinblick auf diese Lehre dargelegt (Kap. 2). „Möhlers Lebenswerk und seine Bedeutung wird erst ersichtlich, wenn seine Verwurzelung in der Vergangenheit und seine Verflechtung mit den gleichzeitigen Ereignissen deutlich geworden sind" (13).

Der zweite Teil bringt in einer systematischen Zusammenschau Inhalt und Wesen der Möhlerschen Lehre von der Einheit auf dem Hintergrund der Schöpfung und übernatürlichen Erhöhung und des Sündenfalls des Menschen (81). Hier wird die Einheit in ihrer von Möhler auf dem Weg von „Einheit" (erschienen 1825) zur „Symbolik" (1832) ent-

deckten Wirklichkeitsfülle dargestellt: wie sie als Abbild der göttlich-trinitarischen Einheit der Schöpfung eingestiftet ist (Kap. 1); wie nach dem Sündenfall die Einheit von Gott erneuert wurde (Kap. 2); und wie sich daraus schließlich Möhlers Lehre von der Kirche als der einen hierarchischen Christusgemeinschaft der Gläubigen im Hl. Geist ergibt (Kap. 3).

Im dritten Teil wird vom Wesen und Werden der Möhlerschen Einheitslehre her die Bedeutung der kirchlichen Einheit für das Werden und Wesen des Glaubens untersucht. Zunächst folgt eine Besinnung auf das, was Glaube und Glaubensbegründung in Bibel, Kirche und Theologie heute besagen (Kap. 1). Mit Hilfe dieser Voraussetzungen wird dann die Bedeutung der Einheit der Kirche für den Weg zum Glauben (Kap. 2) und ihre Funktion für den Glaubensvollzug (Kap. 3) näher bestimmt. In diesem letzten Kapitel werden die verschiedenen Weisen, in denen Möhler die Einheit der Kirche erfaßt hat, zum Verständnis der Konkretgestalt des Glaubens und dessen Vollzug angewandt (247): Einheit als Zeichen des dreieinen Lebensgrundes der Kirche (248), Einheit als Ausdruck der der Kirche anvertrauten Wahrheit und der Glaube als deren Erkenntnis (266), Einheit im sakramentalen Leben und der Glaube als sakramental bestimmtes Geschehen (275), Einheit in der Liebe und der in ihr wirksame Glaube (291), Einheit in der Hierarchie und der Glaube als sozialer Akt (300), Einheit der Kirche in der Geschichte und der Glaube als geschichtlicher Akt (316).

Es muß dem Verf. als besonderes Verdienst angerechnet werden, daß er versucht hat, ein zentrales Thema der Möhlerschen Theologie für eines der Hauptanliegen der gegenwärtigen Fundamentaltheologie fruchtbar zu machen, nämlich die Begründung und Ausbildung des christlichen Glaubens in einer sich mehr und mehr emanzipierenden Welt. Deutlicher als bisher erscheint die menschliche Solidarität als inneres Moment des Glaubensaktes, und die Kirche als der vorgegebene und ermöglichende Raum, in dem der einzelne erst Glaubender sein kann. Der Verf. hat ein zweifaches Ziel vor Augen: „... unter einem bislang zu wenig beachteten Aspekt ins Zentrum von Möhlers Denken zu führen, und zugleich in die unserer Zeit aufgegebene Problematik, wie in die Mitte der christlichen Existenz" (5), m. a. W., es wird eine Interpretation der Einheitslehre Möhlers angestrebt, die zugleich neues Licht auf eine Existenzfrage des heutigen glaubenden Menschen wirft. Gewiß ein legitimes Anliegen, wenn man bedenkt, daß die Tübinger Schule und namentlich Möhler in der katholischen Theologie eine Entwicklung in Gang gesetzt haben, deren Konsequenzen erst in unserer Zeit deutlich ans Licht treten.

Die Weiterentwicklung einer Lehre kann oft einen wichtigen Beitrag leisten zum Verständnis der ursprünglichen Ansätze, wie umgekehrt die Fragen der Gegenwart meistens erst im Lichte der Geistesgeschichte ihre eigentliche Intention erschließen. Versucht man eine solche Interpretation, dann hat man aber um so mehr die Unterschiede zwischen damals und heute zu beachten; und eben in diesem Punkt enttäuscht die vorliegende Untersuchung. Trotz der geistes- und theologiegeschichtlichen Einordnung der Einheitslehre Möhlers scheint der Verf. sie zu schnell wieder daraus gelöst und für die Beantwortung einer gegenwärtigen Problemstellung dienstbar gemacht zu haben. Sicher war auch für Möhler die Frage der kirchlichen Einheit eine Frage des Glaubens, und Glaube war ihm nur als Glaube-in-der-Kirche möglich. Wenn man aber nicht auch die erheblichen Differenzen zwischen damals und heute beachtet, wird man leicht das Charakteristische der Möhlerschen Antwort auf die Frage der Einheit verfehlen. Und gerade das scheint in dieser Arbeit der Fall zu sein, wie hier kurz angedeutet werden möge.

In der systematischen Darstellung von Möhlers Lehre der Einheit (im 2. Teil) ist zwar insofern die Entwicklung Möhlers berücksichtigt, als ein Unterschied gemacht wird zwischen seiner Frühschrift und seinen späteren Werken, aber es fehlt der Bezug auf den denkenden und glaubenden Menschen Möhler, der in lebhafter Auseinandersetzung mit seiner Zeit um das Problem der Einheit gerungen hat. Die im 1. Teil gewonnenen Ansichten bleiben hier, wie im 3. Teil, ziemlich außer Betracht. Es fällt auf, daß Möhlers Werdegang bis zur Abfassung der „Einheit" fast völlig unbeachtet geblieben ist; aus den noch unveröffentlichten Manuskripten dieser Zeit (über Kirchengeschichte und Patrologie) ist jedoch festzustellen, wie Möhlers Lehre von der Einheit in die typischen Fragestellungen der übrigen Tübinger Schule eingebettet ist, besonders in die Frage der geschichtlichen Vermittlung und Vergegenwärtigung der historisch ergangenen Offenbarung. Konsequenter als sein Lehrer Drey hat Möhler die Offenbarung geschichtlich-dynamisch verstanden und die Kirche, eben in ihrer Einheit, als die konkret-sichtbare Gestalt dieser Offenbarung betrachtet. Obwohl Möhler als Kind seiner Zeit die Wirklichkeit der Offenbarung zu systematisieren versuchte, war er doch immer bereit das System gegenüber der lebendigen Realität des Glaubens zurücktreten zu lassen. So beweist z. B. der Entwurf einer Vorrede zu seiner „Einheit", wie Möhler seine Theologie selbst als Moment der Offenbarungsvermittlung, d. h. der Verwirklichung der kirchlichen Einheit, erfahren hat; die starke Dynamik seines Werkes kann letztlich nur daraus erklärt werden. Wie die Zusammenfassung des Entwicklungsgangs Möhlers und seiner Theologie (S. 75ff) zeigt, weiß der Verf. um diese eigentümliche Denkart des großen Tübingers. Dennoch ist er im weiteren Verlauf seiner Untersuchung zu sehr bei einer systematischen Darstellung der Möhlerschen Einheitslehre stehengeblieben. Für die Frage der Glaubensbegründung, so wie sie sich gerade heute stellt, sind aber Möhlers systematische Überlegungen ‚nur' insofern wichtig, als sie verweisen auf den lebendigen Glauben an die göttliche Offenbarung in der sichtbaren Gestalt der einen Kirche, auf einen Glauben, der in seinem Vollzug die Einheit der ganzen Schöpfung verkündet und vorlebt. Und eben als gelebte Wirklichkeit ist die Einheit der Kirche, im Sinne Möhlers, das Kriterium schlechthin für die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung (vgl. S. 160).

Abschließend muß man sagen, daß der Verf. mit Recht den Glaubensvollzug in die Frage der Glaubensbegründung einbezogen hat. Wenn die Einheit der Kirche den Glauben nicht auch in seinem Vollzug trägt, ist dieser gefährdet, deistisch, intellektualistisch und sogar pelagianisch verkürzt zu werden (vgl. 243f); umgekehrt kann das Wesen der Einheit der Kirche nur durch den Voll-gläubigen anerkannt und bezeugt werden. Dennoch scheint die für Möhler charakteristische Antwort auf die unserer Generation aufgegebene Frage der Glaubensbegründung nur dann erhalten zu werden, wenn der geistesgeschichtliche Rahmen seiner Theologie auch in der Beantwortung der heutigen Fragestellung durchgehalten wird.

Münster. R. Cornelissen.

Volken, Laurenz: **Die Offenbarungen in der Kirche.** Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1965. 298 S.; öS 120,–.

Der Titel des Buches könnte leicht in die Irre führen; denn es ist nur von den Privatoffenbarungen die Rede, allerdings in ihrem besonderen Verhältnis zur Kirche, aber nicht von der einen allgemeinen Offenbarung. Im Deutschen – das Buch wurde aus dem Französischen übertragen (Les révélations dans l'Église) – müßte doch wohl das unterscheidende Kennzeichen, das der Plural in etwa andeutet, ausdrücklich hervorgehoben sein.

Das Vorwort verspricht ziemlich viel: „Dieses Buch will eine theologische Interpretation der besonderen Offenbarungen sein und die Rolle aufzeigen, die sie in der Kirche spielen. Es untersucht ihre charakteristischen Merkmale und weist auf das Band hin, das sie zu einer sinnhaltigen Gesamtheit verbindet. Es stellt im Grunde den Versuch einer Theologie der Offenbarungen dar. Das Werk wurde in der Absicht geschrieben, eine Lücke auszufüllen. Es gibt zahlreiche Schriften über die eine oder die andere Offenbarung; aber nur wenige beschäftigen sich mittels theologischer Methoden mit dem Problem der Offenbarung selbst ... (Die theologische Interpretation) will die Verwirrung beseitigen, die auf diesem Gebiet bei vielen, auch gebildeten Christen herrscht, und will das Verständnis dafür wecken, daß es in Hinsicht auf die Offenbarungen zweierlei gleichermaßen unzulässige, wenn auch weitverbreitete Haltungen gibt: auf der einen Seite eine urteilslose Begeisterung, auf der anderen die bedingungslose Ablehnung" (8). Das ist nun schön und gut, aber hat der Verf. auch seine Ansprüche und Absichten verwirklicht?

Sicher kommen viele Fragen zur Sprache, die sonst nur selten aufgeworfen werden. Das gilt vor allem für die rein historischen: Offenbarungen in der Urkirche (23–42), Die Offenbarungen im Zeitalter der Kirchenväter (42–76), Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (76–111), Die Haltung der Kirche gegenüber den Offenbarungen vor dem 19. Jahrhundert (180–182), Die Haltung der Kirche gegenüber mehreren Erscheinungen der beiden letzten Jahrhunderte (182–189). Der damit gewonnene Überblick befriedigt recht gut; nur wäre gegenüber den Privatoffenbarungen von Beauraing (108, 166, 178) und Banneux (109, 159), vielleicht auch gegenüber den von La Salette und Fatima etwas mehr Kritik angebracht gewesen.

Die spekulativen Themen sind ebenfalls sehr zahlreich: Die Rolle der seelischen Vorgänge bei der Unterscheidung (116–140), Die teuflischen Verfälschungen (140–150), Die inneren Kriterien bei der Unterscheidung (150–172), Die äußeren Kriterien (172–208), Der Sinn der Offenbarungen (Theologische Begründung, Von den Früchten der Offenbarungen, Der Gebrauch der Offenbarungen: 209–268).

Hier ist manches vortrefflich gesagt, und man könnte dem Verf. auch dann Recht geben, wenn er die Bedeutung der kirchlichen Approbation nicht in einem bloß negativen Zulassen, sondern in einer irgendwie positiven Empfehlung erblickt. Dagegen hält sich die Bestimmung des den Privatoffenbarungen geschuldeten Annahmeurteils zwar innerhalb der bei den alten Thomisten üblichen Theorie (kein *assensus fidei divinae*, lediglich der des menschlichen Glaubens oder der einer ähnlich gearteten Gewißheit), aber die dann entstehenden Schwierigkeiten dürften nicht einfach beiseite geschoben werden; denn der Empfänger jeder echten Offenbarung, vorausgesetzt daß ihm die Tatsache der Gottesansprache gesichert ist, steht unmittelbar vor der göttlichen Autorität, die ihn direkt durch sich selbst zur absoluten Annahme verpflichtet, und die Vorlage durch die Kirche bei der allgemeinen Offenbarung ändert nichts an dem inneren Charakter der Begegnung mit Gott. Schwerer fällt indes ins Gewicht, daß die fundamentale Frage nach dem möglichen Inhalt der Privatoffenbarung keine klare Antwort erhält. Muß sie sich etwa strikt auf den der allgemeinen Offenbarung beschränken, oder kann sie u. U. darüber hinausgehen? Hier wäre eindeutig festzulegen: Die Privatoffenbarungen dürfen selbstverständlich nicht dem Inhalt der allgemeinen Offenbarung widersprechen, ja sie müssen dieser zugeordnet und untergeordnet sein, aber es ist nicht einzusehen, warum die Freiheit des liebevoll auserwählten Menschen zugewandten Gottes eingeengt werden soll, daß er in keinem Falle Einzelheiten zu der abgeschlossenen allgemeinen Offenbarung hinzufügen könnte (z. B. Auskunft über das Verborgene Leben Christi). Andere Fragen kommen bedauerlicherweise zu kurz, so die nicht unwesentliche nach dem Einfluß der subjektiven Faktoren, die auch bei einer echten Offenbarung, zumal wenn diese längere Zeit hindurch bewahrt oder sogar an Außenstehende weitergegeben wird, einen Platz beanspruchen.

Noch einige Kleinigkeiten. Die ausführlichen lateinischen, griechischen (mehrere Druckfehler!), französischen, spanischen und italienischen Zitate in den Anmerkungen sollten übersetzt sein, da das Buch anscheinend für ein breiteres Publikum bestimmt ist. Die Schreibweise der Eigennamen müßte sich einheitlich der eingebürgerten Norm anpassen (so wechselt „Theresia" mit „Theresa", am besten wäre „Teresa" nach dem Spanischen). Die Übertragung (besorgt von Hilde Hoefert und Martha Fabian) läßt gelegentlich allzu deutlich das französische Original erkennen: „Karthagische Kleriker", „Tridentiner Konzil" (für „Trienter Konzil"), „Theologaler Glaube" usw. Das Personen- und Sachregister ist nicht sehr exakt gearbeitet.

Nach dem Gesagten wäre es übertrieben, das Buch schon als eine moderne „Theologie der Privatoffenbarung" anzusprechen. Aber es sind Ansätze dazu vorhanden, die noch weiter ausgebaut werden müßten. Jedenfalls ist das Thema, dem man die aktuelle Bedeutung nicht aberkennen kann, einmal vorgelegt, und an Anregungen für seine vertiefte Aufnahme wird es bei der Lektüre nicht fehlen.

Frankfurt (Main), St. Georgen. J. Beumer SJ.

Weber, Anton: **APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea.** München: Verlag Neue Stadt 1965. 183 S.; DM 7,80.

Nach wie vor stellt die frühkirchliche Christologie der Forschung Aufgaben, auch wenn ihre Grundlinien einigermaßen deutlich sind. Gerade die Einzelanalyse nötigt immer wieder dazu, überkommene Urteils-Schemata einer Revision zu unterziehen.

Ein pauschales Verdikt trifft weithin auch die Theologie des Eusebius von Cäsarea († ca. 339), der durch seinen Lobpreis auf das konstantinische Kirche-Staat-Modell gerade in der Gegenwart stark diskutiert wird. Seine christologischen Anschauungen pflegt man vielfach in die Nähe des Arianismus zu rücken, und damit ist wieder – mit einem Schlagwort – ein Kirchenmann etikettiert. Daß jedoch gegenüber solchen Urteilen Vorsicht geboten erscheint, bestätigt die Untersuchung von W., der unter dem Leitmotiv APXH dem Christusverständnis des Eusebius nachspürt.

Den Ansatz zur Arbeit bietet die vieldiskutierte Stelle Spr 8, 22–31, deren unterschiedliche Auslegung von seiten der Kirchenschriftsteller das eusebianische Konzept verdeutlicht. Der Verf. entfaltet zunächst die Transzendenz Gottes, um so den theologischen Hintergrund der Auslegung sichtbar zu machen. Dabei kommt er vor allem auf die apophatische Theologie des Eusebius zu sprechen und seine Tendenz, die monarchische Struktur zu wahren, um dadurch Gottes Ursprungslosigkeit sicherzustellen. Das eigentliche Problem kommt allerdings erst in den Blick mit der Frage, inwieweit auch der Sohn als ἀρχή gelten kann. Ausführlich wird hier der etwas verschlungene Gedankengang des Eusebius nachgezeichnet, vor allem unter Berücksichtigung der jeweiligen Schriftinterpretation. Alttestamentliche Texte bieten oftmals Anlaß, die Geburt des Sohnes aus dem Vater zu betonen, wobei in der Linie vornizänischer Haltung die heilsökonomische Sicht dominiert. Die Begriffe Geist und Salbung sind in dieser Konzeption dem Göttlichkeitscharakter zugeordnet; Weisheit, Wort und Bild beleuchten die Wirksamkeit des Sohnes als ἀρχή in Schöpfung und Offenbarung. Damit sind auch die Voraussetzungen geklärt, die in der unterschiedlichen Exegese von Spr 8, 22–31 bei Eusebius, Marcellus von Ancyra und Athanasius zur Geltung kommen. Das Schlußkapitel erhebt schließlich das Motiv der ἀρχή in der Christologie des Eusebius, und zwar im Horizont des alttestamentlichen Textes; der Sohn erscheint als ἀρχή, insoweit er präexistent ist, und von daher erklärt sich auch seine Mittlerrolle. Theologiegeschichtlich betrachtet macht sich nach Auffassung des Verf. mit Nizäa ein Wandel geltend, insofern die Spekulationen über die Präexistenz des Sohnes zurücktreten und das Interesse sich konzentriert auf das „menschliche Heilswerk Christi auf Erden" (S. 177).

Dieser Beitrag zur Geschichte des Christusverständnisses zeigt in seiner eingehenden Interpretation die eigentümliche Stellung des Eusebius von Cäsarea, und zwar auf dem Hintergrund jenes Wandels von einer heilsökonomisch orientierten Auffassung zu einer seinshaft ausgerichteten Spekulation. Mit einer solchen differenzierten Methode wird Eusebius ein gerechtes Urteil zuteil, nicht zuletzt wegen der Berücksichtigung zeitgenössischer Theologen. Gelegentlich wünschte man sogar noch stärkeres Eingehen auf die Entwicklungslinien, so wenn beispielsweise S. 173 die vornizänische Tradition charakterisiert wird, allerdings nur von Eusebius her. Auch die Differenz zwischen *Theologia* und *Oikonomia* bedürfte wohl noch eines klareren Ausweises, wobei dann trotz der richtigen Akzente sich auch Vorsicht nahelegt gegenüber einer (theologischen) Wende von Nizäa. Der Schwierigkeit, exegetische Passagen seines Gewährsmannes in die Form systematischer Aussage zu bringen, ist freilich auch W. nicht ganz Herr geworden, so daß gelegentlich ein Hiatus entsteht wie in der Formulierung: „Nur wessen Auge nicht blind ist, wird den Wohlgeruch wahrnehmen" (S. 116).

Eine Reihe von Druckfehlern macht sich sinnstörend bemerkbar; im übrigen sprach Bardenhewer bewußt von altkirchlicher und nicht von altchristlicher Literatur, wie es im Verzeichnis heißt. Trotz ihrer Grenzen macht aber auch diese Untersuchung klar, daß überkommene Denkschemata der sorgfältigen Einzelanalyse nicht immer standhalten; darin liegt der Wert dieser an der päpstlichen Universität Gregoriana gefertigten Dissertation.

Tübingen. P. Stockmeier.

Neumann, Siegfried: **Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate.** (Btrg. z. Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters, Bd 41, Heft 2) Münster: Aschendorff 1965. XXII, 178 S.; DM 28,–.

Im Jahre 1955 legte Bruno Decker die erste allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe der „Expositio super librum Boethii De Trinitate" vor, die Thomas von Aquin als junger Magister wahrscheinlich 1256 in Paris schrieb; damit wurden auch die verschiedenen redaktionellen Fassungen der Schrift zugänglich. Diese Ausgabe mußte geradezu eine neue Interpretation veranlassen, wie sie Siegfried Neumann als philosophische Dissertation entwarf und nun in umgearbeiteter Form im Druck vorlegt.

Die historische Grundlegung bringt nach literarhistorischen Untersuchungen über den Kommentar zwei relativ kurze Kapitel über die theoretischen Wissenschaften nach der Lehre des Aristoteles und Boethius, die jedoch für die Interpretation der Thomas-Texte keine tragende Bedeutung gewinnen. Die folgende Thomasdeutung ist durch die Absicht gekennzeichnet, nach der systematischen Begründung der Metaphysik zu fragen. Die gewichtigsten und weiterführenden Abschnitte sind daher diejenigen, in denen die Unterscheidung von Abstraktion und Separation erarbeitet wird. Die Methoden der Physik und Mathematik sind verschiedene Formen der Abstraktion; sie heben nur in geistiger Weise am Seienden etwas heraus, bei dem die Bindung an die Materie aber immer mitgedacht werden muß. Die Separation als Methode metaphysischen Denkens ist davon grundlegend unterschieden, da in ihr das (negative) Urteil eingeschlossen ist, daß die betrachteten Gegenstände ohne Materie sein können. In Zusammenhang mit diesen Thesen steht die Interpretation des Materiebegriffs. So ist die Beziehung zwischen der Konstitution des Seienden einerseits und der Konstitution der verschiedenen theoretischen Wissenschaften andererseits eigentliches Thema der Arbeit.

Die Interpretation ist mit großer Akribie durchgeführt; ein umfangreicher Apparat bietet Auskunft und eine Fülle Belege zu jedem Gedankenschritt. Die präzise Arbeit im ganzen Hauptteil verdient volle Anerkennung, in den Einleitungskapiteln wird niemand gleiche Gründlichkeit erwarten. Störend wirken höchstens einzelne ungewohnte Übersetzungen (z. B. ratio = Vernunft, intellectus = Verstand); auf jeden Fall sollte man vermeiden, von den Übersetzungsworten aus etymologisch-sprachliche Hinweise abzuleiten (Verstand – „stehen"; Erfahrung – „fahren").

Das Problem der Arbeit liegt aber nicht in ihrer Durchführung, sondern in ihrem Ansatz. Es wird eine Interpretation eines kurzen Thomastextes in systematischer Absicht geboten. Philosophiegeschichtliche Fragen werden weitgehend ausgeklammert; die zahlreichen vorhergehenden Boethius-Kommentare, selbst die Weiterentwicklung der dargestellten Lehre in späteren Werken Thomas von Aquins werden nur beiläufig erwähnt. Gefragt wird im Grunde nur nach der Begründung der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft. Eine solche berechtigte und wünschenswerte Deutung aber, in der eine Hilfe zur Beantwortung gegenwärtiger Fragen gesucht wird, müßte die heute gegebene Problemlage wenigstens spürbar werden lassen; dann könnten die Ergebnisse der Untersuchung nicht nur als sorgfältige Interpretation, sondern als Gesprächsbeitrag gewertet werden in der bedrängenden Diskussion, unter welchen Voraussetzungen Metaphysik möglich ist. So ist die Arbeit nur eine Grundlage, die ihrer eigentlichen Auswertung noch harrt. Von einer Dissertation sollte man auch wohl nicht mehr erwarten, sondern dem Autor für diese Grundlegung dankbar sein.

Weingarten. L. Kerstiens.

Seybold, Michael: **Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus.** (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, hrsg. von Michael Müller, Bd 11) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1963. 301 S.; kart. DM 28,–.

Die Kirche und die Theologie unserer Zeit sind dabei, den nominalistischen Individualismus, der sich da und dort in den Vordergrund gedrängt hat – man denke nur etwa an das „sokratische" „Rette Deine Seele" auf so manchen Missionskreuzen –, zu überwinden und den Gedanken der Heilssolidarität neu zu gewinnen: „Keiner lebt für sich allein", „keiner rettet sich allein". So gilt denn auch das Gegenteil: „Keiner sündigt für sich allein".

Es ist das Verdienst des Verfassers, daß er in seiner römischen Dissertation den sozialtheologischen Aspekten der Sünde bei einem so grundlegenden und maßgebenden Kirchenvater wie Augustinus nachgegangen ist. Seine Untersuchung möchte aufzeigen, in welchem Umfang der Kirchenlehrer die Sünde als etwas das Einzelindividuum Übergreifendes und Überschreitendes versteht. Schon sein grundlegender Begriff von der *Civitas Dei* und ihres Gegensatzes, der *civitas terrena*, mußte eine längst fällige Behandlung dieses Themas anregen.

In einem I. Abschnitt behandelt der Verfasser methodisch richtig die Voraussetzungen. In seiner antimanichäischen Kontroverse betont Augustinus besonders den Schöpfergott, der als das *Summum Bonum* alles gut geschaffen hat. So hat das Böse selbst keine Substanz, sondern ist vielmehr Abfall vom Guten, *privatio boni*, als Sünde aber in die Freiheit des Geschöpfes gestellt als ein Angriff auf Gott und Gottes Ordnung. Hier (S. 57 f) vermißt man einen Hinweis auf Josef Rief, Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962, besonders auch auf sein Kapitel über „Die Sünde im sozialen Bereich" (S. 348–355). Es ist schade, daß der Kirchenlehrer auch nicht in seinem geschichtlichen Zusammenhang gesehen wurde, etwa von Philon von Alexandrien, Origenes und Ambrosius her. Des weiteren möchte der Rezensent einem Satz auf S. 65 nicht ohne weiteres zustimmen, wenn es dort im Ergebnis heißt: „Wo ein Mensch unter inneren und äußeren Widerwärtigkeiten zu leiden hat, wird er auf die Sünde als Ursache verwiesen". Es besteht die durchaus positive Auffassung des Leidens als eines Mitleidens mit Christus, wie dies vor allem bei Paulus immer wieder zum Ausdruck kommt.

Der II. Abschnitt handelt vom Sünder und den Sündern, von dem Verflochtensein des einzelnen in die Straf- und Schuldgemeinschaft aller Menschen durch die Erbsünde. Gerade bei Augustinus spielt die Konkupiszenz eine besondere Rolle in ihrer „sündenvermittelnden Funktion", was sich dann vor allem in seiner Auffassung von der Ehe in negativer Weise geltend macht. In einem besonderen Kapitel ist die Rede von der Sünde Satans und seinem Einfluß auf die Menschensünde, von der Verfallenheit an ihn und der so entstehenden „Gemeinschaft der Sünder". Auf S. 69 wäre bei Anmerkung 1 noch nachzutragen: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hrsg. von Carl Andresen, Darmstadt 1962 mit einer ausführlichen Bibliographie (S. 459–574), die auch als Sonderdruck erschienen ist. Zu dem heute wieder so bedeutsamen Problem der Konkupiszenz hätte man sich eine kritischere Stellungnahme des Autors gewünscht (zu S. 84–103). Auch wäre hier kritisch zu fragen, ob Satan „keinen Zugang zum Geist des Menschen" hat, „außer über den Weg des Fleisches" (S. 127). Wie steht es etwa bei den sog. Geistessünden, Gotteshaß, Unglaube, Stolz, u. a.?

Der Verfasser stellt am Ende bei Augustinus zwei „große Sündergemeinschaften" heraus: „Die „erbsündige Gemeinschaft aller Menschen" und die „umfassendere Gemeinschaft der Sünder in Engeln und Menschen", die im Grund „nur ein einziger Verband der Bösen" sind. Die „soziale Anlage" des Menschen kann auch die Sünde nicht völlig zerstören oder ins Nichts zurückführen, aber sie dürfte gerade durch die Sünde in eine besondere Verkehrung geraten. Wenn der *amor sui* bis zur Verachtung Gottes und des Nächsten gehen kann und der Stolz als Wurzel aller Sünde von Augustinus einmal definiert wird als: *Ego sum, ego sum et nemo* (En. in ps. 79,12), dann wird man wohl auch anmerken müssen, wie gemeinschaftsfeindlich und auf ihre Störung oder Zerstörung gehend die Sünde ist. So möchte man eher von ihrer „a-sozialen" Seite sprechen. Verfasser hat dies mit Recht gesehen, wenn er die Sünde unter sozial-theologischem Aspekt behandelt.

Der III. Abschnitt schließlich vergleicht die beiden „Reiche" der Sünder und der Guten miteinander. Es ist die typisch augustinische Themenstellung von der *Civitas Dei*, die zu seinen Hauptideen gehört, und der *civitas terrena*. Gerade hier läßt sich gut zeigen, wie sehr die *caritas* die Gemeinschaft der Kirche, des „mystischen Leibes Christi", der *Catholica* auferbaut und wie sehr die *cupiditas* als Wurzel der Sünde diese Gemeinschaft beeinträchtigt, wie sehr aber auch der Sünder auf die Vergebungsmacht der *Ecclesia* angewiesen ist. Hier auf Erden durchdringen sich die beiden *civitates*, ihre Grenze „geht schließlich durch das Herz jedes einzelnen, weil jeder in diesem Leben notwendig aus der *civitas terrena-diaboli* kommend unterwegs ist zur *Civitas* Dei" (274). Am Ende bleibt nur noch letztere, in der alle den *amor Dei* verwirklichen bis zum Selbstvergessen, und der „Anhang des Teufels", der mit seinem *amor sui* kein „gemeinschaftsbildendes Element" mehr darstellt, sondern allerletzte Vereinsamung bedeutet.

So kann der Verfasser am Schluß seiner methodisch gut aufgebauten und mit großem Fleiß aus den umfangreichen Quellen erarbeiteten Dissertation für Augustinus feststellen: „Sünde ist als solche Seinsmangel und also auch kein gemeinschaftsstiftendes Prinzip". „Sünde weist in ihren sozialen Aspekten vor die Zeit und hinein in die Endgültigkeit, aber es wird eine soziale Reichweite der Sünde nur im Ablauf der Zeit, in der Geschichte" (296).

Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er den sozialtheologischen Aspekt der Sünde bei Augustinus herausgearbeitet hat und würden nur wünschen, daß die Moraltheologie von ihrer Sicht her den Standpunkt des Dogmatikers ergänzte.

Passau. Otto Schaffner.

Egenter, Richard, und **Matussek,** Paul: **Ideologie, Glaube und Gewissen.** (Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie) München-Zürich: Droemersche Verlagsanstalt 1965. 215 S.; DM 12,80.

Das Buch ist eine Frucht von Diskussionen, die die beiden Verfasser im Wintersemester 1964/65 an der Münchener Universität vor Studenten über Grenzfragen zwischen ihren Wissenschaften veranstalteten. Seine Entstehungsgeschichte bürgt für die freimütige Offenheit der Begegnung, läßt allerdings auch von vornherein erwarten, daß das Feld der vorliegenden Fragen nicht systematisch abgegrenzt und durchgearbeitet werden konnte. Man muß den Partnern dafür dankbar sein, daß sie eine weitere Öffentlichkeit zur Teilnahme an ihrem Gespräch eingeladen haben. Für die Moraltheologie gehört die Auseinandersetzung mit der Psychotherapie heute zu einer der vordringlichsten Aufgaben, es scheint im umgekehrten Fall nicht anders zu sein. Beider Ziel ist das Heil und die Heilung des Menschen, beide begegnen sich in ihrer Arbeit notwendigerweise und sind doch nach Ansatz und Methode wie in der Bestimmung des Heils sehr verschieden. Vielfache Vorurteile und Mißverständnisse von beiden Seiten haben das gegenseitige Verhältnis lange erschwert. Um so erfreulicher ist der Wille zu verstehender Begegnung, der zu diesen Diskussionen geführt hat.

Von den drei Abschnitten des Buches bietet der erste zunächst allgemeine, grundlegende Auskünfte über den Kreis der für eine psychotherapeutische Behandlung in Frage kommenden Patienten wie über den Ablauf der Behandlung selber. Die Diskussion beschränkt sich dabei auf die psychoanalytisch verfahrende Psycho-

therapie. Ziel der Analyse ist, „an das Konkrete und Unwiederholbare einer bestimmten Existenz heranzuführen", nicht „bei dem bisher vertrauten und bekannten Selbstverständnis stehenbleiben" zu wollen, „die Fähigkeit, sich und seine Welt aus einem größeren Radius heraus zu erleben" (38 f).

Da „jede Neurose multikonditional ist" (25), kann auch die religiöse Sphäre eine wichtige Rolle spielen und am Aufbau neurotischer Symptome wesentlich beteiligt sein. Es ist deshalb wichtig, daß der Seelsorger nicht vorschnell nur eine religiöse oder ethische Aufgabe annimmt, wo es sich um wirkliche Krankheitserscheinungen handelt. In solchen Fällen müssen sich die geistlichen Mittel als ungenügend und unwirksam erweisen. Allerdings wird er mit Egenter auch zögern, der Hälfte unserer Menschen, wie Matussek meint, eine analytische Behandlung zu empfehlen, und für einfachere Störungen eine seelsorgliche Einwirkung für ausreichend halten.

Im zweiten Teil des Gesprächs werden Bedenken des Moraltheologen gegen manche aus der psychotherapeutischen Behandlung möglicherweise erwachsenden Gefahren durchgesprochen. Das Bewußtmachen und Aussprechen verdrängter Seeleninhalte schon begegnet unter Umständen gewissen Bedenken. Es kann im Laufe der Therapie leicht zum intensiven Erleben auch fragwürdiger seelischer Haltungen führen, wird noch nicht bewältigte Triebe ins Spiel bringen und dadurch das seelische Gleichgewicht gefährden. Nicht nur eine überwache, psychologische Egozentrik könnte die fragwürdige Folge sein, es können in extremen Fällen auch ethisch unverantwortliche Entwicklungen ausgelöst werden. Schließlich ist unter den kritischen Fragen auch die nach der Grenze der auferlegten Schweigepflicht und nach den Schwierigkeiten und dem etwaigen Mißbrauch der Übertragungssituation. Im allgemeinen gelingt es den Partnern, über die Einwände zu einer Einigung zu kommen. Der Psychotherapeut verweist eindringlich darauf, daß es bei der Behandlung nicht um Selbsterkenntnis, sondern um Selbstverwirklichung, um Veränderung des Charakters durch Aufheben verdeckter Hemmungen geht. Bei diesem Prozeß müssen vorübergehende Gefährdungen des inneren Gleichgewichts und Phasen unreifen sittlichen Verhaltens mit in Kauf genommen werden. Solche Veränderung ist nur in zwischenmenschlicher Situation, eben unter Führung des Therapeuten fruchtbar zu verwirklichen. Sie muß von diesem natürlich *lege artis* gewissenhaft begleitet werden, dann werden auch die Gefahren der Übertragungssituation gemeistert. Matussek spricht ausdrücklich von „primitiven Auswüchsen, die in den Anfängen der Psychoanalyse wohl eher vorkamen als heute" (55). Zu der moraltheologisch schwierigen Frage, ob und wieweit bei der Bewußtwerdung verdrängter Erlebnisse eindeutig sittlich unwertige Haltungen zugelassen werden dürfen, zitiert Egenter als probabel die Argumentation v. A. Snoeck. Nach seiner Auffassung ist der Patient innerhalb der Analyse nicht im normalen Zustand sittlicher Persönlichkeit, sondern in einer Art Dissoziation; er gerät in frühere, womöglich kindliche Zustände seiner gestörten Entwicklung zurück und muß diese nun nachvollziehen. Gleichsam im Fieber, ist er für seine Haltungen nicht eigentlich verantwortlich. Dieser Argumentation kann man die Zustimmung nicht leicht versagen; es müßten von ihr aus die Grenzen ihrer Anwendungsmöglichkeit in der Moraltheologie weiter erörtert werden.

Am erregendsten wird die Diskussion aber dort, wo in der Weiterführung dieser Problematik eine gemeinsame Lösung offenbar noch nicht erreicht wurde. Das ist in der Frage der ethisch verwerflichen Folgen der Bewußtmachung der Fall, ob etwa bei analytischer Behandlung eines Ehekonfliktes ein Ehebruch bejaht werden könne. Der Therapeut spricht von einem „reifen und zudem sittlich zu bejahenden Ehebruch" (76), erlaubt sich kein Urteil über Gottes Gesetz und bezweifelt, ob der Theologe es konkret so genau kenne (79). Der Theologe aber hält an Erkennbarkeit und Verpflichtung des göttlichen Gesetzes fest und meint, daß unter Umständen das Unvollendete und Kranke als schweres Kreuz christlich getragen werden müsse, „weil man Tragik nicht durch Schuld beseitigen kann" (83). Er würde an dieser Stelle vom Psychotherapeuten erwarten, daß er das neurotische Symptom belasse, ja vielleicht sogar die Behandlung abbreche und erinnert an Freuds Forderung der „Glocke des Versagens". Hier ist ein Punkt des Gesprächs erreicht, wo sich die verschiedene Auffassung über das wahre Heilsein des Menschen deutlich zeigt. Vielleicht müßte der Psychotherapeut sich auch fragen lassen, ob er den Faktor der Schuld für seinen Patienten gewichtig genug in Rechnung stellt.

Im dritten Abschnitt des Buches legt der Psychotherapeut seine kritischen Fragen an den Moraltheologen vor. Er beschränkt sich dabei auf die Einwände, die sich der Psychoanalyse unter dem Stichwort „Ideologisierung des Glaubens" ergeben. Nach Matussek ist diese Haltung viel häufiger unter Christen anzutreffen als der lautere biblische Glaube, und gerade der Arzt findet sie unter seinen Patienten weit verbreitet. Sie zeigt sich vor allem in einer durchschnittlichen Selbstzufriedenheit und in veräußerlichtem, legalistischem Denken, wodurch ein vertieftes, personal geformtes religiöses Leben verhindert und das Gewissen seiner mündigen Freiheit und selbständigen Entscheidungsmacht beraubt wird. Matussek entfächert diese Ideologisierung in einer ganzen Reihe von einzelnen Beobachtungen. Er kritisiert die mangelnde biblische Verwurzelung des durchschnittlichen christlichen Wertbewußtseins, den herrschenden, oft mechanisch aufgefaßten Gnadenbegriff, die Pädagogik der „Mutter Kirche", die weithin zur sittlichen Unmündigkeit ihrer Gläubigen führe, und die brüchige Glaubwürdigkeit der verkündenden Zeugen. An konkreten Beispielen und etwas ausführlicher an der Sexualmoral zeigt er die Folgen auf. Der Theologe wird dankbar sein, wenn er solcherweise auch vom Arzt auf die Gefahren und krankhaften Folgen eines gängigen kirchlichen Selbstverständnisses aufmerksam gemacht wird. Viele der angeschnittenen Fragen sind ja auch in den Diskussionen um das Konzil schon unter den Theologen selber erörtert worden. Für die im vorliegenden Buch intendierte Aussprache wird man allerdings bedauern, daß Matussek sich mit seinen Einwänden auf die Ideologisierung des Glaubens beschränkt hat. Es kommt dadurch leicht auf den schon öfter von kritischen Intellektuellen und diesmal auch vom Arzt aufgestellten Katalog einer „Kritik an der Kirche" hinaus bis hin zum Einwand weltlichen Machtstrebens der Kirche oder zur Zitierung von Hochhuths „Stellvertreter". Der Psychotherapeut, so könnte es scheinen, erarbeitet eine psychoanalytische Diagnose des Kollektivsubjekts „Kirche", und das Gespräch leidet darunter, weil der Theologe die auch von ihm erkannten Symptome nur anerkennen und ihr Entstehen erklären kann. Dadurch bleiben gerade auch in diesem Abschnitt entscheidende, hinter dem Ganzen sich erhebende Fragen ungeklärt. Zu ihnen gehören etwa: Was ist es mit dem so oft angerufenen mündigen Gewissen? Wird es in der analytischen Behandlung nicht rein psychologisch und subjektiv verstanden und die ebenso wesentliche metaphysische Seite übersehen? Wie eignet sich dieses Gewissen die objektive Norm an und in welcher Gestalt hat echte Autorität bei dieser Aneignung ihren Platz?

Gerade die Unabgeschlossenheit und in manchen Fragen sichtbar gewordene Widersprüchlichkeit der Auffassungen zwischen Psychotherapeuten und Moraltheologen muß zur Fortsetzung solcher Gespräche einladen. Wenn sie hier festgestellt wurden, dann erst recht noch einmal mit ausdrücklichem Dank an beide Partner, mit der Diskussion so vorbehaltlos und uneingeschränkt begonnen zu haben.

Heidelberg. R. Hauser.

Küchenhoff, Günther: **Naturrecht und Liebesrecht.** 2. stark vermehrte und verbesserte Auflage. Hildesheim: Georg Olms-Verlagsbuchhandlung 1962. 181 S.; Ln DM 19,80.

Es dürfte sich empfehlen, den Verfasser dieser Studie mit besonders aufschlußreich erscheinenden Stellen seines überaus anregenden und das Liebesrecht bis in Einzelheiten des privaten und öffentlichen Rechts aufzeigenden Buches zunächst selbst sprechen zu lassen, damit sein Anliegen verdeutlicht wird.

„Das Liebesrecht versucht, das Liebesgebot für das äußere Zusammensein der Menschen wirkungsvoll zu machen ..." (82). „Liebesrecht bedeutet auch nicht, daß die freie Liebestat zur Rechtspflicht werden soll; dies wäre innerlich widerspruchsvoll! Vielmehr soll im Liebesrecht die Menschenliebe, soll menschliches Wohlwollen zur gestaltenden Kraft, zur Grundkraft für das Recht werden, soll die Menschenliebe als die das Recht gestaltende Kraft bewußt werden. Lange genug ging Macht vor Recht ..." (85). Das Recht ist noch „keine Verwirklichung der Menschenliebe", aber „das Recht (soll) ein Institut der Menschenliebe" werden (80). „Ein von Menschenliebe her geformtes Recht ist daher möglich und zu erstreben. Es verdient den Namen Liebesrecht" (75). „Es wird somit durch ein vom Liebesgedanken gestaltetes Recht nichts Fremdes in das Naturrecht hineingetragen ...", vielmehr „stellt sich das Liebesrecht als ein gesteigertes Naturrecht dar. Da es vom Christentum her entfaltet wird, kann man es auch als getauftes Naturrecht bezeichnen" (70). Das Naturrecht selbst aber „ist das von Gott mit der Schöpfung der Menschennatur gegebene Recht ... Das Naturrecht konkretisiert sich in Naturrechtssätzen" (48). Daher ist das Naturrecht 1. „nicht die Natur des Rechts" (44), noch 2. primär die „Natur der Sache" (45), sondern es ist, „was dem Menschen bei seinem Streben nach dem guten Menschen entspricht. Was aber der gute Mensch ist, hat das Gewissen zu sagen ..." (47). „Naturrecht ist damit Gewissenrecht" (48). „Das Liebesrecht ist also weder mit Liebe identisch noch ein Widerspruch in sich" (82). „Das vorläufige Ergebnis dieses weiteren Ausbaues („Aus christlicher Lehre wird daher nicht ein besonderes christliches Recht entwickelt, sondern

das Naturrecht vom Christentum her weiter ausgebaut" [84]) ist das Liebesrecht" (84). Im tiefsten geht es dem Verfasser um das Verhältnis des Rechts „in der Mitte zwischen Liebe und Macht. Von der Macht nimmt es den Zwang, von der Liebe die Weihe" (109). „Damit ist das Liebesrecht vor allem Gesetzesgestalter" (111).

Wie eines der obigen Zitate zeigt, ist dem Verfasser durchaus bewußt, der Ausdruck „Liebesrecht" könnte als Widerspruch in sich aufgefaßt werden. Wenn wir seine Theorie auf eine Formel bringen sollen, so ist die Menschenliebe die Kraft, welche auch die vom Recht zu ordnenden äußeren Gemeinschaftsbeziehungen durchwaltet. Weder ist es dort die Macht der Mächtigen, welche Recht setzt und verbürgt, noch hier das Selbstinteresse der Einzelnen und der Gruppen. Entscheidend ist, daß nicht bloß die Menschen sich im Recht als Tochter der Gerechtigkeit gegeneinander abgrenzen (vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie II (1961) § 31 und *Quadragesimo anno* Nr. 137), sondern sich in Liebe verbinden, wobei diese nicht bloß etwas Äußerliches sein darf, sondern sich im Äußeren zu betätigen hat. Wo sie dabei in Rechtssetzung sich realisiert, konkretisiert sie die mit und in der Schöpfungsordnung vor- und aufgegebenen mitmenschlichen Daseinsbeziehungen in konkreten Existenzweisen.

Es wäre zu untersuchen, ob K. sich nicht doch eine zu enge Auffassung von der sittlichen Tugend der Gerechtigkeit bildet und hinsichtlich der Justifizierbarkeit von Liebe zu allzu vagen Ansichten gelangt. Zum mindesten ist es für uns überraschend, wenn wir hören, das moderne Wirtschaftsrecht müsse vom Liebesrecht inspiriert werden. Bei allen überraschenden und manchmal schwer durchsichtigen Formulierungen von K. glauben wir doch, daß er auf dem rechten Wege ist. Gerade, wer annimmt, daß die Menschen schon vor aller wie immer gearteten individuellen Besonderung im natürlichen Schöpfungsbereich familienhaft einander verbunden sind und zur neuen *familia Dei* in Christus berufen sind, wie es besonders die Pastoralkonstitution des Vatik. II betont (vgl. zum Familiarismus: G. Ermecke, Die Familienhaftigkeit des Menschen als Prinzip des sozialen Denkens und Handelns in der Kirche und Welt, in: Festschr. f. J. Messner „Naturordnung", Innsbruck-Wien-München 1961, 265ff), wird den Darlegungen von K. mit Sympathie begegnen.

Bochum. G. Ermecke.

de Liguori, Alfonso M.: **Apparecchio alla morte e opuscoli affini.** Testo critico, introduzione e note a cura di Oreste Gregorio CSSR. Opere ascetiche IX. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1965. LXXI, 469 S.; Lire 5.500.

Alfons von Liguori ist, wenigstens im deutschen Sprachgebiet, ein kaum beachteter Theologe. Man kennt zur Not seine Moraltheologie, aber gerade sie ist ein Grund, warum man sich wenig mit ihm befaßt. Alfons gilt als typischer Vertreter einer Kasuistik, die man für endgültig überholt hält. Nun ist er aber nicht nur Autor einer *Theologia moralis*, er hat auch zahlreiche aszetische Schriften verfaßt. Vier von ihnen sind nunmehr von O. Gregorio in einer kritischen Ausgabe vorgelegt worden. Ihre Veröffentlichung ist Teil einer auf 18 Bände berechneten Gesamtedition der „opere ascetiche" L.s.

An erster Stelle bringt der vorliegende Band das aus Predigten erwachsene Werk „Apparecchio alla morte" (Vorbereitung auf den Tod). Es nimmt den weitaus größten Raum ein und umfaßt 36 „Überlegungen" (considerazioni), die nur zum Teil in ausdrücklicher Beziehung zum Phänomen des Todes stehen. Im Grunde handelt es sich um eine Anleitung und Predigtsammlung für Volksmissionen, für eine Weise der Seelsorge freilich, der es vor allem auf die Rettung der Seele ankommt und in der darum dem Tod als der letzten und endgültigen Möglichkeit, seine Seele zu verlieren, eine starke Beachtung geschenkt wird. Die zweite Schrift, „Massime eterne" (Ewige Grundsätze), stellt eine Kurzfassung dieser Missionspredigten dar. Sie war L.s größter Erfolg. Bis heute hat sie mehr als 1100 Auflagen erlebt, darunter über 700 in fremden Sprachen. Es handelt sich allerdings um ein Büchlein von nur wenigen Seiten. Etwas umfänglicher ist die nächste Schrift: „Meditazioni per otto giorni d'esercizi spirituali in privato" (Betrachtungen für achttägige private Exerzitien). Auch hier werden Grundüberlegungen des „Apparecchio" wiederholt. Den Abschluß schließlich bildet eine kurze Gebetssammlung mit dem Titel „Protesta della morte" bzw. „Protesta per ben morire" (Beteuerung vor dem Tod). Sie bringt zum Ausdruck, in welcher seelischen Verfassung man zu sterben wünscht.

Der Herausgeber dieser vier Schriften ist für seine Aufgabe bestens geeignet. Er kennt nicht nur die Geschichte seines Ordensgründers, er hat sich auch speziell mit dem Geschick der alfonsianischen Manuskripte beschäftigt. In einer ausführlichen Einleitung geht G. vor allem auf redaktionsgeschichtliche Fragen ein (Zeit der Abfassung, der Drucklegung, der Verbesserungen). Die Forschungen sind minuziös und werden vorsichtig, bisweilen in kritischer Auseinandersetzung mit M. de Meulemeester geführt. Was den Text betrifft, so entscheidet sich G. jeweils für jenen, den er für den definitiven Text des Autors hält. Nur bei der letzten Schrift bietet er eine Synopse verschiedener Fassungen. Der Text wird erläutert durch einen doppelten Kommentar: durch einen meist kurzen textkritischen und durch einen oft ausführlichen zu den Quellen des Verfassers. Auch hier hat G. mit größter Sorgfalt gearbeitet (vgl. etwa S. 8, 143, 213, 334 f). Selbst bei falschen Zitationen L.s kann oft die wirkliche Quelle ermittelt oder wenigstens die wahrscheinliche angegeben werden. Nur an wenigen Stellen muß G. die Ergebnislosigkeit der Suche eingestehen (so etwa S. 45, 75). Meistens wird nicht nur der Fundort genannt, sondern auch die betreffende Stelle ausführlich zitiert, mitunter wohl etwas zu ausführlich (vgl. etwa S. 311 f). So angenehm diese Zitationen für den Leser auch sind, für die Edition hätte die Angabe des Fundortes genügt. Gegen Ende des Bandes ist G. dann auch selber zu dieser Methode übergegangen, allerdings nicht mit letzter Konsequenz (vgl. etwa S. 417–419).

Bisweilen ist ein Druckfehler stehengeblieben. So muß es S. 115, 399, 464 Schurhammer heißen statt Schurnammer, S. 430 Laacher Stimmen statt Laacher Stimmer (richtiger allerdings: Stimmen aus Maria-Laach) und ebd. Jo., 16,20 statt Jo., 10,20. Dreves P. ist nicht S. 428 (so die Angabe im Index), sondern S. 430 zu finden. – S. 301 und 430 hätte man sich einen ähnlichen Hinweis auf S. 138 erwartet, wie er S. 147 geboten wird.

Was G. in der Einführung beiläufig über die Bedeutung der Schriften L.s äußert, ist nicht zu beanstanden. Er urteilt wohlwollend, enthält sich aber einer überschwenglichen Sprache. Zu S. LII ist freilich ein Bedenken anzumelden: Es ist wenig wahrscheinlich, daß die heutige Krise des Sündenbegriffes durch einen Rückgriff auf Alfons zu meistern wäre. Durch eine Wiederholung der traditionellen Terminologie wird diese Krise eher noch verschärft. Es dürfte überhaupt verfehlt sein, sich von den Schriften L.s eine tiefe Wirkung auf den heutigen Menschen zu versprechen. Nicht nur, daß man bei einzelnen Stellen Aussetzungen zu machen hat (z. B. bei der Schilderung von Gericht und Hölle; vgl. etwa S. 225, 240, 249, 391), auch die grundsätzliche Auffassung, das christliche Leben bestehe vor allem darin, sich der Bedrohung der Seele zu erwehren, wird heute nicht mehr akzeptiert; sie erscheint zu negativ und individualistisch.

Dennoch ist die mit großer Gründlichkeit besorgte kritische Ausgabe dieser vier aszetischen Werke zu begrüßen. Ihre Bedeutung für theologiegeschichtliche Untersuchungen ist offensichtlich.

Trier. Helmut Weber.

Bro, Bernard, OP (Herausgeber): **Gott allein genügt.** Eine Botschaft beschaulicher Klöster an Kirche und Welt. Düsseldorf: Patmos 1965. 308 S.; DM 19,80.

Das Buch geht auf eine Umfrage zurück, die die Zeitschrift „La vie spirituelle" zum geistlichen Leben in Frauenklöstern beschaulicher Orden gehalten hat. Ein kleines Kollegium von Ordensoberen und Theologieprofessoren stellte einen Fragebogen zusammen, der an 320 französische Klöster geschickt wurde. 1827 Antworten mit 10 000 handgeschriebenen Seiten trafen ein.

Bei den meisten Lesern, die dieses Buch in die Hand nehmen, dürfte die erste ärgerliche Reaktion diese sein: Nun dringt man mit der Fragebogen-Sucht auch noch in das Schweigen und in die Verborgenheit der kontemplativen Klöster ein! Natürlich ist auch in den Klöstern das Peinliche dieser Methode empfunden worden: „Das Mysterium Gottes – die uns zum Nachdenken vorgelegten Themen scheinen mir gerade seinen Geheimnischarakter zu beseitigen . . . ; ich habe vielmehr den Eindruck, für einen psychologischen Test aussagen zu sollen. Das Geheimnis des Lebens Gottes in uns erlebt man in den Tiefen der Seele, im Schweigen, in der Einsamkeit und die meiste Zeit im Dunkel . . . " (14).

Und dennoch: Im Lesen des Buches wird man in etwa mit diesem Vorgehen versöhnt! Das Buch trägt wohl mit Recht den Untertitel: „Eine Botschaft beschaulicher Klöster an Kirche und Welt". Mir scheint, daß dieses Buch wirklich eine Glaubenshilfe für Menschen in der Welt sein kann, ein Dienst am Glauben. Es ist gut, in einer Zeit des übersteigerten „Horizontalismus" eine solche Stimme zu hören, in der die „Vertikale" kräftig betont wird.

Außerdem bestärkt dieses Buch die Auffassung, „daß zwischen dem sogenannten gewöhnlichen Leben des Christen und dem Leben beschaulicher Ordensleute ein viel engerer Zusammenhang besteht, als man glaubt" (11).

Die gestellten Fragen lauten u. a.: Wenn Sie an Gott denken, welche Vorstellungen und Bilder aus Ihrem früheren Leben (bis zurück in Ihre Kindheit) wirken am stärksten in Ihnen nach? Welches Antlitz nimmt Gott heute ganz spontan für Sie an? – Welche Texte der Heiligen Schrift oder aus den Heiligenleben oder welche Ereignisse aus dem Leben der Kirche haben Ihnen am meisten geholfen, Gott zu begegnen? – Welche Bedeutung hat Christus für Ihre persönliche Gotteserkenntnis? – Beten Sie für gewöhnlich zum Vater oder zunächst zu Christus? – Welche Haupteigenschaften Gottes haben den größten Einfluß auf Ihr Gebetsleben? – Fällt es Ihnen schwer, zu Gott nicht so hinzutreten wie zu einem Menschen? Haben Sie das Empfinden, daß er Ihre Freiheit einschränkt? – In welchem Maße ist der gegenwärtige Augenblick das Sakrament Ihrer Begegnung mit Gott? – Die Liturgie gibt uns das Beispiel eines Lebens – des Lebens Christi – und eines Opfers, das zugleich ganz menschlich ist und sein Maß von der Ewigkeit her hat. Hilft Ihnen die Liturgie, die Ewigkeit schon in der Zeit zu beginnen? Und auf welche Weise? – Wie reagieren Sie auf die Texte der Heiligen Schrift, die Ihnen sagen, daß Gott die Liebe ist? Scheint Ihnen der Verzicht auf irdische Liebe ein Hindernis für das rechte Verständnis dieser Texte zu sein? – Sind der Nächste und bestimmte Beispiele der Liebe, die andere geben, für Sie eine Offenbarung Gottes? – Wie sehen Sie aus Ihrer persönlichen Erfahrung heraus die „Sühne" für die Sünden der Welt? – Wie verstehen Sie das Gleichnis vom verlorenen Schaf und den neunundneunzig Gerechten, wenn Sie es auf Ihr eigenes Leben beziehen? – Sind Sie in Ihrem Gebetsleben durch die Erfahrung des Bösen beunruhigt worden? Oder durch den Gedanken an die ewige Strafe? – War es ein entscheidender Schritt für Sie, als Sie erkannten, daß man zu Gott nur auf „göttliche" Weise, das heißt durch ihn selbst, gelangen kann? – Hat das Verlangen, trotz der gegenwärtigen Dunkelheit, Gott zu schauen, Einfluß auf Ihr Gebetsleben? Wie denken Sie über den Satz: „Es ist gleich, ob man Gott schaut oder an ihn glaubt"? – Stört es Sie, Gott als Ihr Glück und das ewige Leben als Belohnung zu begehren? Wie können Sie die Selbstlosigkeit Ihrer Gottesliebe und das berechtigte Verlangen nach den Freuden der Gegenwart Gottes miteinander vereinigen? –

Es ist hier nicht möglich, einige der z. T. erregenden und großartigen Antworten auf diese Fragen ausführlich wiederzugeben. (Etwa, auf die Frage nach dem „Antlitz" Gottes: „Wie das Antlitz Gottes heute für mich aussieht? So, wie es seit eh und je gewesen ist: ohne Antlitz. Die Liebe, das ist alles." Oder, auf die Frage nach der Gotteserkenntnis, eine sehr glaubwürdige Aussage für das heutige Glaubensbewußtsein: „Gott und Christus habe ich nur im Leiden, im Durst, in der ungeheuren Leere erfahren, die ihre ‚Abwesenheit' in mir geschaffen und immer erhalten hat. Jetzt, mit zweiundsiebzig Jahren, habe ich diese totale Armut ganz angenommen und sogar lieben gelernt: aber das Verlangen, Gott zu schauen, hat trotz allem fortbestanden, und ich erwarte sehnlichst das ewige Leben, wenn der Schleier endlich zerreißen wird." Oder, auf die Frage nach den Haupteigenschaften Gottes: „Ich unterscheide keine Eigenschaften in Gott. Es würde mich stören, ihn nacheinander als Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit usw. zu denken. Aber es gibt ein Wort in der Genesis, das mir viel hilft, mich zu sammeln: Er ist der ‚Lebendige und Sehende'. Es steht in der Geschichte der Hagar." Oder, auf die Frage, ob man Gott als Einschränkung der eigenen Freiheit erfahre: „Das Gefühl, daß ich von ihm über mich hinausgeführt werde, hat mir für gewöhnlich eine ungeheure Sicherheit bedeutet." Oder, auf die Frage nach der Berufung: „Wenn ich zu wählen gehabt hätte, wäre ich lieber nicht Ordensfrau geworden. Aber es gibt Gewißheiten, die in die Augen springen und keinen Rückzug gestatten.")

Ganz unklischeehaft sind Äußerungen über die Liturgie („Leider ist mir die Liturgie oft eine Last; ich finde sie zu kompliziert und zu geschwätzig. Die Messe? Ich kann einfach nicht begreifen, wie man aus ihr für Nichteingeweihte, ja selbst für den Kundigen etwas so schwer Verständliches machen konnte.").

Mehr als die Fragen können die Antworten der Ordensfrauen dem Leser zum Impuls werden, sich über sein eigenes geistliches Leben klarer zu werden und es „ehrlicher" zu machen. Für den Theologen kann sich angesichts eines solchen Buches die Frage erheben: Muß die Theologie – als Theologie – nicht weit stärker, als es bisher geschieht, solche Glaubenserfahrung (Heilige; Mystik) einbeziehen?

Es gibt unter den Antworten der Ordensfrauen einige, die etwas davon ahnen lassen, daß das Kloster kein stiller Hafen der Beschaulichkeit ist, sondern ein verborgener Kampfplatz, auf dem letzte Entscheidungen zwischen Himmel und Erde fallen; etwa eine so beiläufige Bemerkung einer einundsiebzigjährigen Karmelitin: „... und im Karmel gibt es bisweilen sehr lange Nächte!"

Eines aber wird aus dem Ganzen des Buches mit großer Eindringlichkeit erkennbar: „Mit Gott sein, das bedeutet alles oder nichts!" (21). Man kann Gott nur alles geben! Aber: „Als ich ins Kloster eintrat, glaubte ich, Gott ein großes Geschenk zu machen. Ich mußte erst reif werden, um zu verstehen: ‚Ich bin es, der dich erwählt hat'" (166).

Münster. Johannes Bours.

Höffner, Joseph: **Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung.** Reden und Aufsätze. Hrsg. von Wilfried Schreiber und Wilhelm Dreier. Münster: Verlag Regensberg 1966. 476 S.; DM 49,50.

Das Werk, welches „gleichzeitig als Sonderband 1966" der Reihe „Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster" erscheint, ist nach dem Vorwort der Herausgeber „sicher kein Schlußstrich unter Joseph Höffners sozialwissenschaftliches Arbeiten und Publizieren"; es ist, „so darf man hoffen, kein ‚Vermächtnis', sondern eine Zwischenbilanz" (10).

Wie reich die wissenschaftliche Ernte des jetzigen Bischofs von Münster für das von ihm so glänzend vertretene und vielseitig geförderte Fach der „Christlichen Sozialwissenschaften" ist, zeigt nicht nur die Bibliographie (471–476), sondern zeigt diese Sammlung von Reden und Vorträgen, in der fast nur die „unveröffentlichten oder schwer zugänglichen Arbeiten Joseph Höffners" gesammelt wurden. Dafür muß man den Herausgebern und dem Verlag sehr dankbar sein, zumal sie durch ein sauber gearbeitetes Sachregister (457–468) den Inhalt dieses Werkes leicht zugänglich gemacht haben.

Die Herausgeber haben den Inhalt dieses Bandes unterteilt: I. Grundsatzfragen sozialer und wirtschaftlicher Ordnung (15–97); II. Zum sozialen, wirtschaftlichen und technischen Fortschritt in Geschichte und Gegenwart (101–215); III. Zur Funktion und Verteilung von Einkommen und Vermögen (219–269); IV. Zur sozialen Sicherheit in der Industriegesellschaft (273–388); V. Vom Ethos des Unternehmers (391–419); VI. Zur sozialen Betriebsordnung und zur Würde menschlicher Arbeit (423–456).

Es ist hier nicht möglich, auf die inhaltliche Fülle der vorliegenden Abhandlungen einzugehen, für deren Zugänglichmachung sowohl der Wissenschaftler als auch – und das ist ein sehr hohes Lob – der in der praktischen sozialen Arbeit Stehende, z. B. Priester, Politiker usw. sehr dankbar sein müssen.

Was hier lobend erwähnt zu werden verdient, das ist vor allem die Arbeitsmethode Joseph Höffners, weil in einer so jungen Wissenschaft wie der „Christlichen Sozialwissenschaft" gerade die methodologischen Probleme besonders dringlich sind. Denn als soziale Grundlagenwissenschaft, die zunächst Seins- und dann erst Normwissenschaft ist, kann sie keine der Methoden anderer sozialer Einzelwissenschaften übernehmen, weder die Methoden der bloßen Beschreibung sozialer Tatsachen (Sozial-Deskription) noch deren Deutung (Soziologie) noch deren genetische Erklärung (Sozial-Historie, Sozial-Psychologie, Sozial-Pragmatik) noch deren philosophisches Verstehen (Sozial-Philosophie) noch deren allgemeine religionswissenschaftliche Beurteilung (Religionssoziologie) noch deren christlich-sozial-theologischen Beurteilung.

„Christliche Sozialwissenschaften" (oder: Christliche Gesellschaftslehre) müssen unter Führung der sozial-theologischen Betrachtung des Gesellschaftlichen (im Lichte der Heilsoffenbarung) alle diese Methoden je in ihrer Verschiedenheit belassen und dennoch je nach dem sozialen Aspekt anwenden. Joseph Höffners Stärke liegt nicht in solchen methodischen Überlegungen, wohl aber in der sicheren Anwendung derselben aus dem richtigen „Instinkt" des Forschers und Lehrers. Das befähigte ihn, unmittelbar an der Front der sozialen Tatsachen zu arbeiten und doch diese aus der Fülle christlicher Gesamtschau zu beurteilen.

Als besonderer Meister aber erweist sich Joseph Höffner in der Kunst der Darstellung seiner Gedanken. So ist es ein Genuß, seine Ausführungen zu lesen, und zwar nicht nur für den Wissenschaftler, sondern, wie gesagt, auch für den Laien.

Den Herausgebern ist für die vorbildliche Edition besondere Anerkennung auszusprechen.

Bochum. G. Ermecke.

Strigl, Richard A.: **Das Funktionsverhältnis zwischen kirchlicher Strafgewalt und Öffentlichkeit.** (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Reihe, 21. Bd) München: Max Hueber Verlag 1965. XXVI, 240 S.; br. DM 28,–.

Die vorliegende Untersuchung, eine Habilitationsschrift am Kanonistischen Institut der Universität München, trägt den Untertitel: Grundlagen, Wandlungen, Aufgaben. Im ersten Teil werden dementsprechend die Grundlagen des kirchlichen Strafrechts erarbeitet, jedoch nur die biblischen, während die theologisch-systematischen erst im vierten Teil als Vorspann für die Erwägungen zu einer Reform des kirchlichen Strafrechts zur Darstellung kommen. Die Wandlungen werden in einem geschichtlichen Überblick in zwei Teilen behandelt, die Aufgaben nicht in einem eigenen Abschnitt aufgezeigt, sondern nur im Zusammenhang mit anderen Ausführungen; hier dürfte der Wunsch nach einer besseren Systematik angebracht sein.

Der Verfasser betont im Vorwort die ihm gestellte Aufgabe, insbesondere den Entwicklungslinien des kirchlichen Strafrechts nachzugehen. Diese Aufgabe erfüllt er mit großem Fleiß. Nach seinen eigenen Angaben stellt der Autor außerdem allgemeine Überlegungen für den Bereich des kirchlichen Strafrechts an, um konkrete Bedürfnisse einer legislatorischen Neufassung aufzuzeigen, da der kirchliche Gesetzgeber seine Absicht erklärt hat, das geltende Recht den Erfordernissen der heutigen Zeit anzupassen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, müßte der Verfasser jedoch die Grundlagen des kirchlichen Strafrechts weitaus gründlicher und das geltende Recht kritischer behandeln, auch müßte er sich stärker als geschehen mit den Forderungen zur radikalen Reform oder gar einer Aufhebung des kirchlichen Strafrechts auseinandersetzen. Der Verfasser spricht dagegen einer Verschärfung das Wort, wenn er (S. 219) z. B. can. 2319 dahingehend ausgeweitet sehen möchte, daß in Zukunft jede kirchenrechtlich ungültige Eheschließung eines Katholiken unter Strafe gestellt wird, also auch die standesamtliche Trauung, was aber einfach unmöglich sein dürfte. Inzwischen hat der kirchliche Gesetzgeber im Gegensatz zu dem unterbreiteten Vorschlag selbst die Strafandrohung für die Trauung vor dem akatholischen Religionsdiener aufgehoben (Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 18. März 1966).

Bei der Exegese der Bibelstellen möchte man, da es sich doch um die Grundlagen des Strafrechts handelt, eine tiefergehende Auslegung nach moderner kritischer Methode unter Heranziehung weiterer Fachliteratur erwarten.

Zur formalen Seite der Arbeit sei kritisch bemerkt: Auch diesem Band der Münchener Studien fehlt ein Register, die Stellen aus dem *Corpus Iuris Canonici* führt Strigl nicht in der besseren Zitationsweise an, die von der größeren zur kleineren Einheit fortschreitet und von der man wünschen möchte, daß sie allgemein Eingang gefunden hätte.

Trotz dieser Beanstandungen sei aber keineswegs der Wert der Untersuchung verkannt, der vor allem in dem geschichtlichen Teil der Arbeit liegt. Ein solch klarer Überblick über die Wandlungen des kirchlichen Strafrechts im Hinblick auf die Öffentlichkeit, die Möglichkeit, das christliche Leben im gesellschaftlichen Raum mit Hilfe des kirchlichen Strafrechts zu beeinflussen, hat bislang gefehlt.

Der geschichtliche Überblick zeigt zunächst die Ausgestaltung des kirchlichen Strafrechts in den ersten Jahrhunderten und seine Verbindung mit dem kirchlichen Bußwesen. Im 4. Jh. rezipierte die Kirche teilweise den römischen Anklageprozeß, und kirchliche und staatliche Strafgewalt standen in fruchtbarer Wechselbeziehung. Weiter verfolgt der Verfasser den Einfluß der iro-schottischen Mönche mit dem von ihnen ausgebildeten Bußwesen auf das Strafrecht und die Entwicklung in der germanisch geprägten Periode der Kirchenrechtsgeschichte. Einen breiten Raum widmet er ferner den Sendgerichten, vor denen in aller Öffentlichkeit Geistliche und Laien durch den Bischof oder seinen Stellvertreter zur Rechenschaft gezogen wurden. So konnte nach der klassischen Ausformung des kirchlichen Rechts zwischen dem 10. und 12. Jh. die Kirche ihr Strafrecht uneingeschränkt zur Anwendung bringen.

Die Entwicklung der einzelnen Strafen wird kurz aufgezeigt, der Mißbrauch in ihrer Anwendung und der Niedergang des Strafrechts, das schließlich in der Öffentlichkeit seine Bedeutung verloren hatte. Neben den staatlichen Verdrängungstendenzen trug dazu, so führt der Autor aus, die Unterscheidung zwischen *forum internum* und *externum* nicht unwesentlich bei. Besonders anschaulich stellt der Verfasser dar, wie sich die Kirche erst allmählich auf ihre Selbständigkeit bezüglich der Strafgewalt besinnt; nicht länger mehr wird die Hilfe des weltlichen Arms zum Vollzug der kirchlichen Strafe als Vorteil empfunden. Die ekklesiologische Besinnung fand ihren Höhepunkt auf dem I. Vatikanischen Konzil, mit dem die Vorbereitungen des *Codex Iuris Canonici* eingeleitet werden, in dem „das Selbstbewußtsein der Kirche in ihrer ganzen geistig-geistlichen Größe durchbricht" (S. 173).

Die Geschichte des kirchlichen Strafrechts dargestellt zu haben, ist, wie gesagt, ein Verdienst der Untersuchung, an die sich hoffentlich weitere Überlegungen zu einer legislatorischen Anpassung des kirchlichen Strafrechts anschließen werden.

Essen. Willi Astrath.

Firkel, Eva: **Erfüllt vom Unsichtbaren.** Anregungen zur religiösen Praxis. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1962. 252 S.; DM 14,80.

Der Matthias Grünewald-Verlag bietet das Werk von Eva Firkel als „echte Hilfe" für religiöse Praxis an. In der Werbesprache katholischer Verlage wird diese Qualifikation zur bedenklichen Anbiederung, die gewöhnlich nicht nur das Niveau des Verfassers, sondern auch des Lesers unterschätzt.

Eva Firkel ist Psychiatrin in Wien und seelsorglich interessiert. Leider kommt in diesem Buch das seelsorgliche Interesse mehr zum Vorschein als ihr psychiatrisches Wissen. Im ersten Kapitel werden soziologische Fakten ausschließlich am Ideal der ausgewogenen, meditativen, christlichen Persönlichkeit gemessen. Der Gläubige leidet am „säkularisierten Arbeitsklima, am Kollektivgeist, an hemmender Vereinzelung, an der Faszination, an der gegenständlichen Dingwelt". Diese Klage, die Fehlurteile in soziologischer Hinsicht und ein gefaßtes Nachtrauern gegenüber der archaisch-hierarchisch strukturierten Gesellschaft zugleich enthält, stammt sicher nicht aus dem psychiatrischen Fachwissen. Eine scholastisch orientierte christliche Sozialwissenschaft hat dieses Bedauern bereits wissenschaftlich besser eingefangen. Deshalb werden bei F. programmatische Gesellschaftsanalysen z. T. ideologisch-peinlich. „Für den glaubenslosen Menschen ist es viel, wenn er sich korrekt verhält und den mit der Natur wachsenden Egoismus zügelt. Für den von Gottes Heilswissen Überzeugten ist das zu wenig." (S. 18) Die Psychoanalyse hat die Leute dazu geführt, „das Innenfutter ihrer seelischen Gewandung" nach außen zu schlagen, „ohne viel Federlesens". „Für den Gläubigen allerdings ereignet sich auf diese Weise stündlich die Profanierung seiner Innerlichkeit." (S. 19) „Am Arbeitsplatz sind Menschen, wie der Christ selbst einer ist." (S. 23) „Auch im technischen Arbeitsteam wird das Gute erstrebt..." (S. 27) „Man kann den Gebrauch der Dinge kaum ablehnen." (S. 34) Banalitäten dieser Art findet man häufiger. Sie verdunkeln das „Anliegen" F. s, anthropologisch-strukturpsychologische Erkenntnisse mit pastoralen Themen zu verbinden.

Erst im zweiten Kapitel setzen sich die psychologischen Erfahrungen der Verfasserin mehr durch. Unter der Überschrift „Einfluß der leibseelischen Unausgeglichenheit" stehen Bemerkungen, die den Seelsorger im Animieren zur religiösen Vollbeschäftigung seiner Gläubigen vorsichtiger machen könnten. Die „chronische Überdehnung der natürlichen Tagesphase", der „krampfhafte Leistungsdruck" (S. 35), der „uneindämmbare Hang zum Reflektieren" konstatieren psychische Wirklichkeiten, die starken Einfluß auf die religiöse Aktivität behalten (S. 41). F. läßt keinen Zweifel daran, daß die verinnerlichte Persönlichkeit, als die sie den Christen gerne sähe, in der Psyche hierarchisch gegliedert ist. Da gibt es keine „echte Dialektik" zwischen Bewußtsein und Unbewußtem, sondern lediglich Polaritäten. Die aus der „Mitte" leben, finden sich auch eher mit der Hierarchie der kirchlichen Gesellschaft ab, wenn diese Befehle erteilt, „die zu Herzen gehen". Eine Heilung des in sich zerstrittenen Menschen erhofft F. von der Meditation der religiösen Symbolgehalte in der Schrift, in der Liturgie, im Gebet usw. Doch die Verfasserin läßt differenzierte Möglichkeiten für den extravertierten Christen, der keine Zeit, keine Anlage und kein Interesse für diese Art der Verinnerlichung hat. Das Kapitel V ihres Buches ist deshalb eindeutig das wertvollste und interessanteste (S. 114–145).

Im letzten Kapitel verliert sich F. wieder in mittlerweile Mode gewordene Anregungen zum praktischen Leben. „Herzlichkeit des Christen" und Heiterkeit des Herzens (S. 165ff u. S. 190ff) zeigen jedoch hinreichend, wie unbedeutend das Herz werden kann, wenn es zum durchgängigen Prinzip werden soll. „Hier (im reizlosen Alltag) hilft die natürlich gelöste Herzlichkeit... Der gegenwärtige Augenblick ist so wichtig, daß wir ihn der Mutter-

gottes dringend ans Herz legen." Oder unter der Überschrift Heiterkeit des Herzens: „Innerhalb der Welt standzuhalten, ist heutzutage hart" (S. 167 u. S. 198).

Es ist schade, daß Eva Firkel sich dazu veranlaßt sah, ihre Erfahrungen mit gläubigen Menschen in diese Sprache zu fassen. Trotzdem wird sie Seelsorgern nützen können, die darauf aus sind, Gründe zu finden, weshalb die neutestamentliche Botschaft in der heute verkündigten Form – sei sie modern oder konservativ – so wenig Resonanz findet. Für den Ausbau der pastoraltheologischen Wissenschaft bleibt das Werk unbedeutend.

Bremen. Matthias Becker.

Kranz, Gisbert: **Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge.** (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, hrsg. von Theoderich Kampmann und Rudolf Padberg, Bd 14) Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1965. 163 S.; DM 9,80.

Der bekannte Historiker der christlichen Dichtung zieht auch in dieser Schrift in imposantem Umfang die irgendwie einschlägige Literatur heran. Schon dadurch erwirbt sich seine Veröffentlichung ein großes Verdienst. Einigermaßen problematisch mag der auf das Heiligenleben angewandte Begriff des Bildungsgutes erscheinen, wenn er durch Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge hindurch verfolgt werden soll. In der Tat liegt schon dem Umfang nach das Schwergewicht beim Aufweis des Bildungsgutes durchaus in der Schule, während die für die Heiligenleben gegebenen „didaktischen Möglichkeiten" in der Seelsorge und auch in der Erwachsenenbildung nur knapp angedeutet werden. Für den unterrichtlichen Umgang mit dem Heiligenleben gibt der Verfasser aus seiner Erfahrung in der Volks- und höheren Schule wie auch in der Bildungsarbeit jenseits der Schule manche Hinweise, die sehr brauchbar ins einzelne gehen. Der Nutzen der Schrift wird dabei noch erhöht durch die ausführlichen Register. Ein kennzeichnender Wesenszug der Arbeit ist ihre ökumenische Ausrichtung, da Kranz die Bedeutung des von ihm mit soviel Liebe und Freude entfalteten „Bildungsgutes" nicht nur im katholischen, sondern auch im evangelischen Raum aufweist. Dazu muß er eine Hagiologie wie aus den Gegebenheiten des katholischen Lebens, so auch aus der Position der evangelischen Theologie entfalten. Die letztere Aufgabe gelingt ihm nur deshalb, weil er über seine Literaturkenntnis hinaus in der Geschichte wirklich daheim ist. Seine Hagiologie faßt die gegenwärtigen Einsichten der katholischen Theologie treffend zusammen.

Kenntnisreich geht er die Epochen der Kirchengeschichte durch und zeigt auf, wie in ihnen die Heiligenleben Bildung weckten und belebten. Am sichersten und anregendsten ist das Urteil von K. für die „geistigen und formenden Probleme der hagiographischen Literatur", die er in einem souveränen geschichtlichen Überblick vorführt, wobei er sich von Karrers Feststellung überzeugt zeigt: „Die Heiligengeschichte ist die spezifischste Literatur der Kirche". Doch die Heiligengeschichte greift weit über die Kirche hinaus, und „seit drei Jahrhunderten hat es in der Weltliteratur noch nie so viele biographische, epische und dramatische Werke gegeben, in deren Mittelpunkt ein Heiliger steht, sei es eine von der Kirche kanonisierte Persönlichkeit, sei es eine vom Dichter erfundene Gestalt, wie heute" (S. 64). K. weiß um die Möglichkeiten von Einseitigkeit und Entartung in der Heiligenverehrung wie auch um die Überholtheit der heutigen Kanonisierungspraxis, doch die Zielsetzung seines Buches läßt ihn optimistisch bei der günstigen Auswirkung der Zuwendung zu den Heiligen verweilen. Dabei fällt besonders seine optimistische Einschätzung der heutigen Jugend auf: „Die empirische Psychologie und die experimentelle Pädagogik haben in vielen Untersuchungen festgestellt, daß geschichtliche Gestalten, auch Heilige, in weit größerem Umfang von der Jugend als Vorbild gewählt werden als Persönlichkeiten des gegenwärtigen öffentlichen und kulturellen Lebens, weit häufiger auch als fiktive Gestalten der Literatur" (S. 12).

Aachen. A. Heuser.

Mann, Josef: **John Henry Newman als Kerygmatiker.** Beitrag seiner anglikanischen Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung. (Erfurter Theologische Studien 19) Leipzig: Benno-Verlag 1965. XVI, 200 S.; DM 13,—.

Zweifelsohne war Newman kein Systematiker, sondern im guten Sinn des Wortes Gelegenheitsschriftsteller. Dies gilt selbstverständlich vom umfangreichsten Teil jeder Newman-Ausgabe, der Edition von Briefen und Predigten des Oxforders. Dies gilt indessen auch, wie hier Josef Mann und wenig vor ihm Günter Biemer zeigen, für die großangelegten Studien des anglikanischen Newman: „The Arians", „Lectures on the Prophetical Office of the Church", „Lectures on the Doctrine of Justifikation" und den „Essay on the Development of Christian Doctrine". Beläßt man es bei dieser Aufzählung der größeren Bücher aus Newmans anglikanischer Zeit, so bleibt ein wenig unverständlich, warum Josef Mann den zuletzt genannten Essay ausklammert. Hätte doch der eine der konzentrischen Kreise, die Newmans Standortfindung im kerygmatischen Bemühen kennzeichnen, am „Development" so gezeigt werden können, daß dies dem ökumenischen Gespräch zwischen Rom und Canterbury dienen würde.

Abgesehen von dem angemeldeten Desiderat aber ist Josef Manns Studie über den Kerygmatiker Newman einer der wenigen neuen Beiträge zur Newmanliteratur, die als kritische Studie Newman nicht ins Museum verweisen, sondern ihn glaubwürdig machen als einen der Anreger für Überlegungen, die heute die Theologie bestimmen. In behutsamer Eingängigkeit muß zwar auch der Verf. die schon von E. A. Knox (The Tractarian Movement, London 1933) geäußerte Kritik bejahen am anglikanischen Newman, der in der Tat noch keine Überlegungen zu einer Theologie der weltlichen Welt anstellte (108, 191). Doch vermeidet Verf. es andererseits auch – und dies ist ein wichtiger Beitrag zur Newmanforschung –, die einseitigen Systematisierungen W. H. van de Pols mitzumachen. Es kann nur begrüßt werden, wenn mit Manns Arbeit nach R. D. Middleton (Newman at Oxford, London 1950, 100) nun auch im deutschen Sprachraum van de Pols Sicht korrigiert wird, derzufolge Newman jederzeit naiv die katholische Kirchenlehre verkündigt habe, ohne sich stets kritisch zu fragen, wie sich von Christus her die Kirche und deren Lehre darzustellen und nicht selten auch zu korrigieren habe. Josef Manns Kritik an van de Pol (58, 125 f, 127, 136, 139) gelingt es positiv, den Spannungsbogen zwischen einer heilsgeschichtlichen und systematischen Darstellung Newmanscher Theologie zu artikulieren am Leitfaden eines Zusammenwirkens von Kerygma und Homologese, das nach H. Schürmann (LThK VI, 122 ff) die christliche Verkündigung kennzeichnet. Wenn Mann von diesem Ansatz her den Gelegenheitsschriftsteller Newman als Kerygmatiker glaubhaft machen kann (67, 88–90, 113, 179), dann ist dies nicht nur ein Dienst in der Newmanforschung, sondern auch eine Hilfe für die Verkündigung vor Getauften.

Die dazu notwendige „kerygmatische Konzentration" (151) erarbeitet Verf. an Newmantexten, in welchen die Begriffe Heilswort, Heilsgeschichte, Heilsgeschehen, Heilsgemeinschaft der Kirche bedacht werden (141). Insbesondere an den „Tracts for the Times" (95 ff) kann Verf. zeigen, wie die genannten Begriffe in ihrer Abfolge die Struktur eines katechetischen Unterrichtsplanes hergeben können, wenn es 1. gelingt, hermeneutisch gedeutete, ausausgewählte Schriftworte mit ihrem Gegenstand, der Gnade zum Heil (112–120), zu verbinden; wenn 2. die neugewonnenen Kategorien der Schrift an ausgewählten Beispielen der Heilsgeschichte indirekt eingeübt werden (96, 123, 145–147); wenn 3. das Heilsgeschehen sich nicht in selbstherrlich aufgestellten Konzentrationsprinzipien vorschnell systematisiert, sondern offen bleibt für die Bereitschaft des Hinhörens (130–132, 110 ff) und je den Weg sucht in die Kirche hinein, die ein Werk ist, dem Ehrfurcht gebührt, nicht eine funktionierende Maschine, deren System man verstehen muß, um sie zu warten (124, 93 ff).

Die Analyse Manns zum skizzierten Unterrichtsplan Newmans gehört zweifellos zum Besten der neueren Newmanliteratur. Ihr katechetischer Ertrag wäre noch reicher geworden, wenn in einer kritischen Stellungnahme zu Newmans inhärenter Romantik (92, 97) und vor allem durch eine Beachtung des eschatologischen Aspektes im Kirchenbild die Applikationsmöglichkeit von Newmans stufenweiser Einführung in den Glauben für heutige Katecheten virulenter geworden wäre. Trotz dieser Ausstellungen aber kann gesagt werden, daß Josef Manns Studie Newman ebenso ehrt wie die Philosophisch-Theologische Hochschule Erfurt, in der sie entstanden ist.

Aachen. Norbert Schiffers.

Bouyer, Louis: **Mensch und Ritus.** Aus dem Französischen übersetzt von F. J. Schierse. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1963. 265 S.; DM 17,80.

Der Verfasser kennzeichnet den Zweck seiner Untersuchung selbst in einer abschließenden Betrachtung so, daß er nichts anderes wollte, „als in einem kurzen Überblick die Möglichkeiten aufzu-

zeigen, die sich heute einem besseren Verständnis der christlichen Riten auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte und der Tiefenpsychologie bieten". Er fügt hinzu, daß „eine gründlichere Behandlung der angeschnittenen Fragen im Rahmen eines einzigen Buches nicht möglich war, da jedes Kapitel oft schon Stoff für mehrere Bände liefert" (249). Mit solchen, sich durch das gesamte Schlußwort hindurchziehenden Bemerkungen sind auch dem Berichterstatter seine Möglichkeiten gezeigt und seine Grenzen gesetzt, zumal der Verf. z. T. auch Verteidigungsstellungen bezieht (vgl. 250 f), andererseits aber die „theologische Neuorientierung", zu der er das „notwendige Material beibringen" wollte (250), zur Zeit, da die deutsche Übersetzung vorgelegt wurde und erst recht zum Zeitpunkt, da sie uns zur Rezension übersandt wurde, durch das 2. Vatikanum bereits in bestimmte Richtungen gelenkt worden ist.

Der Kritiker wird Bouyer zunächst gern bestätigen, daß er den genannten Zweck in einer gerade für die deutsche Wissenschaft sehr anregenden und ergänzenden Weise erreicht hat. Die systematische Theologie hat ja hierzulande nur mit geringen Ausnahmen von den Ergebnissen der Religionsgeschichte, der Religionspsychologie und der Psychologie überhaupt Kenntnis genommen, und die historische Theologie stand weithin unter dem Einfluß der aufblühenden Altertumswissenschaft, soweit die alte Kirche Gegenstand der Forschung war. Was im Spannungsfeld Antike und Christentum untersucht und an Ergebnissen zutage gefördert wurde, ist wahrhaftig nicht wenig, aber es wurde vor allem unter den Gesichtspunkten der Kontinuität und der παιδαγωγία εἰς Χριστόν gesehen, und oft verfiel man einem gewissen Archeologismus und profanierte und sakralisierte in einem Atemzug. Viele Umstände, nicht zuletzt auch die bekannte Isolierung der deutschen Wissenschaft, von der auch die Theologie nicht ausgenommen war, haben dazu beigetragen, daß es nicht gelungen ist, die Einzelerkenntnisse der Religionsgeschichte, der Ethnologie und vieler anderer Disziplinen zu einer Gesamtschau zusammenzuführen. Bouyer und sein Übersetzer helfen nun weitgehend, diese Situation zu überwinden. Sie informieren uns über die Forschung, und sie helfen, sie kritisch zu sichten. Sie lehren uns, differenzierte Maßstäbe zu gebrauchen, und bewahren uns damit vor unberechtigten Verallgemeinerungen (vgl. 151–184). Aber da der Verfasser sich selbst durchaus nicht auf die Problemgeschichte, auf den Forschungsbericht und die Forschungskritik beschränkt, sondern auch die Aufgaben der Gegenwart, Erneuerung und Anpassung des liturgischen Lebens, behandelt, ist sein Buch auch hochaktuell, für die Fragen des sakralen Raums zum Beispiel (185–228) und die Konsequenzen für den modernen Kirchenbau oder für die heiligen Zeiten (229–247), die für das Verständnis des Kirchenjahres, des liturgischen Tages und des Stundengebetes von so großer Bedeutung sind. Es scheint mir allerdings nicht ohne weiteres möglich, die Freiheit, zu der wir aus dem „geschlossenen Kreis der Naturabläufe" durch Christi Kreuz geführt wurden, so zu interpretieren, daß der Tagesablauf des Stundengebetes nun Teilnahme „an dem einzigartigen Tag der Ewigkeit" sei (247). Es ist auch gewiß richtig, daß „der Mythos nicht überwunden werden kann, indem man ihn beseitigt", sondern indem man „ihn aufnimmt und umgestaltet, wie es das Christentum getan hat" (264 f), aber der Verfasser gelangt hier über die allgemein formulierten Forderungen nicht hinaus. Der Kirchengeschichtler weiß, daß Vorgänge wie die Überwindung der falschen Gnosis in der christlichen Antike ebensowenig geplant waren, wie wir heute die Überwindung der technischen Mentalität planen können. Das meint auch der Verfasser nicht. Der Einblick in die Erkenntnisse der modernen Religionsgeschichte und Psychologie, den er uns vermittelt, bewahrt uns aber in gleicher Weise vor einer oberflächlich an **bestimmten Leitbildern ausgerichteten Anpassung wie vor einem** Bibelverständnis, das nicht mehr menschlich wäre. Der Satz von der religiösen Kultur, die „nur menschlich sein wird, wenn sie biblisch ist" (255), muß heute auch nach dieser Dimension hin ausgeweitet werden.

Bouyer will uns einen Überblick geben und da, wo dieser Überblick sich zu Untersuchungen vertieft, Wege weisen. Seine „skizzenhaften Ausführungen zu berichtigen und zu ergänzen", muß den Fachleuten vorbehalten bleiben (249), zu denen sich der Rezensent nicht zählen kann. Aber das eine mag festgestellt sein: die vom Verfasser vermittelte Sicht des Wirkens des Gotteswortes in der Welt und auch in der mythischen Vorstellungswelt ist eine Rechtfertigung der oft so mühseligen Kleinarbeit der historischen Theologie der letzten beiden Jahrhunderte. Sie vermag uns aus dialektischen Positionen zu einem Dialog zu führen, der weder die Geschichte absolut setzt noch eine Glaubensinterpretation wagt, die sie verleugnet. Das 1. Kapitel des Buches „Natürliche Religion und Liturgie" (7–23) zeigt deshalb auch deutlich die Gefahren, denen dieser Dialog ausgesetzt ist. Verfasser kann und will sie nicht beseitigen, aber er möchte, und dafür ist sein Buch hilfreich, daß dieser Dialog im „Tageslicht des Evangeliums" (23) geführt wird, d. h. als ein Gespräch, an dem Gott mit seinem Wort und seinem Geist, dem Helfer und dem Zeugen, wirklich beteiligt ist.

Maria Laach. E. v. Severus OSB.

Hinweise

Richter, Maria: **Patronin der Weltmission: Theresia von Lisieux.** Buxheim: Martin Verlag (ohne Jahr). 95 S.

Am 14. Dezember 1927 erklärte Pius XI. die hl. Theresia von Lisieux zur Patronin der Weltmission: eine junge Karmelitin, die ihr Kloster niemals verlassen hatte, wurde einem Glaubensboten wie Franz Xaver ‚gleichrangig' an die Seite gestellt. Wie war eine solche Auszeichnung möglich? Wie kam sie zustande? Zwei interessante Fragen, die das Büchlein ohne allen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit beantworten möchte. Es geschieht, wo immer möglich, mit den eigenen Worten der Heiligen oder an Hand der Berichte und Gesuche, die zur Erklärung des Papstes geführt haben. Missionssinn und Missionsliebe der Heiligen werden schön herausgearbeitet.

Münster. Johannes Dörmann.

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammengestellt und hrsg. von Alfons Heilmann unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. 4. Bd. München: Kösel-Verlag 1964. 336 S.; DM 25,–.

Der vorliegende Band schließt die Auswahlsammlung ab, die noch durch einen Registerband erschlossen werden soll. Die Texte sind geordnet in den Kapiteln: Von der Kirche, Von den Sakramenten, Von der Hl. Schrift, Von den letzten Dingen. Dem verdienstvollen Werk sind fleißige Leser zu wünschen.

Gerleve über Coesfeld. Anselm Roth.

Personennachrichten

Prof. Dr. Erwin Iserloh, bisher Ordinarius für Oekumenische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster, wurde am 9. 3. 1967 der Lehrstuhl für Mittelalterl. und Neuere Kirchengeschichte an derselben Fakultät übertragen.

Doz. Dr. theol. Wilhelm Pesch CSSR, Hennef/Sieg, wurde am 1. 4. 1967 zum Ordinarius für Neutestamentliche Exegese an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Mainz ernannt.

Dr. Alexandre Ganoczy, Paris, habilitierte sich am 8. 3. 1967 mit der Arbeit: „Le jeune Calvin. Genèse et evolution. De sa vocation réformatrice" für das Fachgebiet Oekumenische Theologie und Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Koch, em. Ordinarius für Philosophie an der Univ. Köln, starb am 10. 3. 1967.

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

Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf **Bolte**, Bischof von Fulda. Im Auftrage der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda hrsg. v. Franz Scholz. — Fulda: Parzeller 1966. 288 S.; DM 14,50.

Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Hrsg.: Felix Christ. Oscar **Cullmann** zum 65. Geburtstag gewidmet. — Hbg-Bergstedt: Reich (1967). 394 S.; DM 40,—.

Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich **Müller**. Hrsg. von Franklin Clark Fry. — Stu: Evang. Verl.-Werk (1967). 384 S.; DM 29,50; S. 375—384: Bibliographie der Veröffentlichungen von Friedrich Müller.

Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns **Rückert** zum 65. Geburtstag. Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. — B: de Gruyter 1966. VIII, 486 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII; DM 68,—.

Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Hrsg. von Theodor Filthaut. — Mz: Grünewald-Verl. (1966). 407 S.; DM 29,80.

Moltmann, Jürgen: Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften. — EvTh XXVI, 1966, 621—639.

Trillhaas, Wolfgang: Uneigentlichkeit und Sachgemäßheit der religiösen Sprache. — NZSystThRelph VIII, 1966, 152—168.

Shiner, L.: Toward a theology of secularization. — Journal of religion XLV, 1965, 279—295.

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

Orbe, Antonio: El sueño de Adán entre los gnósticos del siglo II. — EstEcl XLI, 1966, 351—394.

Grant, R. M.: The Book of Wisdom at Alexandria. Reflections on the history of the canon and theology. — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 462—472; ib. p. 473—485: Hansen, G. C.: Zu den Evangelienzitaten in den ‚Acta Archelai'; ib. p. 486—495: Harl, Marguerite: La prise de conscience de la „nudité" d'Adam. Une interprétation de Genèse 3,7 chez les Pères Grecs; ib. p. 496—502: Kesich, V.: The Antiocheans and the temptation story; p. 503—515: Lauras, A., SJ: Le commentaire patristique de Lc 21,25—33; ib. p. 516—523: Lebeau, P.: La parole echatologique de Jésus à la Cène ⟨Mt. 26,29⟩ dans l'exégèse patristique.

(Origenes) Origène: Commentaire sur Saint Jean (In Ioannem, griech. u. franz.) Tome I: ⟨Livres I—V⟩. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. — P: Ed. du Cerf 1966. 414 p. = Sources chrétiennes CXX; F 45,—.

Glorie, Fr.: Augustinus „De Trinitate". Fontes, chronologia. — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 203—255.

Cardoletti, Pietro, SJ: Il Metodo teologico di s. **Anselmo** e la lettura tomista del Proslogion. Nuove dimensioni di un' antica questione. — ScuCatt XCIV, 1966, 359—401.

Steer, Georg: Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache. — Mchn: Beck'sche Verl.buchhandl. 1966. XI, 246 S. = Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XIV.

Buytaert, Eligius M., OFM: The Greek Fathers in **Abelard**'s „Sic et non". — Anton XLI, 1966, 413—453.

Michaud-Quantin, P(ierre): Un manuel de confession archaïque dans le manuscrit Avranches 136. — SacEr XVII, 1966, 5—54.

Chydenius, Johan: Medieval Institutions and the Old Testament. — Hels: Centraltryckeriet 1965. 140 p. = Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanorum litterarum XXXVIII, 2; Fmk 7,—.

Lio, Ermenegildo, OFM: S. **Bonaventura** e la questione autografa „De superfluo", contenuta nel ms di Assisi, Bibl. Comun. 186, citata al Concilio Vat. II. Testo con studio critico-letterario e dottrinale. — R: Fac. theol. Pont. Univ. Lateranensis 1966. XIX, 364 p. = Lateranum N. S. A. XXXII; lire 4000.

Glorieux, P.: **Jean de Falisca**. La formation d'un maître en théologie au XIVe siècle. — AHDLMA, A. XLI = T. XXXIII, 1966, P 1967, 23—104.

Swietochowski, Robert, OP: Der Einfluß und die Bedeutung des seligen Heinrich **Seuse** in Polen. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 409—436.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Theologie des **Erasmus**. I: Textband. II: Anmerkungen und Register. — Bas: Reinhardt Verl. 1966. XVI, 230 S.; 214 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband I, 1; I, 2; DM 39,—.

Doneux, Guy: **Luther** et **Rousseau**. Préface de Roger Bodart. — Brux: Houyoux (1966). 276 p.; F 22,50.

Oberman, Heiko A.: Die „Extra"-Dimension in der Theologie **Calvins**. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 323—356.

Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre **Confessio Helvetica posterior**. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie hrsg. von Joachim Staedtke. — Zü: Zwingli Verl. (1966). 407 S.; DM 27,80.

Bullinger, Heinrich: Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Confessio Helvetica posterior. Ins Deutsche übertr. von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann ... Hrsg. 1966 vom Kirchenrat des Kantons Zürich zum Gedächtnis des Erscheinens vor 400 Jahren 1566. — Zü: Zwingli Verl. (1966). 174 S.; sfr 4,80.

Aalen, Leiv: Die Theologie des jungen **Zinzendorf**. — B u. Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1966. 416 S. = Arbeiten zur Geschichte u. Theologie des Luthertums XVI; DM 42,—.

Dilthey, Wilhelm: Leben **Schleiermachers**. Bd II: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus d. Nachlaß von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung hrsg. v. Martin Redeker. Halbbd I: Schleiermachers System als Philosophie. Halbbd II: Schleiermachers System als Theologie. — B: de Gruyter 1966. LXXX, 470 S.; S. 471—811 = Gesammelte Schriften XIV, 1, 2; DM 98,—.

Schaeder, Grete: Martin **Buber**. Hebräischer Humanismus. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 411 S.; DM 39,—.

Stadtland, Tjarko: Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl **Barth**. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1966. 198 S. = Beiträge zur Geschichte u. Lehre der Reformierten Kirche XXII; DM 24,80.

Vatikanum II. Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse. Zusammengestellt von Konrad W. Kraemer. Mit 171 Seiten Stichwortverzeichnis von Klemens Richter. — Osnabr: Fromm (1966). 814 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" XLIV; DM 16,80.

Zweites Vatikanisches Konzil. 4. Sitzungsperiode. Dokumente, Texte, Kommentare. — Osnabr: Fromm (1966). 672 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" XXXVIII; DM 14,80.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Harms, Ernest: Five basic types of theistic worlds in the religions of man. — Numen XIII, 3, 1966, 205—240.

Reischauer, August Karl: The nature and truth of the great religions. — Rutland, Vt.: Tuttle 1966. XVII, 340 p.; $ 7,50.

Guilmot, Max: Les lettres aux morts dans l'**Égypte** ancienne. — RHistRel CLXX, 1, 1966, 1—27.

Adriani, Maurilio: Note sull' antisemitismo antico. — StMStRel XXXVI, 1965, 63—98.

Schneider, Vera: **Gilgamesch**. — Zü: Origo-Verl. (1966). 217 S., 6 Taf. = Lehre und Symbol XVIII; sfr 19,80.

Izutsu, Toshichiko: Ethico-religious concepts in the **Qur'ān**. — Montr: McGill Univ. Institute of Islamic Studies; McGill Univ. Pr. 1966. IX, 284 p.; $ 9,—.

Lohmann, Theodor: Abū Lahab — Übersetzung und Erklärung von **Sure 111**. — ZRGG XVIII, 1966, 326—348.

Gonda, Jan: Ancient **Indian** kingship from the religious point of view. Reprinted from Numen III and IV with addenda and index. — Leid: Brill 1966. IV, 147 p.; hfl 18,—.

Fuchs, Stephen: Rebellious prophets: A study of messianic movements in Indian religions. — NY: Asia Publishing House 1966. 304 p.; $ 10,75.

Beteille, A.: Social organization of temples in a Tanjore village. — History of religions V, 1965, 74—92.

Lévi, Sylvain: La doctrine du sacrifice dans les **Brâhmanas**. — P: Pr. Univ. de France 1966. 196 p. = Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Section des sciences religieuses LXXIII; F 15,—.

Dhavamony, Mariasusa, SJ: The religious quest of **Hinduism**. — L'Église et les religions = Studia missionalia XV, R 1966, 65—82.

Moeller, Volker: Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus. — Stu: Klett (1966). 203 S., XII Taf. = Wörterbuch der Mythologie I, 8; DM 35,—.

Jacobson, N. P.: **Buddhism**. The religion of analysis. — Lo: Allen & Unwin 1966. 202 p.; sh 25/—.

Guenther, Herbert V.: **Tibetan buddhism** without mystification. The Buddhist way from original Tibetan sources. — Leid: Brill 1966. X, 156 p., 79 p. of Tibetan text, 3 col. pl.; hfl 40,—.

Venkata Ramanan, K.: **Nāgārjuna**'s philosophy as presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra. — Rutland, Vt.: Tuttle 1966. 409 p.

Suzuki, Daisetz Teitaro: The training of the Zen buddhist monk. — New Heyd Park, NY: Univ. Books 1966. XXVIII, 161 p., 43 pl.; $ 6,—.

Mukherjee, Biswadeb: Die Überlieferung von **Devadatta**, dem Widersacher des Buddha, in den kanonischen Schriften. — Mchn: Kitzinger in Komm. 1966. V, 158 S. = Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft J; DM 12,— [Diss., Göttingen].

Schenke, Hans-Martin: Die **Gnosis**. — Umwelt des Christentums. I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, B (1965), 371—415.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Courtois, Gaston: Esprit chrétien, esprit missionnaire. — P: Fleurus 1966. 160 p.; F 12,50.

Aagaard, Johannes: Einige Haupttendenzen im modernen römisch-katholischen Missionsverständnis. — Wir sind gefragt ... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter, Gö (1966), 116—144.

Gössmann, Elisabeth: Absolutheit oder Ausschließlichkeit? Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission. — StdZ, Bd. CLXXVIII = Jg. XCI, 1966, 11—24.

Janín, Rafael: Diócesis y misiones. — Misiones Extranjeras XIII, 1966, 15—45.

L'oeuvre missionnaire de **Jean XXIII**. Textes et documents pontificaux 1958—1963. — P: Lethielleux 1966. 221 p. = Le Saint Siège et les missions IV; F 11,40.

Rétif, André: Les papes contemporains et la mission. — P: Apostolat des Editions 1966. 245 p.; F 10,20.

Moeller, Charles: La déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes et le décret sur l'oecuménisme. — LumVit XXI, 1966, 424—446.

Santos Hernández, Angel, SJ: Decreto „Ad gentes" sobre la actividad misional de la Iglesía. Evolución conciliar del decreto. Texto y comentario. — Madr: Editorial Apostolado de la Prensa 1966. 630 p.
Masson, Joseph, SJ: „Fonction missionnaire de l'Église". Réflexions sur le Décret „Ad gentes" de Vatican II. — NRTh, A. XCVIII = T. LXXXIX, 1966, 249—272. 358—375.
Greco, Giuseppe, SJ: Organismo direttivo e ordinamento dell'attività missionaria nel decreto conciliare „Ad gentes". — CivCatt CXVII, II, 1966, 350—366.
Herrero del Pozo, Juan Luis, PA: Evolución histórica del concepto de misión. — Misiones Extranjeras XIII, 1966, 47—61.
Thomas, J., SJ: L'apostolat de l'Église. — P: Centurion 1966. 252 p.
Lubac, Henri de, SJ: **Teilhard** missionnaire et apologiste. — Toul: Prière et Vie 1966. 111 p.; F 6,—.
Moffit, John: A christian approach to **Hindu** beliefs. — Theological studies XXVII, 1966, 58—78.
Millet, Benignus, OFM: The papal mission to Ireland of James **Taaffe** in **1668**. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 219—246.
Francisco de Vitoria: Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre. Introduction, traduction et notes par Maurice Barbier, OP. — Gen: Droz 1966. XCV, 161 p. = Les classiques de la pensée politique III.
Achútegui, Pedro S. de, SJ - Benard, Miguel A., SJ: Religious revolution in the **Philippines**. Vol. II. — Manila: Ateneo de Manila 1966. XV, 502 p.
Ethiopie. Terre chrétienne. — Informations catholiques internationales. N° CCLXXI, 1966, 17—29.
Peru. — Pro Mundi Vita. Nr. XI, 1966. 36 S.
Hallencreutz, Carl F.: Kraemer towards Tambaram. A study in Hendrik **Kraemer**'s missionary approach. — Lund: Gleerup 1966. 340 p. = Studia Missionalia Upsaliensia VII; scr 30,—.
Holze, Henry: Kirche und Mission bei Ludwig Adolf **Petri**. Ein Beitrag zum Missionsgespräch des 19. Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 232 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XVII; DM 24,—.
Bibliographie Gerhard Rosenkranz 1930—1965. — Evangelische Missions-Zeitschrift XXIII, 1966, 143—153.
Taylor, John V.: For all the world: The christian mission in the modern age. — Lo: Hodder and Stoughton 1966. 92 p.; sh 3/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Barr, James: Old and new in interpretation. A study of the two testaments. The currie lectures delivered at Austin Presbyterian theological seminary, Texas february 1964. — Lo: SCM Pr. (1966). 215 p.; sh 30/—.
Mould, Elmer W. K.: Essentials of **Bible history**. Rev. by H. Neil Richardson and Robert F. Berkey. — NY: Ronald Pr. 1966. XX, 842 p.
Beumer, Johannes, SJ: Die katholische **Inspirationslehre** zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion. — Stu: Kath. Bibelwerk (1966). 107 S. = Stuttgarter Bibelstudien XX; DM 5,20.
Lagrange, M. J., OP: La méthode historique. La critique biblique et l'Église. — P: Editions du Cerf 1966. 191 p. = Foi vivante XXXI.
Muñoz Iglesias, Salvador: La condenación profética de la política de pactos, y su vigencia para el pueblo del N. T. — EstBibl XXV, 1966, 41—73.
Orrieux, Louis-Marie, OP: Le pèlerinage dans la Bible. — LumVie XV, 1966, 5—34.
Wright, Addison G., SS: The literary Genre Midrash. — CaBiQ XXVIII, 1966, 105—138. 415—457.

2. Altes Testament

Volume du Congrès **Genève 1965**. (5e Congrès de l'Organisation Internationale pour l'Étude de l'Ancien Testament à Genève du 22 au 28 août 1965). — Leid: Brill 1966. VIII, 326 p., 19 illustr., 3 pl. = SupplVetTest XV; hfl 72,—.
Sarna, Nahum M.: Understanding **Genesis**. — NY: McGraw-Hill 1966. XXX, 267 p.; $6,95.
Kilian, Rudolf: Die vorpriesterlichen **Abraham**süberlieferungen. Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. — Bo: Hanstein 1966. XX, 320 S. = BoBiblBeitr XXIV; DM 56,—. [Habil. Schrift, Bonn]
Noth, Martin: Das vierte Buch Mose. **Numeri**. Übersetzt und erklärt. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 222 S. = Das Alte Testament Deutsch VII; kart. DM 9,20.
Geus, C. H. J. de: **Richteren 1,1—2,5**. — Vox theologica XXXVI, 1966, 32—53.
Weiser, Artur: Die Legitimation des Königs **David**. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg. — VetTest XVI, 1966, 325—354.
Calderone, Philip J., SJ: The Dynastic oracle and suzerainty treaty, **2 Samuel 7, 8—16**. — Manila: Loyola House of Studies 1966. 80 p.
Weitemeyer, M.: Nabots vingård, **1. Kong. 21, 1—16**. — Dansk teologisk Tidsskrift XXIX, 1966, 129—143.
Nötscher, Friedrich: **Prophetie** im Umkreis des alten Israel. — BiblZ N. F. X, 1966, 161—197.
Rietzschel, Claus: Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des **Jeremia**buches. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 142 S., 1 Taf.; DM 12,80.
Holladay, William L.: The recovery of poetic passages of Jeremiah. — JBiblLit LXXXV, 1966, 401—435.
Penna, Angelo, CRL: Il messianismo nel libro di Geremia. — Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica, Brescia (1966), 135—178; ib. p. 179—191: Rinaldi, Giovanni, CRS: Il „germoglio" messianico in **Zaccaria 3, 8; 6, 10**; ib. p. 193—203: Galbiati, Enrico: Il messianismo nel libro di **Tobia**; ib. p. 205—217: Adinolfi, Marco, OFM: Il messianismo di **Sap. 2, 12—20**.
Good, Edwin M.: The composition of **Hosea**. — SvExÄrsb XXXI, 1966, 21—63.
Banks, William L.: **Jonah**, the reluctant prophet. — Chic: Moody 1966. 123 p.
Schmidt, Werner H.: Gott und Mensch in **Ps 130**. Formgeschichtliche Erwägungen. — ThZBas XXII, 1966, 241—253.
Hubbard, D. A.: The **Wisdom** movement and Israel's covenant faith. — Tyndale Bulletin XVII, 1966, 3—33.
Prado, Juan, CSSR: La perspectiva eschatológica en **Job 19, 25—27**. — EstBibl XXV, 1966, 5—40.
Di Lella, Alexander A., OFM: The Hebrew text of **Sirach**. A text-critical and historical study. — The Hague [Den Haag]: Mouton 1966. 183 p. = Studies in classical literature I; hfl 32,—.
Sperber, Alexander: A historical **grammar** of biblical hebrew. A presentation of problems with suggestions to their solution. — Leid: Brill 1966. XIV, 705 p.; hfl 175,—.
Rendtorff, Rolf: Litterärkritik och traditionshistoria. — SvExÄrsb XXXI, 1966, 5—20.
Herrmann, Siegfried: Der alttestamentliche Gottesname. — EvTh XXVI, 1966, 281—293.
Wanke, Gunther: Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang. — B: Töpelmann 1966. VII, 120 S. = BeihZAW XCVII; DM 28,—.
Schottroff, Willy: Horonaim, Nimrim, Luhith und der Westrand des „Landes Ataroth". Ein Beitrag zur historischen Topographie des Landes Moab. — ZDtPalV LXXXII, 1966, 163—208.
Kirkbridge, Diana: Five seasons at the pre-pottery neolithic village of Beidha in Jordan. A summary. — PalExplQu XCVIII, 1966, 8—72, 22 pl.
Glatzer, Nahum N[orbert]: Anfänge des Judentums. Eine Einführung. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 104 S.; DM 16,80.
Bruce, F. F.: The **Dead Sea Scrolls** and early christianity. — BullJRylLibr XLIX, 1966, 69—90.
Deichgräber, Reinhard: Zur Messiaserwartung der Damaskusschrift. — ZAW LXXVIII, 1966, 333—343.
Neusner, Jacob: New perspectives on Babylonian jewry in the Tannaitic age. — Jud XXII, 1966, 82—113.

3. Neues Testament

Gerhardsson, Birger: The testing of God's Son. ⟨**Matt 4:1—11** & par.⟩ An analysis of an early christian Midrash. — Lund: Gleerup (1966). 83 p. = Coniectanea biblica. New series II, 1; scr 12,—.
Pesch, Rudolf: Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen. — BiblZ, N. F. X, 1966, 220—245; XI, 1967, 79—95.
Waetjen, Herman: The ending of **Mark** and the gospel's shift in eschatology. — Annual of the Swedish theological Institute IV, 1965, 114—131.
Gamba, Giuseppe, SDB: Senso e significato funzionale di **Luca, 9,43b—45**. — Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica, Brescia (1966), 233—267; ib. p. 269—284: Prete, Benedetto, OP: Prospettive messianiche nell'espressione sēmeron del vangelo di Luca.
Feuillet, A(ndré), PSS: L'heure de la femme ⟨**Jn 16, 21**⟩ et l'heure de la Mère de Jésus ⟨Jn 19, 25—27⟩. — Bibl XLVII, 1966, 169—184. 361—380. 557—573.
Brown, Raymond: The paraclete in the fourth gospel. — NTSt XIII, 1966/67, 113—132.
Käsemann, Ernst: Jesu letzter Wille nach Johannes 17. — Tü: Mohr 1966. 137 S.; DM 6,80.
Bring, Ragnar: Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie zur Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes τέλος νόμου in **Röm. 10:4**. — StudTheol XX, 1966, 1—36.
Kremer, Jakob: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von **1 Kor. 15**, 1—11. — Stu: Kath. Bibelwerk (1966). 155 S. = Stuttgarter Bibelstudien XVII; DM 7,80.
Spicq, C(eslas), OP: La **Ia Petr**: et le témoignage évangélique de saint Pierre. — StudTheol XX, 1966, 37—61.
O'Neill, J. C.: The puzzle of **1 John**. A new examination of origins. — Lo: SPCK 1966. VII, 67 p.; sh 17/6.
Caird, G. B.: The revelation of John the Divine. — Lo: Black 1966. X, 316 p. = Black's New Testament commentaries; sh 32/—.
Feuillet, André: Le premier cavalier de l'Apocalypse. — ZNW LVII, 1966, 229—259.
Jesusbilder in theologischer Sicht. Hrsg. v. Karlheinz Deschner unter Mitarb. von Carl Schneider [u. a.]. — Mchn: List Verl. (1966). 507 S.
Léon-Dufour, Xavier: Die Evangelien und der historische Jesus (Les évangiles et l'histoire de Jésus, dt.). — Aschffbg: Pattloch Verl. (1966). XII, 599 S.; DM 34,—.
Geiselmann, Josef Rupert: Jesus der Christus. Teil I: Die Frage nach dem historischen Jesus. — Mchn: Kösel-Verl. (1965). 236 S.; DM 11,80.
Trilling, Wolfgang: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. — Düs: Patmos (1966). 183 S. = Patmos Paperback; DM 14,80.
Wilckens, Ulrich: Jesusüberlieferung und Christuskerygma. Zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte. — Theologia Viatorum X, 1965/66, 310—339.
Die Zeit Jesu. Hrsg. v. Hans Jürgen Schultz. — Stu, B: Kreuz-Verlag (1966). 124 S. = Kontexte III; DM 8,50.
Aerts, Th., MSC: Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les Évangiles synoptiques. — EphThLov XLII, 1966, 476—512.
Ru, G. de: The conception of reward in the teaching of Jesus. — NovTest VIII, 1966, 202—222.
Ridderbos, Herman: **Paulus**. Ontwerp van zijn theologie. — Kampen: Kok 1966. 653 p.; hfl 39,50.

Tannehill, Robert C.: Dying and rising with Christ. A study in Pauline theology. — B: Töpelmann 1967. VIII, 136 p. = ZNW, Beih. XXXII; Ln. DM 32,—.
Reumann, J.: Oikonomia — terms in Paul in comparison with Lucan Heilsgeschichte. — NTSt XIII, 1966/67, 147—167.
Kuss, Otto: Nomos bei Paulus. — MüThZ XVII, 1966, 173—227.
Murphy-O'Connor, Jérome, OP: La „vérité" chez saint Paul et à Qumrân. — RBibl, A. LXII = T. LXXII, 1965, 29—76.
Grundmann, Walter: Geschichte und Botschaft des Urchristentums in ihrer religiösen Umwelt. — Umwelt des Christentums. I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, B (1965), 416—475.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Wittram, Reinhard: Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1966). 101 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCXXXV/CCXXXVI.
Gutwenger, E., SJ: Offenbarung und Geschichte. — ZkTh LXXXVIII, 1966, 393—410.
Meinhold, Peter: Die Prinzipien kirchlicher Geschichtsdeutung und ihre Anfänge im Neuen Testament. — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb/Br-Mchn 1965, 143—151.
Masai, F.: L'église et le christianisme. — Revue de l'Université de Bruxelles XVIII, 1966, 238—263.
Funke, Hermann: Univira. Ein Beispiel heidnischer Geschichtsapologetik. — JbAntChr VIII/IX, 1965/1966, 183—188.
Neusner, Jacob: The religious uses of history. Judaism in first-century A. D. Palestine and third-century Babylonia. — History and theory V, 1966, 153—171.
Jossa, Giorgio: La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo. — Nap: Morano 1965. 304 p; lire 3000.
Holl, Karl, [u.] Adolf von Harnack: Briefwechsel. Hrsg. von Heinrich Karpp. — Tü: Mohr 1966. VIII, 95 S.; DM 9,80.
Mahlmann, Theodor: Eschatologie und Utopie im geschichtsphilosophischen Denken Paul **Tillichs**. — NZSystThRelph VII, 1965, 339—370.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Wirtz, Hans: Quo vadis ecclesia? Von Kaiser Konstantin zum 2. Vatikankonzil. — Gundernhausen üb. Darmstadt: Progress-Verl. Fladung (1966). 356 S.; DM 21,80.
Egaña, Antonio de, SJ: Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur. — Madr: Editorial Católica 1966. XXIII, 1126 p., 32 pl. = Biblioteca de autores cristianos CCLVI; pes 175,—.
Stockmeier, Peter: Die alte Kirche — Leitbild der Erneuerung. — ThQu CXLVI, 1966, 385—408.
Parpert, Friedrich: Der monastische Gedanke. — Mchn, Bas: Reinhardt 1966. 142 S.; Lw. DM 13,—.
Adami, F. E.: Precisazoni in tema di consenso matrimoniale nel pensiero patristico. — DirEccl LXXVI, 1965, 206—241.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Verbraken, Patrick: Naissance et essor de l'Église. Les premiers siècles chrétiens. — P: Éd. du Cerf 1966. 222 p. = L'Église aux cent visages XXIV; F 12,—.
Sournia, J. Ch. - M. Sournia: L'Orient des premiers chrétiens. Histoire et archéologie de la Syrie byzantine. — P: Fayard 1966. 191 p. et fig.; F 16,50.
Alföldi, Andreas: Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn [mit 16 Tafeln]. — JbAntChr VIII/IX, 1965/1966, 53—87.
Dulière, W. L.: Un problème à resoudre. L'acceptation du sang eucharistique par les premiers chrétiens juifs. — StudTheol XX, 1966, 62—93.
Speyer, Wolfgang: Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum. — JbAntChr VIII/IX, 1965/1966, 88—125.
Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt u. hrsg. von Joseph Reuss. — B: Akademie-Verl. 1966. XXXV, 494 S. = TU LXXXIX; DM 86,50.
Chitty, D. J.: Towards an edition of the Erotapocrises of Varsanuphius and John. — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 46—51; ib. p. 52—59: Cummings, J. T.: Towards a critical edition of the Carmen de vita sua of St. Gregory Nazianzen; p. 60—64: Greenslade, S. L.: The printer's copy for the Eton Chrysostom, 1610—13; p. 65—70: Guillaumin, Marie Louise: A la recherche des manuscrits d'Irénée; p. 102—105: Treu, K.: Fragmente von vier Handschriften der Basilius-Homilien in Moskau ⟨Lenin-Bibliothek Gr. 166, 7.19.20.26.⟩; p. 106—114: Winkelmann, F.: Die handschriftliche Überlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri ⟨BHG 1279⟩.
Keresztes, P.: **Tertullian**'s Apologeticus. A historical and literary study. — Latomus XXV, 1966, 124—133.
Memoli, A. F.: Influssi della scuola asiana e della tradizione biblica sulla «parisosis» nelle prose di Tertulliano. — Aevum XL, 1966, 1—34.
Fredouille, Jean-Claude: Aduersus Marcionem I, 29. Deux états de la rédaction du traité. — RevÉtAug XIII, 1967, 1—13.
Winden, J. C. M. van: Notes on **Origen**, Contra Celsum. — VigChr XX, 1966, 201—213.
Baker, Aelred: Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa. — VigChr XX, 1966, 227—234.
Weber, Anton: Die Taufe Jesu im Jordan als Anfang nach **Eusebius** von **Cäsarea**. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 20—29.
Dassmann, Ernst: Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei **Hippolyt, Origenes** und **Ambrosius** von **Mailand**. — RömQu LXI, 1966, 121—144.
Dittburner, Jerome M., OFM: A theology of temporal realities: explanation of St. **Jerome**. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1966. XXIV, 119 p; lire 2000.
Picard, G. Ch.: La Carthage de S. **Augustin**. — P: Fayard 1965. 222 p. et fig.; F 16,50.
Keyes, G. L.: Christian faith and the interpretation of history: a study of St. Augustine's philosophy of history. — Lincoln: Univ. Pr. 1966. XI, 206 p.; $ 5,95.
Cordovani, Rinaldo, OFMCap: Il „De Catechizandis rudibus" di S. Agostino. Questioni di contenuto e di stile. — Augustinianum VI, 1966, 489—527.
Lof, L. J. van der: Les interlocuteurs d'Augustin dans le De diuinatione daemonum. — RevÉtAug XIII, 1967, 25—30.
Simonetti, Manlio: S. Agostino e gli Ariani. — RevÉtAug XIII, 1967, 55—84.
O'Meara, J. J.: Toynbee and St. Augustine. — The classical tradition. Literary and historical studies in honour of Harry Caplan, Ithaca, NY 1966, 501—514.
Bussini, François: L'intervention de l'assemblée des fidèles au moment de la réconciliation des pénitents, d'après les trois «postulationes» d'un archidiacre romain du Ve—VIe siècle. — RScRel XLI, 1967, 29—38.
Rist, John M.: A note on eros and agape in **Pseudo-Dionysius**. — VigChr XX, 1966, 235—243.
Tamburrino, Pius - Giorgio Maggiore: Koinonia. Die Beziehung «Monasterium» — «Kirche» im frühen pachomianischen Mönchtum. — ErbAuftr XLIII, 1967, 5—21.

4. Mittelalter und Neuzeit

Ostravsky, Miroslav: Beiträge zur Kirchengeschichte im Patriarchate **Aquileia**. — Klagenfurt: Geschichtsverein für Kärnten 1965. 74 S. = Kärntner Museumsschriften XXX; ÖS 96,—.
Backmund, Norbert: Die **Chorherrenorden** und ihre Stifte in **Bayern**. Augustinerchorherren, Prämonstratenser, Chorherren vom Hl. Geist, Antoniter. Mit einem Beitrag von A[dalbert] Mischlewski. — Passau: Neue Pr. Verlagsgesellschaft 1966. 242 S.; DM 9,80.
Kötting, Bernhard - Almut Marxkors: Morgenländische Heilige im Dom zu **Münster**. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr 1966, 249—274.
Gottschalk, Joseph: Die Bedeutung der **Zisterzienser** für die Ostsiedlung, besonders in **Schlesien**. Ein Literaturbericht. — Zeitschrift für Ostforschung XV, 1966, 67—106.
Prinz, Joseph: Prebenda regis. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr 1966, 511—545.
Oberman, Heiko Augustinus: Forerunners of the reformation. — NY: Holt, Rinhart & Winston 1966. 326 p.; $ 5,95.

5. Mittelalter

Carlen, Louis: Stadt und Kirche im Mittelalter. — ZSchweizKG LX, 1966, 331—341.
Penco, Gregorio: Monasterium-Carcer. — StudMonast VIII, 1966, 133—143.
Noth, Albrecht: Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der **Kreuzzüge**. — Bonn: Röhrscheid 1966. 160 S. = Bonner historische Forschung XXVIII.
Leccisotti, Tommaso: Documenti per la storia del monastero di S. Benedetto in **Norcia**. — Analecta monastica ... Serie VII = Studia Anselmiana LIV, R 1965, 175—231.
Kropat, Wolf-Arno: Reich, Adel und Kirche in der **Wetterau** von der Karolinger- bis zur Stauferzeit. — (Friedberg ⟨Hessen⟩: Bindernagel 1965.) 239 S. = Wetterauer Geschichtsblätter XIII; DM 21,—.
Kottje, Raymund: **Karl** der **Große** und der Alte Bund. — TrThZ LXXVI, 1967, 15—31.
Zimmermann, H.: Abt **Leo** an König Hugo **Capet**. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des X. Jahrhunderts. — Festschrift Karl Pivec, Innsbr 1966, 327—343.
Freytag, Erwin: Zur Taufe König Harald **Blauzahns** im Jahre **966**. Die Mission in Nordelbingen unter den Ottonen. — SchrVSchlHolstKG II. Reihe XXII, 1966, 52—59.
Richard, J.: Le royaume de **Chypre** et le Grand schisme. A propos d'un document récemment découvert. — Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1965, 498—507 et 2 fig.
Colker, M. L.: The trial of **Gilbert** of **Poitiers**, **1148**: A previously unknown record. — MedStud XXVII, 1965, 152—183.
Murray, Alexander: Pope **Gregory VII** and his letters. — Trad XXII, 1966, 149—202.
Ryan, J. Joseph: **Bernold** of **Constance** and an anonymous libellus de lite: „De Romani Pontificis potestate universas ecclesias ordinandi". — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 9—24.
Harvey, B. F.: Documents illustrating the rule of **Walter** de **Wenlok**, abbot of Westminster, 1283—1307. — Lo: Royal hist. Soc. 1965. 285 p.
Léotaud, A.: A Benedictine pope: **Urban V**, 1310—1370. — The Downside review LXXXIII, 1965, 351—369.
Girgensohn, D. und N. Kamp: Urkunden und Inquisitionen des XII. und XIII. Jahrhunderts aus Patti. — QFIAB XLV, 1965, 1—240.
John, James J.: The canons of **Prémontré** at the mediaeval university of **Vienna**. — AnalPraem XLII, 1966, 48—85.
Boese, H.: Die Konstantinische Schenkung in den Verhandlungen des Florentiner Konzils. — DtArch XXI, 1965, 576—592.
Litzenburger, Ludwig: Die Päpste und die Speyerer Bistumsbesetzung während der ersten Hälfte des avignonesischen Exils. — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb/Br-Mchn 1965, 596—606.
Dujčev, J.: Démétrius Cantacuzène, écrivain byzantino-slave du XVe siècle. — RHistEccl LXI, 1966, 811—819.

6. Gesamte Neuzeit

Helmert, Friedrich: Die Kleriker der **Domkammer**, älteste Singgemeinschaft **Münsters**. — Westfalen XLIV, 1966, 302—324.

Wilson, J. F.: Church and State in American history. ⟨Studies in history and politics⟩. — Lo: Harrap 1966. 252 p.; sh 16.

Neher-Bernheim, Renée: Histoire **juive** de la **Renaissance** à nos jours. Préface de Jules Isaac. Tome I: XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Tome II: Le XIX^{e} siècle ⟨1815—1904⟩. — P: Ed. Durlacher (1963—1965). 303 p.; 426 p.; F 47,—.

Schaback, Friedrich Wilhelm: Das evangelische Pfarramt in seinen Beziehungen und theologischen Hintergründen, beispielhaft dargestellt an der landeskirchlichen Gesetzgebung von Hessen und Nassau aus der Zeit der Reformation bis zum Jahre 1918. — JHessKGV XVIII, 1966, 1—250.

Hudak, Adalbert: Weg und Ende der deutschen evangelischen Kirche in der **Slowakei**. — Zeitschrift für Ostforschung XIV, 1965, 27—38.

Tilgner, Wolfgang: Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des **Kirchenkampfes**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 268 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XVI; DM 24,—.

Marianus a Sobienie, OFMCap: Conventus Capuccinorum in oppido Lomza. — CollFranc XXXV, 1965, 109—135.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dickens, A. G.: Reformation and society in XVIth century Europe. — Lo: Thames and Hudson 1966. 216 p. and 135 fig. 4° = Library of European civilizations series; sh 18,—.

Stupperich, Robert: Das Bekenntnis der Reformation. — Gladbeck/Westf.: Schriftenmissions-Verl. (1966). 112 S. = Kirchengeschichtliche Quellenhefte XVI; DM 5,80.

Wandlungen des Lutherbildes [Luther-Bildes]. (Referate d. Tagung d. Kath. Akademie in Bayern am 8. u. 9. Mai 1965). — Wü: Echter-Verl. [1966]. 190 S. = StudBerKABay XXXVI; DM 8,80.

Bornkamm, Heinrich: Thesen und Thesenanschlag Luthers. Zur Frage des 13. Oktober 1517. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 179—218.

Pesch, Otto H.: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu. — CathMstr XX, 1966, 216—243. 264—280.

Loewenich, Walther von: Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhundert. — Wandlungen des Lutherbildes = StudBerKABay XXXVI, Wü (1966), 49—76.

Die Reformation im Ordensland **Preußen 1523/24**. Predigten, Traktate u. Kirchenordnungen. Eingel. u. hrsg. von Robert Stupperich. — (Ulm/Donau: Verl. Unser Weg 1966.) 130 S. = Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte VI; DM 18,—.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Evangelische Bewegung und Kirchenordnung. Studien u. Quellen zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt **Gengenbach**. — Karlsr: Evangelischer Presseverband f. Baden 1966. IX, 68 S. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche in Baden XXV; DM 9,60.

Engelbert, Heinrich: Das aerarium ecclesiasticum der reformierten Kirchen in Kleve, Mark, Jülich und Berg. Eine Übersicht über seine geschichtliche Entwicklung, seine Verwaltung, sowie seine Einnahmen und Ausgaben. — Düs: Presseverband d. Evangelischen Kirche im Rheinland 1966. X, 231 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXI; Lw DM 18,60.

Michaelis, Hans-Thorald: Die Grafschaft **Büdingen** im Felde der Auseinandersetzungen um die religiöse und politische Einheit des Reiches ⟨**1517—1555**⟩. — JHessKGV XVI, 1965, 1—243.

Steinmetz, M.: Johann **Calvin**. Mensch, Werk, Wirkung. — Weite Welt und breites Leben. Festschrift Karl Bulling, Lpz 1966, 251—264.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio: Pole y Paule IV. Una célebre apología inédita del Cardenal **Inglés** ⟨1557⟩. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 105—154.

Spann, Wim A., OSFS: **Franz** von **Sales** und **Plinius** der Ältere. — Jahrbuch für salesianische Studien 1966, 3—66.

Muralt, Leonhard von: Vierhundert Jahre Zweites **Helvetisches Bekenntnis**. — Zwingl XII, 1966, 377—390.

Droz, Eugénie: L'originale des Chrestienes méditations de Bèze ⟨1581⟩. — BullSocHistPrFr CXII, 1966, 236—249.

Rück, Peter: Die Durchführung des «Großen Gebets» in den Jahren 1587—1588. — ZSchweizKG LX, 1966, 342—355.

Rott, Jean: Le sort des papiers et de la bibliothèque de **Bucer** en Angleterre. — RevHistPhilRel XLVI, 1966, 346—367.

Rück, P.: Die letzten Versuche **Sebastians** von **Montfaucon** ⟨**1517—1560**⟩ zur Wiederherstellung der bischöflichen Verwaltung in den katholischen Teilen der Diözese **Lausanne**. — SchweizZG XVI, 1966, 1—19.

Grün, Hugo: Zur Geschichte des evangelischen Pfarrstandes in **Nassau** während des Reformationsjahrhunderts. — JHessKGV XVII, 1966, 251—280.

Preto, Paolo: Il vescovo Gerolamo Vielmi e gli inizi della riforma tridentina a Padova. — RStChIt XX, 1966, 18—33.

Bücking, Jürgen: Der Kampf um die Festigung des Katholizismus in **Tirol** um **1600**. ⟨Nach Hippolytus Guarinonius'» Grewel der Verwüstung Menschlichen Geschlechts, Ingolstadt, 1610⟩. — ThQu CXLVI, 1966, 439—472.

Pollard, A. F.: Thomas Cranmer and the English reformation. — Lo: Cass 1966. XV, 399 p. et 21 fig.; sh 75.

Mous, A. Th.: Geschiedenis van het voormalig Kapittel van de Kathedrale kerk van Sint-Bavo te Haarlem. 1561—1616. — ArchGKKNederl IV, 1962, 75—184. 295—336; VI, 1964, 257—290; VIII, 1966, 257—286.

Christophers, R. A.: George **Abbot**, archbishop of Canterbury, **1562—1633**. A bibliography. — Charlottesville (Virg.): The Univ. Pr. of Virginia 1966. XXIV, 212 p.; $ 6,—.

Montgomery, John Warwick: L'astrologie et l'alchemie luthériennes à l'époque de la réforme. — RevHistPhilRel XLVI, 1966, 323—345.

Kohl, Wilhelm: Bernhard von **Mallinckrodt**, Domdechant zu Münster ⟨1591—1664⟩. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr 1966, 547—566.

Urkundenbuch zur rheinischen Kirchengeschichte. Bd II: Generalsynodalbuch. Die Akten der Generalsynoden von **Jülich, Kleve, Berg** u. **Mark** 1610—1793. T. I: Die Akten der Generalsynoden von 1610—1755. Abt. 1: **1610—1698**. Bearb. von Albert Rosenkranz. — Düs: Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1966. 280 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XX; DM 16,80.

Strnad, Alfred A.: Giacomo Grimaldis Bericht über die Öffnung des Grabes Papst Bonifaz' VIII. ⟨1605⟩. — RömQu LXI, 1966, 145—202.

8. Neuere Zeit

Bierbaum, Max: Niels **Stensen**, Weihbischof von Münster ⟨1680—1683⟩ und seine Beziehungen zum Paulus-Dom. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr 1966, 455—469.

O'Neill, James E.: The British quarterlies and the religious question, 1802—1829. — CathHistR LII, 1966, 350—371.

Reinermann, Alan: The return of the **Jesuits** to the Austrian empire and the decline of **Josephinism**, 1820—1822. — CathHistR LII, 1966, 372—390.

Reinhardt, Rudolf: Die Beziehungen von Hochstift und Diözese **Konstanz** zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archival. Erforschung des Problems Kirche und Staat. — Wiesb: Steiner 1966. XXXI, 354 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit II; DM 53,— [Habil.-Schrift, Tübingen. Teildruck].

Sweeney, David Francis, OFM: The life of John Lancaster **Spalding**, first bishop of Peoria, 1840—1916. — NY: Herder and Herder 1966. 384 p.; $ 7,50.

Kupisch, Karl: Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1966). S. 49—176 = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, R ⟨T. 2⟩; DM 13,80.

Hennesey, James: Amerikanische Teilnahme am Ersten und am Zweiten Vatikanischen Konzil: eine vergleichende Untersuchung. — Concilium II, 1966, 542—548.

Rosa, G. de: Storia del movimento cattolico in Italia. T. I: Dalla restaurazione all'età giolittiana. T. II: Il Partito popolare italiano. — Bari: Laterza 1966. 662 p.; 588 p.; lire 7000; lire 6000.

Mayer, Heinrich Alois: Auf immerwährende Zeit. Die Vereinigung des Stiftes **Neukloster** in Wiener Neustadt mit dem Stifte **Heiligenkreuz** im Jahre **1881**. — Heiligenkreuz, Wien: Heiligenkreuzer Verl. 1966. 152 S.; ÖS 112,—.

Hegel, Eduard: Theologieprofessoren als Mitglieder des münsterischen Domkapitels. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Mstr 1966, 567—577.

Hilpisch, Stephan, OSB: Der Fall **Schorlemer** in Fulda **1886**. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Fu 1966, 43—50.

Koenig, Duane: Francesco **Modon**: colporteur and evangelist at Rome, 1870. — ChH XXXV, 1966, 438—445.

Greene, Victor R.: For god and country: the origins of slavic catholic self-consciousness in America. — ChH XXXV, 1966, 446—460.

Trueblood, D. Elton: The people called **Quakers**. — NY: Harper & Row 1966. XI, 298 p.; $ 4,95.

Burns, R. I.: The Jesuits and the Indian wars of the Northwest. — New Haven: Yale Univ. Pr. 1966. XVI, 512 p., 37 pl. and 9 cartes = Yale Western Americana series XI; $ 10,—.

9. Neueste Zeit

Müller-Büchi, Emil Fr. Jos.: **Segesser** nach dem I. Vatikanischen Konzil. — ZSchweizKG LX, 1966, 76—102. 275—304. 368—398.

Ward, J. E.: **Leo XIII**, «the diplomat pope». — RPol XXVIII, 1966, 47—61.

Panichi, V.: La Civiltà cattolica e la politica ecclesiastica italiana durante il pontificato di Leone XIII. — Assise: Porziuncola 1965. 61 p.

O'Brien, David: **American** Catholics and organized labor in the **1930**'s. — CathHistR LII, 1966, 323—349.

Müller, Hans: Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930—1935. Mit e. Einleitung von Kurt Sontheimer. — (Mchn:) Nymphenburger Verlagshandlung [1966]. XXV, 432 S.; DM 15,—.

Aretin, K. O. von: Prälat **Kaas**, Franz von Papen und das Reichskonkordat von 1933. — Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte XIV, 1966, 252—279.

Dipper, Theodor: Die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1933—1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 294 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XVII; DM 26,—.

Streisand, J.: Die deutschen evangelischen Kirchen und die faschistische Diktatur. — Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XIV, 1966, 568—587.

Jung, Hans-Gernot: Befreiende Herrschaft. Die politische Verkündigung der Herrschaft Christi. — Mchn: Kaiser 1965. 191 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XL; DM 16,50.

Castiglione, L.: **Pio XII** e il nazismo. — To: Borla 1966. 336 p.

Pius ⟨XII. Papa⟩: Die Briefe an die deutschen Bischöfe 1939—1944. Hrsg. von Burkhart Schneider in Zusammenarb. mit Pierre Blet u. Angelo Martini. — Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1966). XLVI, 381 S. 4° = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern A, IV; Lw. DM 48,—.

Calliess, Rolf-Peter: Kirche und Demokratie. — Mchn: Kaiser 1966. 41 S. = ThExist CXXXIII; DM 3,60.

Dehler, D.: Church and State. The problem of inter-faith adoption in Ontario. — RUnivOttawa XXXVI, 1966, 66—85. 317—346.

Purdy, W. A.: The church on the move. The characters and policies of Pius XII and Johannes XXIII. — Lo: Hollis and Carter 1966. 352 p.

Schmitz van Vorst, Josef: Kirche gestern, Kirche morgen. Aufzeichnungen, 1962 bis 1966. Mit e. Geleitw. von Franz König. — Stu: Kepplerhaus (1966). 300 S., 4 Bl. Abb.; Lw. DM 18,80.

Kerdreux, M. de: Le pape de la bonté, Jean XXIII. — Mulhouse: Éd. Salvator 1966. 384 p. et 8 pl.; F 16,95.

Zananiri, G.: **Paul VI** et les temps présents. — P: Spes 1966. 388 p.

Murray, John Courtney, SJ: The issue of Church and state at Vatican Council II. — ThStudies XXVII, 1966, 580—606.

Falconi, Carlo: Vu et entendu au concile. — Monaco: Éd. du Rocher 1965. 349 p.

Linnerz, Heinz: Das Konzil hat gesprochen. Themen, Texte, Tendenzen. — Kev: Butzon u. Bercker (1966). 290 S.; DM 13,80.

Galli, Mario von [u.] Bernhard Moosbrugger: Das Konzil und seine Folgen. — Lu u. Frkf/M: Bucher (1966). 300 S. mit Abb.

Schlink, Edmund: Nach dem Konzil. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1966). 252 S.; Lw. DM 7,80.

Lombardi, [Riccardo]: Konzilsväter, was nun? (Per un postconsilio efficace, dt) Vorträge f. Konzilsväter. (Berecht. Übers. aus d. Italien. von Franz Schmal.) — Meitingen-Freising: Kyrios-Verl. (1966). 136 S.

Schöllgen, Werner: Die Paradoxie des Konzils. Über die Möglichkeit christlicher Kulturgestaltung. — Hchl LIX, 1967, 201—218.

Linnerz, Heinz: Katholikentag 1966. — Documents XXI, 1966, 22—34.

Scholz, Franz: Um des Evangeliums willen. Die Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ihr Hintergrund, ihre Beweggründe, ihre Folgen. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Fu 1966, 187—215.

Evangelische Kirche in Deutschland: Die Denkschriften der EKD. Texte u. Kommentar von Karl-Alfred Odin. — (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. d. Erziehungsvereins (1966). 239 S.; DM 14,80.

VI. Christliche Philosophie

Landmann, Michael: Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch. — (Mchn:) Nymphenburger Verlagshandlung (1966). 351 S. = Sammlung Dialog VIII; DM 17,80.

Galeazzi, Umberto: Dio e mondo in Giovanni **Scoto Eriugena**. — RFilNeoscol LVIII, 1966, 629—652.

Thomas, Rudolf: Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter **Abaelard** im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum. — Bo: Röhrscheid 1966. 236 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte N. F. VI; DM 29,50.

Steenberghen, Fernand van: La philosophie au **XIII**e siècle. — Louvain: Publ. Universitaires; P: Béatrice-Nauwelaerts 1966. 594 p. = Philosophes médiévaux IX; bfr 400.

Schmidt, Robert W., SJ: The domain of logic according to Saint **Thomas Aquinas**. — The Hague: Nijhoff 1966. XVIII, 352 p.; hfl 42,—.

Engelhardt, Paulus, OP: Der Mensch und seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin. — Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1966), 352—374.

Biser, Eugen: **Nikolaus** von **Kues** als Denker der unendlichen Einheit. — ThQu CXLVI, 1966, 305—328.

Hoeres, Walter: Wille und Person bei **Scotus**. — WissWeish XXIX, 1966, 188—210.

(Ockham, Gulielmus) Gulielmi Ockham Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus. Edidit Ernest A. Moody. — St. Bonaventure, NY: The Franciscan institute St. Bonaventure Univ. 1965. XIX, 147 p. = Franciscan Institute publications; $ 5,—.

Gounelle, André: L'entretien de **Pascal** avec M. de Sacy. Étude et commentaire. — P: Pr. Univ. de France 1966. VIII, 150 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LX; F 12,—.

Narciso, Enrico Ignazio, OP: La Summa philosophica di Salvatore **Roselli** e la rinascita del tomismo. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1966. 235 p. = Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo II.

Babolin, Albino: Essere e alterità in Martin **Buber**. — Padova: Gregoriana (1965). 278 p. = Collana di Studi filosofici X; lire 2500.

Miceli, Vincent P., SJ: Ascent to being: Gabriel **Marcel**'s philosophy of communion. — NY: Desclée 1966. 218 p.; $ 4,50.

Sikora, Joseph J., SJ: The christian intellect and the mystery of being. Reflections of a **Maritain** Thomist. — The Hague: Nijhoff 1966. 190 p.

Delanglade, Jean, SJ: Das Problem Gott (Le problème de Dieu, dt.) — Sa: Müller (1966). 201 S.; DM 12,90.

Leist, Fritz: Nicht der Gott der Philosophen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 220 S.; DM 24,80.

Langevin, Gilles, SJ: „Capax Dei". La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1966. 138 p. = Studia XX; bfr 135,—.

Mynarek, Hubertus: Der **Mensch**, Sinnziel der Entwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter bes. Berücks. von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1967. XXXI, 499 S.; DM 49,—.

Il problema dell'**ateismo** [par] L. Bagolini [e. a.] — (Brescia:) Morcelliana (1966). 305 p. = Centro di Studi filosofici di Gallarate.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

O'Collins, G. G., SJ: **Revelation** as history. — The Heythrop Journal VII, 1966, 394—406.

Latourelle, René, SJ: L'économie des signes de la révélation. — ScEccl XIX, 1967, 7—31.

Iturrioz, Daniel, SJ: Revelaciones privadas. — Madr: Ed. Fax 1966. 208 p.; pes 120,—.

Biser, Eugen: Glaube als Verstehen. Zur dialogischen Struktur des **Glaubensaktes**. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 504—519.

Scheffczyk, Leo: Die Einheit des **Dogmas** und die Vielfalt der Denkformen. — MüThZ XVII, 1966, 228—242.

Hammans, Herbert: Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung. — Concilium III, 1967, 50—59.

Ratzinger, Joseph: Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verl. (1966). 46 S. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXIX; DM 5,10.

Lubac, Henri de, SJ: L'Écriture dans la Tradition. — P: Aubier-Montaigne (1966). 295 p.; F 18,—.

Kasper, Walter: Schrift, Tradition, Verkündigung. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 13—41.

Mühlen, Heribert: Der **Heilige Geist** als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir. (2., erw. Aufl.) — Mstr: Aschendorff (1967). XVII, 344 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXVI; DM 35,—.

Schillebeeckx, E., OP: De eucharistische wijze van **Christus**' werkelijke tegenwoordigheid. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 359—394; p. 394: Résumé: La modalité eucharistique de l'unique réelle du Christ.

O'Connor, Edward, CSC: The **Virgin Mary** in the perspective of salvation history. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 273—283.

Simonis, Walter: Erbsünde und Monogenismus. — CathMstr XX, 1966, 281—301.

Congar, Yves: Heilige **Kirche**. Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Sainte Eglise. Études et approaches ecclésiologiques, dt.) — Stu: Schwabenverl. (1966). 479 S.; DM 44,50.

Alfaro, Juan, SJ: Cristo, sacramento de Dios Padre: La Iglesia, sacramento de Cristo Glorificado. — Greg XLVIII, 1967, 5—27.

Willemse, J. J. C., OP: Een entree in de problematiek van de **onfeilbaarheid**. — Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1965/66, Hilv 1966, 133—157.

Lécuyer, Joseph, CSSP: Die Kollegialität der Bischöfe. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 42—64.

Sacraments in Scripture. A symposium. T. Worden [e. a.] Edited by T. Worden. — Lo, Dublin: Chapman 1966. 280 p.; sh 30/—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Watteville, J(ean François Noël) de: Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles. — Neuch: Delacheux & Niestlé (1966). XVI, 234 p. = Bibliothèque théologique; sfr 15,—.

Moingt, Joseph, SJ: Théologie trinitaire de **Tertullien**. I: Histoire, doctrine, méthods. II: Substantialité et individualité. III: Unité et processions. — (P:) Aubier (1966). 281 p.; p. 297—676; p. 685—1091. = Théologie LXVIII—LXX; F 108,—.

Dossetti, Giuseppe Luigi: Il simbolo di **Nicea** e di **Costantinopoli**. Edizione critica. — R [e. a.:] Herder 1967. 296 p. = Testi e ricerche di scienze religiose II.

Jaeger, Werner: **Gregor** von **Nyssa**'s Lehre vom Heiligen Geist. Aus dem Nachlaß hrsg. v. H. Dörries. — Leid: Brill 1966. X, 153 S.; hfl 24,—.

Bodin, Yvon: Saint **Jérôme** et l'Église. — P: Beauchesne (1966). 382 p. = Theologie historique VI; F 33,—.

Rondet, Henri, SJ: La prédestination **augustinienne**. Genèse d'une doctrine. — ScEccl XVIII, 1966, 229—251.

Gignoux, Philippe: Les doctrines eschatologiques de **Narsaï**. — L'Orient Syrien XI, 1966, 321—352. 461—488; XII, 1967, 23—54.

Maccarrone, Michele: **Innocenzo III** teologo dell'Eucaristia. — Div X, 1966, 362—412.

Rosa, Romano: La scienza acquisita di Gesú secondo la dottrina di S. **Tommaso** d'Aquino. — DThomPl LXIX ⟨LXXXVII⟩, 1966, 54—71.

García Lescún, Eliseo, OSA: La lógica en el mistero trinitario segun **Gregorio** de **Rimini**. — Augustinianum VI, 1966, 528—546; ~ La teoría filosófica de la relación y sus consecuencias trinitarias en Gregorio de Rimini. — Augustiniana XVI, 1966, 54—88.

Schäfer, Rolf: Zur Prädestinationslehre beim jungen **Melanchthon**. — ZThK LXIII, 1966, 352—378.

Haendler, Klaus: Melanchthons Kirchenverständnis im Licht seiner Auslegungsgeschichte. — NZSystPhRelph VIII, 1966, 122—151.

Margerie, Bertrand de, SJ: Jésus, Pierre et les Douze suivant **Bellarmin**. — ScEccl XVIII, 1966, 371—393.

Schauer, Franz, OSFS: Die **salesianischen** Auffassungen von der Stellung des Menschen in der Heilsökonomie Gottes. — Jahrbuch für salesianische Studien 1966, 88—138.

Martinez, Salvator, OFMConv: Ecclesiologia Felicis Antonii **Guarnieri**, OFMConv ⟨c. 1640—1715⟩. — R: Ed. Miscellanea Franciscana 1966. XX, 175 p.

Vanneste, A.: Le décret du Concile de **Trente** sur le péché originel. Les trois premiers canons. — NRTh, A. XCVII = T. LXXXVII 1965, 688—726; A. XCVIII = T. LXXXVIII, 1966, 581—602.

Faricy, Robert L., SJ: **Teilhard** de **Chardin**'s theology of redemption. — ThStudies XXVII, 1966, 553—579.

Sperna Weiland, J.: De locus De deo bij Paul **Tillich**. — Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1965/66, Hilv 1966, 7—22; ib. p. 23—29: Schoonenberg, P., SJ. Coreferaat.

Antón, Angelus, SJ: De ratione discriminis in theologica qualificatione constitutionis „Lumen gentium". — PerMorCanLit LV, 1966, 549—593.

Salaverri, Joaquín, SJ: La constitución „De ecclesia" y su valoración en el **Vaticano II**. — EstEcl XLI, 1966, 275—302.

Subilia, Vittorio: L'ecclésiologie du deuxième Concile du Vatican. — Revue réformée LXV, 1966, 3—30.

Skydsgaard, Kristen Ejner: Schrift und Tradition. Eine vorläufige Untersuchung zur Entstehung u. Aussage des Dokumentes constitutio dogmatica de divine revelatione „Dei verbum". — Wir sind gefragt... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter, Gü (1966), 31—61.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Le Guillou, M(arie)-J(oseph), OP: Auf dem Weg zu einer volleren Katholizität. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 159—188.

Schütte, Heinz: **Protestantismus.** Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart u. eine kurze katholische Besinnung. — Essen-Werden: Fredebeul & Koenen (1966). 573 S.; DM 29,80.

Brill, Earl H.: The creative edge of American protestantism. — NY: Seabury Pr. 1966. VII, 248 p.; $ 5,95.

Leenhardt, Franz J.: Gotteswort und Gottesgegenwart (La parole et le buisson de feu, dt.) Protestantismus und Katholizismus als Erben der abrahamischen und der mosaischen Glaubenshaltung. — Bas: Reinhardt (1967). 176 S. = Begegnung XIV; DM 12,80.

Evdokimov, P(aul): Welches sind die Hauptanliegen der **Orthodoxen** Kirche gegenüber der katholischen Kirche? — Concilium II, 1966, 263—268.

Psilopoulos, Emmanuel: Le mouvement „Zoï" dans l'Église orthodoxe de Grèce. — RScRel XL, 1966, 258—289.

Schlink, Edmund: Hermeneutik-Denkformen-Verstehen. — Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. Bd I, Stu-B, Olten-Frb/B (1966), 14—22; ebd. S. 23—34: Hasenhüttl, Gotthold: Voraussetzungen für die Überwindung überholter Kontroversen.

Cren, Pierre - Réginald, OP: La rencontre des religions. — Lumière et Vie, T. XV = N° LXXX, 1966, 75—104.

Kühn, Ulrich: Christentum außerhalb der Kirche? Zum interkonfessionellen Gespräch über das Verständnis der Welt. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 275—305.

Delfs, Hermann: **Ökumenische** Literaturkunde. Hrsg. v. F. Siegmund-Schultze. — Soest: Westfälische Verl.-Buchhandl. Mocker & Jahn 1966. XI, 580 S. = Schriften des ökumenischen Archivs Soest III = Soester wissenschaftliche Beiträge XXIX; DM 60,—.

Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. Hrsg. v. Klaus von Bismarck u. Walter Dirks. Unter Mitw. v. Ingo Hermann. Bd I. — Stu, B: Kreuz-Verl.; Olten, Frb/B: Walter (1966). 234 S.; DM 16,80.

Schering, Ernst: **Leibniz** und die Versöhnung der Konfessionen. — Stu: Calwer Verl. (1966). 64 S. = Arbeiten zur Theologie I, 28; DM 6,80.

Bourne, Vincent: La queste de vérité d'Irénée **Winnaert**. Modernisme, oecuménisme, orthodoxie. — Genève: Labor et Fides 1966. 341 p., 2 pl. 4°; sfr 36,—.

Capps, Walter H.: **Harnack** and ecumenical discussion. — Journal of ecumenical studies III, 1966, 486—502.

Villain, Maurice: **Vatican II** et le dialogue oecuménique. — (P:) Casterman 1966. 236 p. = Église vivante; F 16,50.

Moeller, Charles: La déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes et le décret sur l'oecuménisme. — Lumen Vitae XXI, 1966, 424—446.

Nissiotis, Nikos A.: Orthodox reflections on the decree on ecumenism. — Journal of ecumenical studies III, 1966, 329—342.

Hamer, Jérôme, OP: L'oecuménisme dans le Conseil oecuménique des Églises. — Istina X/XI, 1965/66, 298—308.

Visser't Hooft, Willem Adolf: Der ökumenische Rat der Kirchen. Rückblick und Ausblick. — Integritas. Geistige Wandlungen und menschliche Wirklichkeit, Tü (1966), 559—569.

Wendland, Heinz-Dietrich: Möglichkeiten und Grenzen der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen. — Wissenschaft-Ethos-Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 353—366; [s. a.:] OekRu XV, 1966, 309—320.

Ehrlich, Rudolf J.: Rome — opponent or partner? — Phil: Westminster 1965. 287 p.; $ 5,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Communio sanctorum, Kirche und Konzil. Ansätze für eine evangelische Sicht des ekklesiologisch-ökumenischen Problems. — Oecumenica 1966, 149—177.

VIII. Moraltheologie

Dey, Joseph: **Paulus** als Erzieher zum christlichen Wertbewußtsein. — Denkender Glaube. Philosophische u. theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung, Ffm (1966), 193—227.

Vandenbroucke, F., OSB: Pour l'histoire de la théologie morale. La morale monastique du **XI**e au **XVI**e siècle. — Louv: Nauwelaerts; Lille: Giard 1966. 209 p. = Analecta mediaevalia Namurcensia XX.

Stoeckle, Bernhard: Amor carnis — abusus amoris. Das Verständnis von der Konkupiszenz bei **Bernhard** von **Clairvaux** und **Allred** von **Rieval**. — Analecta monastica... Série VII = Studia Anselmiana LIV, R 1965, 147—174.

Meier, Anton Meinrad: Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffes. Eine moralgeschichtliche Studie unter bes. Berücksichtigung der Lehre des heiligen **Thomas** von **Aquin**. — Rgb: Pustet 1966. 405 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XIV; DM 45,—.

Gestori, Gervaso: La legge naturale secondaria in Giovanni **Duns Scoto**. — ScuCatt XCIV, 1966, 402—423.

Favara, F., OFM: De iure naturali in doctrina **Pii** Papae **XII**. — R: Desclée 1966. XXVIII, 166 p.; lire 2000.

Dijk, Joseph van, OP: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl **Barths**. — Mchn: Manz (1966). 286 S. = Reflexion IV; DM 16,80.

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology. — ThStudies XXVI, 1966, 607—654.

Lehmann, Paul L[ouis]: Ethik als Antwort (Ethics in a christian context, dt.) Methodik einer Koinonia-Ethik. — Mchn: Kaiser 1966. 385 S.

Ziegler, Josef Georg: Erlösende Gottbewegung. Zur Grundlegung christlicher Sittlichkeit. — TrThZ LXXV, 1966, 321—341.

Schüller, Bruno: Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 196 S. = Patmos-Paperback.

Hauser, Richard: Der erhöhte Anspruch des **Gewissens**. — StdZ, Bd. CLXXVIII = Jg. XCI, 1966, 321—332.

Hollenbach, Johannes M.: Die psychologischen Bedingungen der Gewissensbildung. — Handbuch der Elternbildung. Bd. I, Eins, Zü, Köln (1966), 409—426; S. 427—451: Sustar, Alois: Gewissensbildung.

Weber, Leonhardt M. - Josef Duss-von Werdt: Gewissensfreiheit. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 84 S. = Probleme der praktischen Theologie II; DM 8,—.

Hünermann, Josef: Hoffnung worauf? Eine notwendige Besinnung auf die Theologie der **Hoffnung**. — Lebendiges Zeugnis H. 2/4, 1966, 67—91.

Bayne, David Cowan, SJ: Conscience, obligation, and the law: The moral binding power of the civil law. — Chic: Loyola Univ. Pr. 1966. XIV, 287 p.; $ 8,—.

Rief, Josef: **Sonntag** und knechtliche **Arbeit**. — ThpQ CXIII, 1965, 338—347.

Cuyás, Manuel, SJ: La castidad conyugal. Aspectos implícitos en la definición. — EstEcl XLI, 1966, 199—218.

Navarro, Santiago, CMF: El **matrimonio** y la familia en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporaneo. — Claretianum VI, 1966, 167—220.

Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bamberg. Hrsg. und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 150 S.; DM 10,80; [enth. u. a.:] S. 15—60: Kaufmann, Franz Xaver: Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht; S. 61—85: Melsen, A. G. M. van: Natur und Moral; S. 87—120: Arntz, Jos. Th. C.: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus; S. 121—150: Böckle, Franz: Rückblick und Ausblick.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Kölmel, Wilhelm: „A deo sed per homines". Zur Begründung der **Staatsgewalt** im Ordnungsverständnis des **Mittelalters**. — FranzStud XLVIII, 1966, 308—335.

Pinto de Oliveira, C.-J.: Le premier document pontifical sur la **presse**. La Constitution „Inter multiplices" d'**Innocent VIII**. — RScPhilTheol L, 1966, 628—643.

Walzer, Michael: The revolution of the Saints. A study in the origins of radical politics. — Lo: Weidenfeld and Nicolson (1966). XII, 332 p.

Krausen, Edgar: Die Sozialstruktur der alten bayerischen **Benediktinerinnenklöster** im **XVII.** und **XVIII.** Jahrhundert. — StudMittBenO LXXVI, 1965, Mchn 1966, 135—157.

Suttor, T. L.: Hierarchy and democracy in **Australia, 1788—1870**. The formation of Australian catholicism. — Melbourne: Melbourne Univ. Pr.; Lo, NY: Cambridge Univ. Pr. 1965. XI, 344 p.; sh 65/—.

Baan, M. A., OFM: De **nederlandse minderbroedersprovincie** sinds **1853**. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering. — Assen: Van Gorcum 1965. 556 blz. = Sociaal Kompas IX; hfl 38,50.

Bauer, Günther: Kirchliche **Rundfunkarbeit 1924—1939**. — Ffm: Knecht (1966). 136 S. = Beiträge zur Geschichte des deutschen Rundfunks II.

Ramsey, Paul: The Vatican Council on modern war. — ThStudies XXVII, 1966, 179—203.

Means, Richard L.: Protestantism and American sociology: Problems of analysis. — Sociological Analysis XXVII, 1966, 128—137.

Schiefer, Albert: Grundfragen der **Sozialordnung**. — (Hann:) Verl. für Literatur und Zeitgeschehen (1966). 160 S. = Hefte zum Wirtschafts- und Sozialgeschehen I; DM 4,80.

Schwemmer, Oswald, SJ: Begründung und Struktur des **Rechts**. — ZkTh LXXXVIII, 1966, 435—444.

Wolf, Erik: Das Problem einer Rechtsanthropologie. — Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1966), 130—155.

Vorschläge des Katholischen Arbeitskreises für die Reform des **Unehelichenrechts**. Mit Erläuterungen von M. Grasnick. — Zeitschrift für das gesamte Familienrecht XIV, 1967, 1—10.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Wirtschaftswissenschaft in politischer Verantwortung. — StdZ, Bd. CLXXIX = Jg. XCII, 1967, 1—15.

Disputation zwischen Christen und Marxisten. Hrsg. v. Martin Stöhr. — Mchn: Kaiser 1966. 271 S.; DM 10,—.

Philippe de la Trinité, OCD: Dialogue avec le marxisme? „Ecclesiam suam" et Vatican II. Appendice sur Teilhard de Chardin. — P: Éd. du Cèdre 1966. 177 p.; F 18,—.

Decloux, S., SJ: L'athéisme de Marx. — NRTh, A. XCVIII = T. LXXXVIII, 1966, 476—502.

Kaiser, Edwin G., CPPS: Theology of **work**. — Westm. Md.: Newman 1966. XXI, 521 p.; $ 10,50.

Mitbestimmung? Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft. Hrsg. und eingeleitet von Goetz Briefs. — Stu: Seewald 1967. 237 S.; DM 12,80.

Mitarbeiten — Mitverantworten — Mitbestimmen. — Köln: Westdeutscher Verlag 1966. 292 S. = Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung VII; DM 15,60.

Maier, Hans: **Religionsfreiheit**. Entwicklung und Problematik in den modernen Verfassungen. — WoWa XXII, 1967, 23—36.

Scherpner, Hans: Geschichte der **Jugendfürsorge**. Bearb. von Hanna Scherpner. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 190 S.; DM 15,80.

Hermans, Hubert: Der Streit um die **Konfessionsschule**. Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik. — StdZ, Bd. CLXXIX = Jg. XCII, 1967, 178—193.

Greinacher, Norbert: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge

in der Stadt. — Mz: Grünewald-Verl. (1966). 419 S., 3 Diagr. = Schriften zur Pastoralsoziologie VI; DM 24,—.

Becker, Karl-Heinz - Eduard Wörmann: Die kirchliche Sozialarbeit und die Ortsgemeinde. — Die Mitarbeit XVI, 1967, 17—28.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Volterra, Edoardo: **Giustiniano I** e le scuole di diritto. — Greg XLVIII, 1967, 77—99.

Acta **Alexandri** P. P. **IV** ⟨1254—1261⟩. E regestis Vaticanis aliisque fontibus collegerunt notisque adornarunt Theodosius T. Haluscynskyj, OSBM et Meletius M. Wojnar, OSBM. — (R:) Typis Pont. Univ. Gregorianae 1966. XXVIII, 162 p. = Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalium. Fontes. Ser. III, Vol. IV, T. 2.

Watt, J. A.: The theory of **papal monarchy** in the **thirteenth** century. The contribution of the canonists. — NY: Fordham Univ. Pr. 1966. VIII, 160 p.; $ 5,—.

(Petrus Paludanus) Petri de Palude: Tractatus de potestate papae. ⟨Toulouse, Bibl. de la Ville, 744.⟩ Primo editus cura P(rospero) T. Stella. — Zü: Pas-Verl. 1966. VIII, 291 p. = Textus et studia in historiam scholasticae II; lire 4000.

Lettmann, Reinhard: Die Diskussion über die **klandestinen Ehen** und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von **Trient**. Eine kanonistische Untersuchung. — Mstr: Aschendorff (1967). VII, 195 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXI; DM 32,—.

Hack, Hubert: Die authentische Rechtsauslegung unter Papst **Klemens XI.** und der kirchenrechtliche Status des Stifts **Fulda**. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Bischof von Fulda, Fulda 1966, 25—41.

Murray, John Courtney, SJ: The issue of church and state at **Vatican Council II**. — ThStudies XXVII, 1966, 580—606.

Bortolotti, Robertus, SJ: Librorum prohibitio iuxta notificationem S. Congr. pro doctrina fidei, die 14 iun. 1966. — PerMorCanLit LVI, 1967, 116—138.

Molumby, Lawrence E.: The christian minister is among us as one who serves. The teaching of the Constitution on the church and its implications for the reform of Canon Law. — The Iurist XXVI, 1966, 426—453.

May, Georg, Die **Kontinuität** im kanonischen Recht. — AkKR CXXXV, 1966, 52—92.

Müller, Friedrich: Schulgesetzgebung und Reichskonkordat. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 150 S.; DM 15,80.

Hellbling, Ernst C.: Religionsverbände und Staat. — OeAKR XVII, 1966, 141—165.

Reina, V. de: Forma canónica del matrimonio y autonomía sacramentali. — IusCan VI, 1966, 281—309.

Huizing, Peter, SJ: Some proposals for the formation of matrimonial law: Impediments, consent, form. — The Heythrop Journal VII, 1966, 161—182. 269—287.

Böckle, Franz: Das Problem der **Mischehe**. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 214—234.

Primetshofer, Bruno: Zur Instruktion „Matrimonii Sacramentum" über die Mischehen. Versuch eines Beitrags zum interkonfessionellen Gespräch. — ThpQu CXIV, 1966, 320—331.

May, Georg: Gültigmachung ungültiger Mischehen durch **sanatio** in **radice**. — TrThZ LXXVI, 1967, 32—54.

Schmitz, Heribert: Möglichkeit und Gestalt einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung. — AkKR CXXXV, 1966, 18—38.

Peperoni, Salvator, OFM: Lineamenta **iuris poenalis** canonici. — R: Pontificium Athenaeum Antonianum 1966. XXIV, 435 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XVII; lire 4000.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Haes, P. de: Le **sacerdoce** à la lumière de **Vatican II**. — CollMechl LI, 1966, 353—381.

Galot, Jean, SJ: Le sacerdoce dans la doctrine du Concile. — NRTh, A. XCVIII = T. LXXXVIII, 1966, 1044—1060.

Schröffer, Joseph: Riflessioni sul IV capitolo del Decreto „Optatam totius". — Seminarium, A. XVIII — N. S. A. VI, 1966, 675—708; ib. p. 339—356: Erläuterungen zu dem II. Kapitel „De seminariorum ordinatione".

Kuhlmann, Jürgen: Um ein neues Priesterbild. Überlegungen zum Selbstverständnis der Priesters in der weltlichen Gesellschaft. — GL XXXIX, 1966, 425—441.

Schreuder, Osmund: Der professionelle Charakter des geistlichen Amtes. — SeelsWien XXXVI, 1966, 320—335.

Sala Balust, Luis - Francisco Martín Hernández: La formación sacerdotal en la Iglesia. — Barc: Flors 1966. XVI, 250 p.

L'équipe sacerdotale [par] une équipe de Fils de la Charité. — P: Fleurus (1966). 211 p. = Coll. „Recherches pastorales". Série: „Interrogations et orientations" XIX; F 11,50.

Piccard, Paul - Ernst Emrich: Priesterbildung in der Diskussion. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 144 S. = Probleme der praktischen Theologie III; DM 10,80.

Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht. Hrsg. von Wilhelm Bitter. — Stu: Klett Verl. (1965). 267 S.; DM 17,50; [enth. u. a.:] S. 16—53: Bitter, Wilhelm: Über eine synoptische Psychotherapie. Ergebnisse der Tagung; S. 54—72: Scharfenberg, Joachim: Freud und die Religion; S. 73—86: Rudin, Josef: C. G. Jung und die Religion; S. 87—96: Ringel, Erwin: Religiöse Probleme in der Psychotherapie vom individual-psychologischen Standpunkt; S. 97—111: Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Religion; S. 112—116: Mitscherlich, Melitta: Die Neoanalyse Schultz-Henckes und ihre Beziehung zur Religion; S. 117—132: Herzog-Dürck, Johanna: Personale Psychotherapie und Religion; S. 145—156: Bally, Gustav: Seelsorge u. Psychotherapie; S. 157—176: Beeli, Armin: Der Beitrag der Schicksalsanalyse Szondis; S. 177—190: Condrau, Gion: Daseinsanalyse; S. 196—211: Dürckheim, Karlfried Graf von: Psychotherapie im Geiste des Zen; S. 212—225: Allenby, A. Inge: Religionspsychologie mit bes. Berücks. von C. G. Jung; S. 231—242: Kurth, Wolfram: Psychotherapie und Religion in der ärztlichen Praxis; S. 251—260: Brachfeld, Oliver: Katholische Kirche und Psychoanalyse.

Expérience thérapeutique et révélation. Un symposium. — NRTh, A. XCVII = T. LXXXVII, 1965, 758—835; [cont.:] p. 785—810: Oden, Thomas C.: Révélation et psychothérapie; p. 810—820: Godin, André, SJ: L'expérience thérapeutique du transfert et l'expérience chrétienne dans la foi; p. 820—826: Oden, Thomas C.: Silence thérapeutique et inexaucement; p. 826—831: Godin, André, SJ: Accueil thérapeutique et interprétation; p. 831—835: Chapelle, Albert, SJ: En guise de méditation.

Affemann, Rudolf: Tiefenpsychologie als Hilfe in Verkündigung und Seelsorge. — Stu: Calwer Verl. (1965). 66 S.; DM 5,80.

Goldbrunner, Josef: Sprechzimmer und Beichtstuhl. Über Religion und Psychologie. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1965). 128 S. = Herder-Bücherei CCXXVII; DM 2,80.

Laforest, J.: Introduction à la **catéchèse**. — Québec: Les Pr. de l'Université 1966. IX, 122 p. = Les cahiers de l'Institut de catéchèse de l'Université Laval II.

McBride, Alfred, Praem: Catechetics. A theology of proclamation. — Milw.: Bruce 1966. IX, 154 p.; $ 3,75.

Kampmann, Theoderich: Jugendkunde und Jugendführung. Bd. I: Die Kindheit. — Mchn: Kösel-Verl. (1966). 261 S.; DM 22,—.

Padberg, Rudolf: Neue Akzente der Glaubens-Katechese. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 136—155.

Wacker, Paulus, OSA: Christsein im Werden. Zur Theologie der Erziehung. — ThGl LVI, 1966, 103—122.

Patrone, Stefano: Insegnamento religioso in liceo. Studio sulle reazioni di giovani di liceo davanti all' insegnamento religoso. — Zü: Pas-Verl. 1965. XVIII, 257 p. = Ricerche e studi nelle scienze dell'educazione III; lire 3000.

Brems, Franz Josef: Lebendige Katechese. I: Vor mir das Leben. Handreichungen für den Religionslehrer an Berufs- und weiterführenden Schulen. — Mchn: Ehrenwirth Verl. (1966). 191 S.; DM 12,80.

Roth, Franz — Heribert Holzer: Die gefährdete **Dorfschule**. Soziologische, pädagogische und religionspädagogische Überlegungen über die Pflichtschule im Dorf. — Christlich-pädagogische Blätter LXXIX, 1966, 97—102. 137—145. 161—178.

Merlaud, André: L'éducateur chrétien devant l'enfant d'aujourd'hui. — Lumen Vitae XXI, 1966, 268—288.

Dreher, Bruno: Das **Sprechzeichnen**. — KatBl XCI, 1966, 491—499; ebd. S. 499—507: Stachel, Günter: Sprechzeichnen im Bibelunterricht; S. 507—510: Knoblauch, Werner: Form und Technik des Sprechzeichnens.

Caster, Marcel van, SJ: La catéchèse du péché original. — Lumen Vitae XXI, 1966, 705—725.

XII. Liturgik

Canal, José M., CMF: Elementos marianos en la antigua Liturgia Romana. — EphMar XVI, 1966, 289—317.

Coebergh, C., OSB: Les Libelli sacramentorum de saint **Grégoire** le **Grand** et le sacramentaire publié sous son nom. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 176—188.

Metz, René: Benedictio sive consecratio virginum. — EphLit LXXX, 1966, 265—293.

Innis, G. van: Un nouveau témoin du sacramentaire **gélasien** du **VIII**e siècle. I: Fragments de **Bruges**. — RevBén LXXVI, 1966, 59—86.

Raffa, Vincenzo, FDP: Afania ed Epifania della luce nel triduo sacro. — Miscellanea liturgica in onore... Giacomo Lercaro Vol. I, R (1966), 559—595.

Gamber, Klaus: Fragmenta liturgica I. — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 428—454.

Pinel, Jordi: La grande conclusion du Canon romain. — MaisD LXXXVIII, 1966, 96—115.

Bauerreiß, Romuald, OSB: Ein **altbayerisches Sakramentar** des **11.** Jahrhunderts in Oxford ⟨Canon. lit. 319⟩. — StudMittBenO LXXVI, 1965, Mchn 1966, 85—95.

Mundó, Anscari: El proser-troper Montserrat 73. — Liturgica III = Scripta et documenta XVII, (Montserrat) 1966, 101—142.

Caspary, Hans: Kult und Aufbewahrung der Eucharistie in Italien vor dem Tridentinum. — ALW IX, 1, 1965, 102—130.

Gugumus, Johannes Emil: Die Brevierhandschrift Pal. lat. 527 der Vatikanischen Bibliothek. — RömQu LX, 1965, 245—258.

Lengeling, Emil-Joseph: Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 92—135.

Raurell, Frederic: El culte en l'estructura del poble de Déu. — II Congrès litúrgic de Montserrat I, Montserrat 1966, 151—171; p. 173—193: Raguer, Hilari M.: El culte del poble de Déu i les nostres civilitzacions; p. 195—214: Vilanova, Evangelista: Cinquanta anys de teologia de la litúrgia; p. 215—227: Llimona, Jordi: Principis teológics de l'evolució litúrgica; p. 229—252: Martí, Casimir: Actituds espirituals i vida litúrgica.

Marcus, Emile: La vie ecclésiale trouve-t-elle sa source dans la liturgie? — ParLit XLVII, 1966, 647—660.

Pascher, Joseph: Übersetzung und Überlieferung. — LJ XVI, 1966, 223—236.

Della Torre, Luigi: La „nuova" Messa. I: Per l'azione pastorale. II: Per la catechesi liturgica. — Brescia: Queriniana (1965). 195 p.; 270 p. = Coll. „Culmen et fons" V-VI.

Schémas de commentaries des messes dominicales par l'équipe pastorale de Paroisse et Liturgie. — ParLit XLVII, 1965, 741—750; XLVIII, 1966, 35—58. 135—151. 303—318. 560—577. 661—672. 728—738.

Fontaine, Gaston: Die Funktionsorte der **Zelebranten** in der liturgischen Versammlung. — Bibel und Liturgie XXXIX, 1966, 209—224.

Della Torre, L.: Il **„Rituale"** nell' azione pastorale liturgica. — Rivista di pastorale liturgica IV, 1966, 330—344; ib. p. 345—352: Falsini, R.: Osservazioni sulla traduzione del Rituale; p. 353—365: Falsini, R.: Il rito per il battesimo dei bambini; p. 366—378: Lodi, E.: Il sacramento della cresima; p. 379—389: Morganti, M.: La comunione fuori della Messa; p. 390—401: Piacentini, A.: Il rito della penitenza; p. 402—411: Bondioli, D.: La liturgia dei malati; p. 412—419: Bondioli, D.: La liturgia della morte del cristiano; p. 420—427: Mazzarello, S.: Il rito dei funerali; p. 428—450: Joannes, V.: Il rito del matrimonio.

Borella, Pietro: Per la riforma dei riti **battesimali**. — Ambrosius XLII, 1966, 143—163. 231—251.

Vanbergen, Paul — Ferdinand Compère: L'admission au **baptême** des nouveau-nés et les délais de la célébration du baptême. — ParLit XLVIII, 1966, 98—113.

Bouyer, Louis: Die Reform des **Stundengebets**. — LJ XVI, 1966, 197—211.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Garitte, Gérard: Textes hagiographiques orientaux relatifs à saint **Léonce de Tripoli**. — **Muséon LXXVIII, 1965, 313—348; LXXIX, 1966,** 335—386.

Harl, Marguerite: Recherches sur l'origénisme d'**Origène**: la „satiété ⟨κόρος⟩ de la contemplation comme motif de la chute des âmes. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 373—405.

Einhorn, Werinhard J., OFM: Der Begriff der „Innerlichkeit" bei **David** von **Augsburg** und Grundzüge der Franziskanermystik. — FranzStud XLVIII, 1966, 336—376.

Hofman, Georg: Die Brüder und Schwestern des freien Geistes zur Zeit Heinrich Seuses. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 9—32.

Hofer, Johannes: **Johannes Kapistran.** Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. Neue bearb. Ausgabe (von Ottokar Bonmann, OFM.) Bd I. II. — Hdbg: Kerle; R: Ed. Franciscanae (1964—1965). 57*, 543 S.; 527 S. = Bibliotheca Franciscana I—II.

Certeau, Michel de, SJ: La tradition favrienne aux Pays-Bas. Un **traité inédit de Pierre Favre?** — RAscMyst XLII, 1966, 203—229.

Elze, Martin: Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 127—151.

Onate, Antonio Jimenez, SJ: El origen de la **Compagñía de Jesus**. Carisma fundacional y genesis histórico. — R: Institutum Historicum S. J. 1966. XVI, 193 p. = Bibliotheca Instituti Historici S. J. XXV.

Janssens, Pr. M., CSSR: Geestelijke dochters in het waasland. — OGE XL, 1966, 306—342.

Hämel-Stier, Angela: **Françoise-Madeleine de Chaugy**. Zur Geschichte der Kanonisation des hl. Franz von Sales. — Jahrbuch für Salesianische Studien 1966, 67—87.

Combes, André: Sainte **Thérèse** de l'**Enfant-Jésus** et l'eucharistie . — Div X, 1966, 560—570.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Ordensstand und Nachfolge in der Sicht des II. Vatikanischen Konzils. — Wir sind gefragt... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter, Gö (1966), 99—115.

Grillmeier, Alois, SJ: Erwägungen zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. — GL XXXIX, 1966, 95—108.

Beyer, Jean, SJ: De statu vitae professione consiliorum evangelicorum consecratae. — PerMorCanLit LV, 1966, 3—48.

Moretti, Roberto, OCD: Tempi maturi per un insegnamento scientifico della teologia spirituale. — Seminarium, A. XVIII — N. S. A. VI, 1966, 116—139.

Colombás, Garcia M.: Eine **Eremitenregel**. — ErbAuftr XLIII, 1967, 48—58; [urspr. Fssg.:] Yermo III, 1965, 317—332.

Leclercq, Jean, OSB: Témoignages contemporains sur la théologie du **monachisme**. — Greg XLVIII, 1967, 49—76.

Giuliani, Maurice, SJ: Prière et action. Études de spiritualité ignatienne. — P: Desclée [&] de Brouwer (1966). 178 p. = Coll. Christus XXI. Essais; F 9,60.

Lemercier, Grégoire: Dialogues avec le Christ. Moines en psychanalyse. — P: Grasset (1966). 286 p.; F 15,60.

Robin, Gilbert: Vocation spirituelle du psychiatre. — P: Ed. France-Empire (1966). 270 p.; F 15,—.

Le Leannec, Anne-Marie: La vocation religieuse féminine. Psychopathologie et critères d'admission dans les congrégations religieuses féminines. — P: Lethielleux (1965). 139 p. = Coll. du „Centre d'études Lannec"; F 9,60.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Sauser, Ekkart: **Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage.** Mit 16 Kunstdruckbildern. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1966). 563 S.; DM 48,—.

Bourguet, P. du: Early Christian painting. — Lo: Weidenfeld and Nicolson 1966. 176 p. and fig. = Contact history of art series; sh 21,—.

Durliat, Marcel: Histoire de l'architecture religieuse. — Histoire générale des églises de France, Belgique, Luxembourg, Suisse, P 1966, 1—104, fig. et pl.

Gose, E.: Neue frühchristliche Grabinschriften aus St. **Matthias zu Trier**. — Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete XXVIII, 1965, 69—75 mit 4 Abb.

Wotschitzky, A.: Zum Christogramm auf der frühchristlichen Schrankenplatte in der **Laurentiuskapelle** zu **Imst**. — Festschrift Karl Pivec, Innsbruck 1966, 317—325 mit 8 Abb.

Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa **Maria Maggiore** zu **Rom**. Hrsg. von Heinrich Karpp. (Aufn.: Wolf Schiele). — Ba-Ba: Grimm 1966. 26 S. mit Abb., 119 Bl. Abb. 4°.

Kuhn, Walter: Die Darstellung des **Kanawunders** im Zeitalter **Justinians**. — Tortulae. Studien zu altchristl. und byzantinischen Monumenten = RömQu, Suppl. heft XXX, R, Frb/B, Wien (1966), 200—215; 1 Fig., 3 Taf.

Papadopoulos, Karoline: Die Wandmalereien des XI. [elften] Jahrhunderts in der Kirche **Panagia ton Chalkeon** in Thessaloniki. — Graz-Köln: Böhlau 1966. 120 S. mit Abb., 10 Bl. Abb. = Byzantina Vindobonensia II; DM 28,—.

Achter, J.: Der staufische Westchor des **Bonner Münsters**. — Jahrbuch der rheinischen Denkmalpflege XXVI, 1966, 241—254 mit 20 Abb.

Schadendorf, Wulf: Dome, Kirchen und Klöster in der Provinz **Sachsen** und in **Anhalt**. Nach alten Vorlagen. — Frkf/M: Weidlich 1966. 264 S. mit Abb. = Dome, Kirchen und Klöster XIX; Lw. DM 17,80.

Ristow, Günter: Die Taufe Christi. — Rcklgh: Bongers (1965). 78 S. mit Abb., 1 Titelbild = Iconographia ecclesiae orientalis; DM 6,80.

Charpentier, Louis: Les mystères de la cathédrale de **Chartres**. — P: Laffont (1966). 252 p.; F 16,50.

Tolnay, Charles de: La deposizione di Cristo disegno attribuito a Michelangelo a Haarlem. — Pantheon XXV, 1967, 20—26.

Gelderblom, Hans: Der Kreuzgang am Dom zu **Minden**. — Westfalen XLIV, 1966, 189—211; 12 Abb., 3 Pl.

Beye, Peter: Ein unbekanntes Florentiner Kruzifix aus der Zeit um 1330/1340. — Pantheon XXV, 1967, 5—11.

Rensing, Theodor: Zur Genealogie der **Gröninger**. — Monasterium. Festschrift zum siebenhundertjährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster..., Mstr 1966, 137—148.

Gloton, M. Chr.: Trompe-l'oeil et décor plafonnant dans les églises romaines de l'âge baroque. — R: Storia e letteratura 1965. 200 p., 61 pl. fol.

Ristow, Günter: Deutschsprachige Literatur zur Ikonenmalerei seit 1945. — Kirche im Osten VIII, 1965, 192—208.

Rapp, Urban: Konzil, Kunst und Künstler. Zum 7. Kapitel der Liturgiekonstitution. — Frkf/M: Knecht (1966). 84 S.; DM 5,80.

Plazaola, Juan, SJ: El arte sacro actual. Estudio, panorama, documentos. Con 48 láminas en negro y 16 en color. — Madr: Biblioteca de Autores cristianos 1965. XV, 751 p.; 187 fig. = Biblioteca de Autores cristianos CCL; pes 150,—.

Luis Ortega, J.: Criterios para una revisión del arte sacro contemporáneo. — Burgense VII, 1966, 153—207.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Dr. Matthias Becker, Bremen, Ronzelenstr. 11 A; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Frankfurt/M., Offenbacher Landstr. 224; P. Martin Booz OFMCap, Münster, Kapuzinerstr. 27—29; Spiritual Johannes Bours, Münster, Domplatz 8; Fr. Robert Cornelissen OSB, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Doz. Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Gustav Ermecke. Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Dr. Suso Frank OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Anton J. Gail, Grevenbroich, Meisenweg 7; Prof. Dr. Vinzenz Hamp, München 23, Karl-Theodor-Str. 47/I; Prof. Dr. Richard Hauser, Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Prof. Dr. Adolf Heuser, Aachen, Ahornstr.; Kpl. Ferdinand Kerstiens, Münster, Wasserweg 6; Prof. Dr. Ludwig Kerstiens, Weingarten, Bauernjörgstr. 53; Prof. Dr. Erwin Nickel, Freiburg (Schweiz), Avenue du Moléson 18; Prof. Dr. Josef Pfammatter, Chur (Schweiz), Priesterseminar; Dr. Werner Promper, Münster, Johannisstr. 8–10; Dr. Anton Rauscher SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; Prof. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; P. Anselm Roth OSB, Gerleve üb. Coesfeld, Abtei; Prof. Dr. Otto Schaffner, Passau, Gablergasse 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, Freising, Domberg 7; Priv.-Doz. Dr. Norbert Schiffers, Aachen, Martelenberger Weg 12 a; Prof. Dr. H. R. Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Dr. E. v. Severus OSB, Maria Laach üb. Andernach, Abtei; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Hirschau üb. Tübingen, Wurmlinger Str. 15/I; Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Helmut Weber, Pellingen üb. Trier Nr. 94; Prof. Dr. Bernhard Welte, Freiburg/Br., Dreikönigstr. 13; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Finthen üb. Mainz, Budenheimer Str. 52 a.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - 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.

476 Fakref. UB Prof. Z.

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 **1967** **63. Jahrgang**

Neue katholische Literatur zum Johannesevangelium. Von Joachim Gnilka, Münster.
Panikkar: Religionen und die Religion (Dörmann)
Eilers: Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens (Hoffmann)
Ruppert: Die Josephserzählung der Genesis (Eising)
Fürst: Die göttliche Heimsuchung (Scharbert)
Jeremias: Abba (Rusche)
Ranke-Heinemann: Das frühe Mönchtum (Roth)
Armut und reich in der Urkirche (Berg)
Baus: Der Kranz in Antike und Christentum (Stuiber)
Eßer: Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder (Frank)
Albrecht: Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung (Weber)
Hegel: Geschichte der Kath.-Theol. Fakultät Münster 1773–1964 (Braubach)
Hemmerle: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung (Scheffczyk)
Weltverständnis im Glauben (Hasenfuß)
Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd 1 (Stockmeier)
Koch: Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia (Camelot)
Stelzenberger: Syneidesis, conscientia, Gewissen – Moraltheologie und Bibel (Hofmann)
Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung (Schöllgen)
Schneider: Die mystische Erfahrung (Weilner)
Monzel: Katholische Soziallehre. 1. Bd: Grundlegung (Rauscher)
Osypka: Arbeit und Eigentum (Rauscher)
Heinemann: Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche (Astrath)
Hollerbach: Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Marré)
Hostie: Das Gespräch in der Seelsorge (Fleckenstein)
Bouyer: Einführung in die christliche Spiritualität (Fraling)
Krause: Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) (Pohlmann)
Lerle: Arbeiten mit Gedankenimpulsen (Sobotta)
Filthaut: Zeichen der Auferstehung (Jungmann)
Klauser: Kleine Abendländische Liturgiegeschichte (Emminghaus)
Gülden: Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge (Adam)
Berg: Der tugenden bůch (Stopp)
Heide: Das Martyrium der hl. Theodula (Frank)

Personennachrichten
Theologische Bibliographie

Neue katholische Literatur zum Johannesevangelium

Von Joachim Gnilka, Münster

R. Bultmann erklärte in einer ausführlichen Besprechung des Kommentarwerks von C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel[1], im Jahre 1955[2], daß für die Zukunft noch folgende Fragen für die Forschungsarbeit am vierten Evangelium offenstehen: die Fragen nach den Quellen oder Traditionsschichten, nach der ursprünglichen Ordnung des Textes, nach der Redaktion, der wir das vorliegende Evangelium verdanken, und nach der geschichtlichen, speziell der religionsgeschichtlichen Stellung des Evangeliums. Insoweit wird man Bultmann sicherlich zustimmen können, als die Hauptprobleme der Forschung immer noch im Grundsätzlichen und damit in jenem Bereich liegen, dem nach altem Herkommen die Einleitungswissenschaft zugeordnet ist, der aber begreiflicherweise für die Einzelinterpretation des Textes von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Von daher gesehen ist es zu begrüßen, wenn der bekannte Würzburger Neutestamentler R. Schnackenburg im ersten Band seines auf drei Bände berechneten Kommentarwerks[3] eine umfängliche Erörterung der Einleitungsfragen (S. 1–196) der Textauslegung (Kap. 1–4) voranstellt. In 10 Unterabteilungen werden die gängigen Einleitungsfragen abgehandelt, aber auch solche, die man in den verbreiteten Einleitungsbüchern nicht behandelt sieht, wie z. B. Textüberlieferung und Textkritik. Wenn hier den von Bultmann aufgeworfenen, oben zitierten Fragen nachgegangen werden soll, entspringt das auch dem Wunsch, Vergleiche mit Bultmanns Johannes-Kommentar anzustellen, der bisher – wenigstens für den deutschen Sprachraum – als der führende Kommentar zum 4. Evangelium gilt. Aber schon bald stellt sich heraus, daß auf Grund der Verschiedenartigkeit der Anlage ein echter Vergleich zwischen beiden Werken schlecht möglich ist. Bultmann verzichtete vollständig auf die Behandlung von Einleitungsproblemen, nimmt diese vielmehr in die Textinterpretation auf, „riskierte" einen Wurf, wobei alle Vorteile, aber auch alle Nachteile eines solchen Unternehmens, je länger, je klarer, sich bemerkbar machen; Schnackenburg arbeitet behutsamer; er führt den Leser in die Probleme der Forschung hinein, geht vielen Einzelfragen sorgfältig nach, prüft kritisch, wagt erst nach eingehendem Abwägen ein Urteil und verarbeitet die einschlägige Literatur in einer Weise, die Anspruch auf Vollständigkeit erheben darf. Vielleicht wird man etwas vereinfachend sagen dürfen: Bultmann bestach durch die Kühnheit seines Entwurfs, Schnackenburg überzeugt durch die Gründlichkeit seiner Anlage.

Was die Quellenfrage betrifft, so ist Vf. zur Annahme einer σημεῖα-Quelle bereit. „Mit einiger Wahrscheinlichkeit darf man die Verwendung einer schriftlichen σημεῖα-Quelle behaupten" (S. 59). Als Kriterien gelten stilistische Überlegungen (Zurücktreten johanneischer Stileigenheiten), die häufige summarische Erwähnung von σημεῖα im Evangelium, die große Beachtung, die dem Wunderwirken Jesu in den Diskussionen mit den Juden zufällt, und die Schlußbemerkung 20,30, die nach den langen Kapiteln der Abschiedsreden, Passion und Auferstehung als Abschluß der Quelle verständlich würde. Zur Quelle wird außer den sieben Wunderberichten des Evangeliums bzw. deren vereinfachter, kürzerer Gestalt noch „erheblich mehr" (S. 53) gerechnet, nicht aber – und das ist gegen Bultmann gesagt – anderer Stoff, weil dazu keine Kriterien vorlägen. Trifft dieses Ergebnis zu, stellt sich die Frage, welchem „Sitz im Leben" eine solche Quelle zugesprochen werden kann. Weil man sich diesen schlecht vorstellen kann, möchte man das deutliche Zögern des Vf. gegenüber einer σημεῖα-Quelle unterstreichen und zu einem entschiedeneren Nein neigen. 20,30 erklärt sich vielleicht auch als Schluß einer früheren „Ausgabe" des Evangeliums, die Stilkriterien mögen auch ohne Rückgriff auf eine schriftliche Quelle ableitbar sein.

Eine Logienquelle, die dem Evangelisten geschlossen vorgelegen und aus der er unter anderem seine „Offenbarungsreden" geschöpft haben soll, wird abgelehnt, weil keine einsichtigen Gründe dafür angegeben werden können, warum solche Logien teils für sich stehen und teils, und zwar in der Mehrzahl, in

[1] Dodd, C. H.: The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge 1953.
[2] Bultmann, Rudolf: The Interpretation of the Fourth Gospel, in: New Testament Studies 1 (1954) 77–91, näherhin 91.
[3] **Schnackenburg,** Rudolf: **Das Johannesevangelium. I. Teil.** Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4. (Herders theologischer Kommentar zum NT, hrsg. von A. Wikenhauser † und A. Vögtle, Bd IV, 1) Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965. XXXV, 524 S.; DM 68,–.

U.-B. TÜB. 13 JUNI 1967
SLS theol A 425

größere Zusammenhänge eingefügt sind. Der Evangelist habe aber über einer traditionsgeschichtlichen Frühstufe zugehörige mündliche Traditionen verfügt, denen er nicht bloß manche bereits geprägte Formulierungen und Sprucheinheiten entnahm, sondern auch Erzählungen von eigenständiger Originalität und ernstzunehmendem Informationswert. Diese Erzählungen seien mit jenem Material identisch, aus dem man gelegentlich eine johanneische Grundschrift rekonstruieren wollte.

Was das Verhältnis Johannes-Synoptiker betrifft, wird ein literarischer Zusammenhang abgelehnt, auch für das Verhältnis Johannes-Markus. Der Evangelist besaß „eigene, von den Synoptikern unabhängige Informationen" (S. 17). Verwandtschaftliche Züge erklären sich nicht aus unmittelbaren literarischen Beziehungen, sondern aus weiter zurückliegenden Querverbindungen zwischen den Traditionen. Dasselbe gelte für gewisse Kenntnisse des synoptischen Traditionsstoffes, die der Evangelist offenkundig bei seinen Lesern voraussetzt, aber auch für das Verhältnis Johannes-Lukas. Die in Johannes-Lukas wirksame Überlieferung sei auf den Raum Judäa/Jerusalem zu konzentrieren (S. 22).

Innerhalb des Beziehungsfeldes zwischen 3. und 4. Evangelium ist Joh 11 und Lk 16,19 ff von besonderem Interesse (Lazarusgeschichte und -parabel). Vf. streitet „irgendeinen Zusammenhang" nicht ab, wehrt sich aber gegen eine rein symbolische Deutung von Joh 11 (S. 20 und Anm. 2). Man wird auf die Ausführungen im Kommentar gespannt sein.

Recht bemerkenswert ist, daß Vf. eine wohl nicht umfängliche schriftliche Aufzeichnung von „synoptischem" Redegut in der Hand des Evangelisten für möglich hält, die die frappierenden Übereinstimmungen mancher Logien hie und da erklären könnte. Die „synoptischen Logien" heben sich im Johannes-Evangelium z. T. vom Fluß der längeren Reden ab. Vorgängiges Material sei weiter im Prolog vorhanden, in den ein christlicher Logos-Hymnus hineingearbeitet wurde, und in Kap. 6, in das eine im Anschluß an Ps 78,24 gebildete „eucharistische Homilie" (Vv. 31–58 bzw. nur 51–58) hinein verwoben sei, allerdings wird das letztere mit einem Vielleicht versehen (S. 60).

Das Grundanliegen, das hinter diesen zurückhaltenden Urteilen steht und das sich wohltuend durch das ganze Werk Geltung verschafft, ist voll zu bejahen, nämlich daß das Evangelium, mag es sich auch auf mancherlei Traditionen stützen, im wesentlichen das Werk des Evangelisten ist, von seinem Geist geprägt, und nicht ein auf verschiedene selbständige literarische Schichten zu verteilendes Mosaikgebilde, das erst durch eine oder mehrere Redaktionen zusammengefügt worden sei. Damit sind wir schon bei der Frage nach der ursprünglichen Ordnung des Textes und nach evtl. Redaktionen. Bultmann hatte bekanntlich das Evangelium zertrümmert und die Trümmer in eine neue, ihm besser dünkende Ordnung gebracht. Schnackenburg sieht ebenfalls eine Anzahl von Rissen und Nähten und auch, daß der Evangelist sein Werk nicht vollenden konnte, fordert aber mit Recht dazu auf, der heutigen Ordnung, mag sie einem auch nicht passen, doch einen Sinn abzugewinnen, und hält nur „eine maßvolle Redaktion, die das ihr vorliegende, noch nicht restlos geordnete Material schonend" behandelte, für berechtigt (S. 43). Durch diese Redaktion seien die sogenannten situationsgelösten Redestücke (3,13–21.31–36) und Kap. 15–17 neben Kap. 21 in das Evangelium gekommen, und ihr müsse man auch einige als nicht gelungen zu bezeichnende Umstellungen von Textanordnungen zuschreiben (Kap. 5 und 6; 7,15–24; vielleicht 12,44–50). Die von Bultmann postulierte „kirchliche Redaktion", die ein in heterodoxer Gestalt erschienenes Evangelium (weil „antisakramental" und „antieschatologisch") kirchlich in die Reihe brachte, wird als „theologische Voreingenommenheit" vom Tisch gefegt (S. 46.)

Ausführlich und mit ausgezeichneter Sachkenntnis wird das religionsgeschichtliche Problem vor dem Leser ausgebreitet (S. 101–134; auch in verschiedenen Exkursen, bes. S. 433–447). AT, jüdischer Hellenismus, pharisäisch-rabbinisches Judentum, Qumran, Hermetik, Mandäismus und christliche Gnosis werden der Reihe nach abgehandelt. Das Ergebnis ist ein kompliziertes, vielerlei Beziehungen werden abgezeichnet: „Die Tradition urchristlichen Schriftgebrauchs und eigenes Interesse an einer vom AT gespeisten, jüdisch-christlich fortgeführten Schrifttheologie, Berührungen mit dem zeitgenössischen Judentum, besonders dem ‚heterodoxen', Parallelen mit den Qumrantexten und eine geistige Verwandtschaft mit der Gedankenwelt von Qumran, wenn auch schwerlich eine unmittelbare Abhängigkeit, aber auch eine Öffnung für ‚gnostische' Fragestellungen und Ausdrucksweisen, und hier wieder näherer Kontakt mit einer jüdisch beeinflußten Frühstufe der Gnosis" (S. 131). Bemerkenswert ist – und auch das ist antibultmannianisch – die Abweisung mandäischen Einflusses: „Der Mandäismus ... bietet ... schwerlich einen unmittelbaren Hintergrund für das Johannes-Evangelium" (S. 124). Bei der Komplexität der religionsgeschichtlichen Lage stellt sich natürlich energisch die Frage nach dem Ort, wo solch vielfältiger Einfluß möglich gewesen sein soll. Die phantastische These S. Schulz'[4], nach der die johanneische Gemeinde eine esoterische Gemeinde gewesen sei, die ein Sammelbecken aus Qumraniten, Urmandäern, Apokalyptikern und Täufersektierern darstellte, wird abgelehnt, weil dieses Vorstellungsmodell weder der Verbindung zur synoptischen Tradition noch der Öffnung zur hellenistischen Welt gerecht werde noch den missionarischen, weltoffenen Zug erklären könne (S. 112). Vf. denkt sich die johanneischen Traditionen auf Wanderschaft. Diese Wanderschaft habe sie mit immer reicherem Gepäck beladen: „Die johanneische Tradition, deren Wurzeln in Palästina liegen, ist durch das Medium syrischen Einflusses gegangen, ehe sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß faßte, fixiert und redigiert wurde" (S. 134).

Aber wie steht es mit dem Verfasser? Besteht bei dieser höchst komplizierten Entstehungsgeschichte überhaupt noch die Möglichkeit, gemäß der altkirchlichen Tradition einen echten Bezug zum Apostel Johannes nachzuweisen? Vf. versucht es, indem er sagt, daß das Evangelium die apostolische Interpretation des Heilsgeschehens in sich aufnahm, das Evangelium zwar das Werk eines hellenistischen Apostelschülers sei, die Endredaktion der johanneischen „Schule" zugehöre, jener Schüler aber noch Zugang zu (schriftlichen) Informationen des Apostels besaß (S. 86). Aber wie sind diese schriftlichen Quellen vorzustellen? Es ist begreiflich, daß hier vieles, wenn nicht alles offen bleiben muß. Dennoch wird man mit Ausnahme des „schriftlich" bereit sein, den ausgewogenen und eindringenden Darlegungen (S. 85–88) zuzustimmen.

Sehr bemerkenswert – religionsgeschichtlich und christologisch – ist der Exkurs über den gnostischen Erlösermythus und die johanneische Christologie (S. 433–447), wie überhaupt die sieben wertvollen Exkurse, von denen fünf christologischen Inhalts sind, dem Werk ein weiteres besonderes Gepräge geben. Die Existenz eines gnostischen Erlösermythus wird nicht bestritten, aber das Evangelium denke nicht von diesem Mythus her, sondern zu ihm hin. Die Wurzeln der johanneischen Christusbotschaft liegen in anderen Bereichen.

Für den Aufstiegsgedanken sei das Erhöhungskerygma konstitutiv, wie die Vorstellung von der Inthronisation Christi im Himmel zur johanneischen Ausdrucksweise vom Aufsteigen beigetragen habe – beides christliche Wurzeln. Erst von der Erhöhung her wird der Weg nach rückwärts, zur Präexistenz und zum Abstieg ausgebaut, um die Würde und Hoheit dieses eschatologischen Heilbringers voll zu erklären. Der Schwerpunkt liegt danach am Ende, nicht am Anfang, und nicht habe eine feststehende mythologische Spekulation über einen vom Himmel herabsteigenden und dorthin wieder aufsteigenden Erlöser die johanneische Christologie geschaffen, nur wird der Evangelist bereit gewesen sein, sich mit seiner Christusbotschaft dem gnostischen Schema terminologisch und kategorial zu nähern. Den Ursprung des Präexistenzgedankens sieht Schnackenburg mit E. Schweizer in der jüdischen Weisheit. Noch energischer als für die johanneische Christologie im allgemeinen wird für die Menschensohn-Christologie des 4. Evangeliums eine Abhängigkeit vom gnostischen Mythus abgelehnt und ihre Verwurzelung auf christlichem Grund wahrscheinlich gemacht (S. 411–423).

Mit besonderem Vergnügen wird der Fachexeget die Erörterungen zu „Textüberlieferung und Textkritik" lesen (S. 153–171), weil ihm hier im Rahmen eines Kommentars seltene Kost geboten wird. Nicht nur die Hauptzeugen des Textes werden vorgestellt, die Bedeutung von P^{66} und P^{75} für die Textüberlieferung gewürdigt, kritische Anmerkungen zu einem neuen Bild der Textgeschichte gemacht, es werden vor allem auch – und das freut besonders den Nicht-Textfachmann – neuere Vorschläge zur Textverbesserung (meist von Boismard) geprüft. Die Anmerkungen des Vf. lassen es geraten erscheinen, den Zitaten von Kirchen-

[4] Schulz, S.: Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden. Stuttgart 1960. S. 182–187.

vätern, aus denen Boismard vielfach schöpft, kein zu großes Vertrauen zu schenken.

Wie aber verhält es sich mit dem Geschichtswert des Evangeliums? Auch dieses Problem klingt immer wieder an, in den Einleitungsfragen, im Kommentar – der Geschichtlichkeit von 4,1–42 ist sogar eine eigene Betrachtung gewidmet (S. 491–493). Wie soll man aber das Verhältnis von Geschichte und Symbol verstehen? Ist es immer so, daß der Evangelist in der geschichtlichen Gestalt das typische Bild erkennt, oder verdrängt gelegentlich das Bild die Geschichte? Nachdem uns diese Fragen auf den Nägeln brennen, wären wir für ein Urteil aus so berufenem Mund dankbar, mag aber sein, daß diese Fragen noch nicht reif sind.

Schon der erste Band des Werkes stellt sich als großartige Leistung dar. Man spürt ständig, daß Vf. sich jahrzehntelang mit dem 4. Evangelium beschäftigte. Der hier entstehende Kommentar wird für lange Zeit maßgebliche Bedeutung in Anspruch nehmen. Neben dem Dank der Forschung steht die Spannung auf die folgenden beiden Bände.

Etwas später als Schnackenburg veröffentlicht der junge Amerikaner Raymond E. Brown[5] den ersten Band eines Johannes-Kommentars, der zusammen mit den Johannesbriefen zwei Bände umfassen soll und als Nr. 29 und 30 der großen Anchor Bible, einem interkonfessionellen Gemeinschaftswerk, vorgesehen ist. Auch Brown stellt der Kommentierung 10 Kapitel Einleitungsfragen (S. XXI–CXLIV) voran, in denen er teilweise zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie das deutsche Kommentarwerk, sich aber naturgemäß stärker von der englischen Forschung beeinflußt zeigt, die von Haus aus konservativer ist.

In der Frage nach der literarischen Einheit des Evangeliums werden als Arbeitshypothese fünf Stadien der Entstehung unterschieden. In Stadium 1 existiert eine mündliche Sammlung von synoptikerähnlichem Material, in Stadium 2 wird dieses (immer noch in der mündlichen Tradition) ausgeformt „in Johannine patterns". Das geschieht im Rahmen einer Schule. Stadium 3 bringt die erste Ausgabe des Evangeliums durch einen hervorragenden Mann der Schule (= Evangelist), Stadium 4 die zweite Ausgabe, in die verschiedene Auseinandersetzungen (mit den Johannesjüngern, der Synagoge usw.) eingearbeitet werden, und Stadium 5 die Redaktion von der Hand eines anderen. Eingebracht hätte die Redaktion die Kap. 15–18, 11–12 (zuvor schloß das öffentliche Wirken Jesu mit 10,42), den Prolog, 21, evtl. einzelne markinische Logien. Es sei auch zu Umstellungen gekommen: z. B. sei die Perikope von der Tempelreinigung an den Anfang gerückt. Die Redaktion zeige stärkeres Interesse an den Sakramenten, habe jedoch einen „latent sacramentalism" im Evangelium vorgefunden. Die unermeßlichen Schwierigkeiten, die ein solches Stadium 5 für die weitgehend unbestrittene Übereinstimmung des Gesamtevangeliums in Stil und Wortwahl bringt, werden mit der Erklärung auszuräumen versucht, daß der Redaktor seinen Stoff aus jenem mündlichen Material des Stadiums 2 genommen habe, das bisher noch nicht in das Evangelium aufgenommen gewesen sei.

Mit Geschick und Umsicht wird die religionsgeschichtliche Frage abgehandelt. Dabei wird der Einfluß des AT hoch veranschlagt, insonderheit der Weisheit. Auf Grund dieser Orientierung gewinnt die Interpretation Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit. Der ganze Abschnitt 5,1–10,42 z. B. wird nach den 4 „Principle Feasts of the Jews" gegliedert. Gelegentlich fragt man sich aber doch, ob der atl. Hintergrund wirklich gegeben ist, etwa wenn 1,1–2,10 in den Rahmen einer Schöpfungsordnung gespannt wird. Das Qumran-Judentum wird als das dem Evangelium nächststehende Milieu angesprochen, der Einfluß des rabbinischen Judentums dagegen zurückgestellt. Irgendwelche Einflußnahme der Gnosis wird nicht gesehen.

In der Abhandlung über die Zielsetzungen des Evangeliums scheint die Auseinandersetzung mit der Judenschaft von Belang. Vf. gelangt zu dem Ergebnis, daß das Evangelium nicht werben will, nicht nach außen orientiert sei, sondern nach innen und die durch die Maßnahmen des offiziellen Judentums (80–100 p. Chr.) in eine Krise geratene Judenchristenheit mit seiner Judenpolemik schützen und festigen wolle. Diese Introversion gelte aber auch allgemein: „This is a Gospel designed to root the believer deeper in his faith" (S. LXXVIII). Neben antidoketischen Tendenzen trage das Evangelium Tendenzen gegen ein *in statu nascendi* sich befindendes Ebionitertum.

Sehr ausführlich wird die Frage der Abfassungszeit behandelt. Ergebnis: zwischen 90 und 100. Ebenso sorgfältig wird die Verfasserfrage erörtert. Der Zebedäide kommt ernstlich für Stadium 1 in Frage (mündliche Tradition?), hinter Stadium 2–4 stehe „one principle disciple", der diese Traditionen von Johannes empfing. Eigentlich erwartete man bei der starken Betonung des jüdischen Hintergrundes einen Abfassungsort in der Nähe Palästinas, dennoch plädiert Vf. für Ephesus.

Ein englischer Kommentar muß sich ausführlicher mit der Möglichkeit befassen, ob das Evangelium je in aramäischer Sprache existierte, nachdem es eine Reihe englischer Verfechter dieser These gibt. Diese Möglichkeit wird abgelehnt. Ob es am Anfang des Entstehungsprozesses des Evangeliums aramäisches Quellenmaterial gab, entziehe sich der Nachprüfbarkeit.

Der Kommentar (Kap. 1–12) bietet eine Übersetzung in einem „correct but thoroughly contemporary style" (S. VI) und hebt sich von manchen englischen Kommentaren sehr wohltuend dadurch ab, daß er außer knapperen Notes ausführliche und eindringende Comments enthält. Die Kommentierung steht durchaus auf dem neuesten Stand der Forschung, verarbeitet reichhaltig Literatur (vor allem englische, was sie für einen deutschen Leser besonders wertvoll macht), wirkt anregend und bemüht sich auch um die historische Problematik, allerdings nicht grundsätzlich, sondern immer nur von Fall zu Fall. In der Regel hilft sich Vf. mit der Annahme eines historischen *nucleus*. 4 Exkurse am Ende sind dem johanneischen Vokabular, dem Logos, den „Zeichen" und „Werken" und der *Ego-eimi*-Formel gewidmet.

Das Erscheinen dieses Kommentarwerks ist nicht zuletzt für die katholische amerikanische Welt sehr zu begrüßen, ist es doch der erste großangelegte wissenschaftliche Kommentar zum 4. Evangelium in englischer Sprache von katholischer Seite.

Die von F. Mussner[6] vorgelegte *Quaestio disputata* befaßt sich mit der johanneischen Sehweise und damit mit dem hermeneutischen Problem des vierten Evangeliums. Die johanneische Sehweise wird koordiniert der Frage nach dem historischen Jesus. Dabei geht es aber nicht, wie man sofort im einleitenden Abschnitt über „Die hermeneutische Situation des vierten Evangeliums" belehrt wird, um den Geschichtswert dieses Evangeliums, sondern darum, wie Johannes nach dem historischen Jesus fragt. Die Situation wird zunächst ganz allgemein so gezeichnet, daß drängende Probleme der Gegenwart des Evangelisten die neue Begegnung mit dem Vergangenen „provozierten", Irrlehren und Gegner zur Auseinandersetzung gezwungen hätten. Das Evangelium sei „weithin ein polemisches Werk" (S. 12). Johannes „muß sich mit einer Gestalt beschäftigen, deren Tod schon über 60 Jahre zurückliegt; er muß zudem diese Gestalt und ihr Werk so auslegen, daß diese Auslegung eine Antwort auf die christologischen Fragen ist, die zu seiner Zeit in der Kirche aufgebrochen waren" (S. 13).

In glücklicher Weise wird Johannes selbst auf seine „Methode" hin befragt. Das geschieht anhand einer Skizzierung seiner „gnoseologischen Terminologie". In der Tat umschreiben alle hier in Frage kommenden Begriffe – Sehen, Hören, Erkennen, Wissen, Bezeugen, Sich erinnern – einen Erkenntnis bergenden und vermittelnden und damit einen Interpretationsvorgang, wobei Akzente und Intensität durchaus unterschiedlich sind. Dabei stellten das Sehen (1,14) und das Bezeugen den Anschluß an die Gruppe der „Augenzeugen" her, die sich selbst als das Kollektiv einer „Wir"-Gruppe in der Gemeinde verstanden und so demonstriert habe, daß Privat-Gnosis und rechte Gnosis nichts miteinander zu tun haben. Im Anschluß an die Feststellung, daß das Evangelium „eine sinnerschließende Anamnesis des Lebens Jesu" sei (S. 45), wird die Anamnesis-Vorstellung im alttestamentlichen Kulthorizont entworfen und so auf das Evangelium übertragen, freilich wird der Kult als „Sitz im Leben" für Johannes abgelehnt: „Vergegenwärtigende Anamnesis geschieht hier zunächst freilich nicht im Kult, sondern durch den inspirierten Hagiographen; erst

[5] **Brown**, R. E.: **The Gospel according to John I–XII.** Introduction, Translation, and Notes. (The Anchor Bible, 29) Garden City, New York: Doubleday 1966. CXLVI, 538 S.; $ 7,–.

[6] **Mussner**, Franz: **Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus.** (*Quaestiones disputatae*, hrsg. von K. Rahner und H. Schlier, Bd 28) Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965. 94 S.; kart. DM 9,80.

sekundär übernimmt der Kult diese Aufgabe, wenn das Evangelium in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde ‚verlesen' wird" (S. 48). Es stellt sich die Frage, ob die alttestamentliche Kult-Anamnese die durch das Evangelium vollzogene Vergegenwärtigung adäquat erklären kann, da die verschiedene Ortung eine verschiedene Ausrichtung bzw. ein verschiedenes „Herkommen" anzudeuten scheint. Sicher aber bildet die Kult-Anamnesis ein interessantes Analogon. Oder sollte das Evangelium stärker im Kult verankert sein (Cullmann), was jedoch kaum zutreffen wird?

Bemerkenswert sind die Ausführungen über die Rolle des Parakleten und die der urkirchlichen Tradition beim Zustandekommen der johanneischen Sehweise. Ihre gegenseitige Abgrenzung ist von hoher Bedeutung, weil eine Überspitzung des Pneumatischen zuungunsten der Tradition mit zu jenen Auffassungen beitrug, die im Johannes-Evangelium ein charismatisches Christentum am Werk sehen, das sich bereits gegen ein in Traditionen erstickendes absetze. Die „prinzipielle" Bedeutung des Parakleten in Bewahrung, Vergegenwärtigung und Auslegung von Jesu Werk und Wort wird klar herausgearbeitet, ebenso aber auch seine Bedeutung im Hinblick auf das Zustandekommen von Tradition. Der Geist hebe die Tradition nicht auf, sondern sei ihr Prinzip und ihre Wahrheitsgarantie. Abhängigkeit des Evangelisten von Traditionen unter Verweis auf die Resultate einschlägiger Arbeiten vorausgesetzt, kommt Vf. auch auf das Problem des hermeneutischen Zirkels zu sprechen, das sich daraus ergibt, daß legitime Auslegung immer nur im Verstehensbereich der Tradition, d. h. in einem bestimmten Vor-Verstehen erfolgen kann. Aber es gehe nicht darum, aus diesem Zirkel heraus-, sondern in ihn hineinzukommen, denn er hat (allein) die positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens.

Mussner hat eine dankenswerte *Quaestio disputanda* verfaßt! Man sollte sich durch diese Schrift auch anregen lassen zu der Frage, wie „Auslegung" als deutlichere Aussprache des Christusgeheimnisses für die Kirche unserer Tage erfolgen solle.

Panikkar, Raimundo: **Religionen und die Religion.** (Nach dem englischen Manuskript ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Gramsch.) München: Max Hueber Verlag 1965. 170 S.; Ln DM 12,80.

Die Religionen und die Religion: Ein uraltes – und ein ganz modernes Problem! Raimundo Panikkar, spanisch-indischer Abstammung und katholischer Priester, wird davon tief bewegt, es ist sein Problem. Verschiedene Einzelstudien hat er ihm gewidmet, die vorliegende Veröffentlichung ist eine Zusammenfassung seiner Gedanken, eine theologisch-philosophische Gesamtschau.

Das klar aufgebaute Werk gliedert sich in zwei Hauptteile: der erste untersucht nach einem ‚Dialektischen Exkurs' (S. 25–32) und nach kurzer Darlegung der Methode (S. 33–41) das ‚vielschichtige Wesen der Religion' (S. 42–113), der zweite beschäftigt sich mit den Religionen (S. 115–168). Ein Nachwort faßt die Ergebnisse stichwortartig zusammen (S. 169–170). Die Schrift soll aber nicht nur der Wissenschaft dienen, sondern auch – ganz im Sinne des II. Vatikanums (s. Vorwort) – der Ausweitung eines wahrhaft „ökumenischen Geistes auf alle Religionen der Welt": „Nicht nur ein christlicher, sondern ein menschlicher und religiöser Ökumenismus ist der Leitgedanke dieser Seiten" (S. 18). Deshalb müssen auch der Kairos und die psychologische Situation des heutigen Menschen stets mitbedacht werden. Das geschieht schon in den zwei einleitenden Kapiteln, in denen der ‚Sitz des Problems' der Einheit und Vielheit der Religionen im Zeitalter unserer beginnenden Weltkultur aufgezeigt (Der Ausgangspunkt, S. 10–18) und die Bedeutung der psychologischen Haltungen für das Thema dargestellt werden (Die psychologische Annäherung, S. 19–24).

Die Studie möchte einen Beitrag zur Religionsphilosophie leisten. Die Aufgabe der Religionsphilosophie bestehe darin, aus den Ergebnissen von Religionsgeschichte, vergleichender Religionswissenschaft und Phänomenologie der Religionen ihre Schlüsse zu ziehen, sie philosophisch zu deuten und in einen „intelligiblen Rahmen" einzuordnen, „so daß sie, eingegliedert als Teil eines höheren Ganzen, für uns einen Sinn erhalten. Dieser Rahmen ist einerseits schon vorhanden, um ein Faktum aufzunehmen, und andererseits wird er jedesmal verändert, erweitert, berichtigt usw., wenn ein neues Faktum hinzutritt" (S. 35).

Demnach ist die Frage, welches dieses höhere Ganze, dieser irgendwie schon vorhandene intelligible Rahmen eigentlich ist, für das Verständnis von Methode und Gesamtaussage des Buches von ausschlaggebender Bedeutung. Das höhere Ganze wird jedoch nicht zum Gegenstand kritischer Reflexion gemacht; es handelt sich dabei wohl um den weltanschaulichen, philosophisch-theologischen Standpunkt des Verfassers (vgl. S. 35).

Zu den „religionsphilosophischen Schlüssen" und zu dem alles umspannenden intelligiblen Rahmen der Religionsphilosophie Panikkars gehören etwa folgende Überzeugungen: „Wenn Religion das ist, was sie zu sein beansprucht, nämlich der Weg, der den Menschen zu seinem letzten Ziel führt, dann scheint es, daß es eine immerwährende und wahre Religion gibt – oder besser: geben muß –, die allen Religionen der Menschheit zugrunde liegt. Diese Religion jedoch ist nicht und kann nicht eine verschwommene und allgemeine „Religiosität" sein, sondern es muß die wahre Religion sein, die im Herzen aller Religionen lebendig ist, die sozusagen in verschiedenen Formen höherer oder geringerer Vollkommenheit, Entfaltung und Reinheit verkörpert ist. Diese „Religion" in den Religionen, als der Wahrheitsgehalt aller, ist dann die inspirierende Kraft der inneren Dynamik, die – nicht ohne Revolutionen und Mutationen – schließlich alle Religionen zu dieser einen Religion führt" (S. 11).

Panikkar geht noch weiter. Diese wahre Religion, welche als „die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche" charakterisiert wird (S. 168), lebt sogar jetzt schon im Herzen aller gutgläubigen Menschen: „Ich wage zu sagen, daß das implizite Glaubensbekenntnis jedes guten Gläubigen jeglicher Religion – bona fide im vollen Sinne – wirklich auf die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Religion gerichtet ist. Und dieser Glaube mit der Hoffnung und das Leben, das in Übereinstimmung mit diesem Glauben gelebt wird, rettet den Menschen" (S. 168). – Ist das noch „reine Philosophie"?

Die Religion selbst habe immer und überall eine „theanthrische" Struktur, das heißt, sie beruhe auf den beiden Polen Gott und Mensch und stelle die Brücke zwischen ihnen dar. Näherhin werde ihr Wesen von der Struktur des Menschen bestimmt: „Da Religion nichts anderes will, als den Menschen zu seinem Ziel zu führen, zu seinem endgültigen Sein, hängt ihr Wesen gerade von der Struktur des Menschen selbst ab" (S. 40). Damit ist die anthropologische Basis für die Analysen des ersten Hauptteils bezeichnet.

Weil die Religion von der Struktur des Menschen abhänge, enthülle eine Analyse des vielschichtigen Wesens Mensch auch das vielschichtige Wesen der Religion: „Der Mensch ist ein stets werdendes Wesen, ein Pilger (Grundlage der Religion). Um anzufangen, der Mensch ist (I. Dimension), aber genauer gesagt ist er nur seiend, auf dem Weg zu sein, er ist noch nicht (VIII), er ist ein zeitliches Wesen (IX). Sein Wesen kann in Beziehung zu ihm selbst, als ein Individuum betrachtet werden, oder in Beziehung zu anderen, als ein soziales Wesen. In dem ersten Fall ist er Intellekt (II), Wille (III) und Gefühl (IV), im zweiten ist er sozial (V), tellurisch (VI) und kosmisch (VII)" (S. 43).

Dieser neunfachen „Dimension" des Menschen entspreche auch ein neunfacher Aspekt der Religion. Das wird in den neun Kapiteln des ersten Hauptteils dargestellt: 1. Ontisch-mystische Dimension; 2. Die dogmatisch-doktrinäre Dimension; 3. Die ethisch-praktische Dimension; 4. Die emotionale Dimension; 5. Die kirchlich-soziologische Dimension; 6. Die materiell-kosmologische Dimension; 7. Die Engel-Teufel Dimension; 8. Die immanent-transzendente Dimension; 9. Die zeitlich-ewige Dimension. – Dieser neunfache Aspekt gehöre zu jeder Religion, zu ihrer ganzheitlichen Natur. Allerdings sei nicht jede Dimension gleich wichtig (S. 112 f.).

Nachdem das „vielschichtige Wesen der Religion" so beschrieben worden ist, untersucht der zweite Hauptteil, „inwieweit die verschiedenen religiösen Glaubensbekenntnisse diesem ganzheitlichen Begriff der Religion entsprechen" und in welchem Lichte nun „das Problem ihrer Einheit und Verschiedenheit" erscheint (S. 116).

Der zweite Hauptteil ist sehr allgemein gehalten. Eigentlich werden nur Gesichtspunkte vorgetragen, unter denen das Problem der Einheit und Vielheit der Religionen betrachtet werden kann. Die „statische Betrachtung" (S. 118–127) führt zur Feststellung von erstaunlichen Ähnlichkeiten der Religionen in der formalen Struktur und in den formalen Lehren; ihr religiöser Geist sei verwandt (vgl. S. 120). Natürlich gebe es auch „Divergenzen" in den Lehrinhalten und in den kultischen Handlungen. Über die divergierenden Lehrinhalte urteilt Panikkar: „Obwohl die formalen Merkmale der Religionen einander ähnlich sind, beginnen die Religionen in den Inhalten und Auslegungen dieser Merkmale voneinander abzuweichen. Man könnte gewissermaßen sagen, daß die Unterschiede dort auftauchen, wo Religion zum Menschenwerk wird" (S. 122).

Tiefere Unterschiede treten zutage, wenn die „faktische Existenz" der historischen Religionen in ihrer Verschiedenheit veranschlagt wird: „Mohammed mag dieselbe Lehre verkündet haben wie Christus und mag ihn als den größten Propheten anerkannt haben, dennoch lehrte er die Menschen nicht, dem Christentum zu folgen, sondern dem Islam" (S. 125). Aber auch dieser Schwierigkeit weiß Panikkar zu begegnen; es komme eben nur auf den richtigen eigenen Ausgangspunkt an: „ . . . wir sollten danach streben, alle Religionen sich von innen heraus zu einer vollkommeneren und katholischeren Religion entwickeln zu lassen. Unser Ausgangspunkt sollte die wirkliche Situation jedes Gläubigen sein, und von dorther sollten wir versuchen, diese innere dynamische Konvergenz, die noch am Werke ist, zu entdecken und anzuspornen. Dies bleibt uns noch zu erläutern" (S. 126). Es geschieht im folgenden Kapitel: „Die dynamische Konvergenz" (S. 128–151).

Mit der Theorie von der dynamischen Konvergenz der Religionen versucht Panikkar das Problem der Einheit und Vielheit der Religionen auch einer praktischen Lösung zuzuführen. Die Mannigfaltigkeit der Religionen sei eine natürliche Folge der Geschichtlichkeit des Menschen; sie bedeute auch Reichtum, sie sei Ausdruck des freien Spiels der geschichtlichen Mächte. Jede echte Religion wolle den Menschen zu seinem transzendenten Ziel führen, wolle ihn „retten", ja sie wolle es nicht nur, sondern sie tue es auch. Die Religionen seien nichts anderes als „verschiedene Wege zum gleichen Ziel" (S. 128). Diese funktionale Einheit der Religionen nennt Panikkar auch dynamische Konvergenz (vgl. S. 129).

Wenn auch gesagt wird, daß diese dynamische Konvergenz nicht substanzielle Identität bedeute, sondern eine „gewisse funktionale Äquivalenz" (S. 129), so kann doch wohl die dynamische Konvergenz der Religionen als Heilsweg nur ihr Ziel erreichen, wenn hinter der „funktionalen Einheit und Äquivalenz" irgendeine substanzielle Einheit besteht, nämlich jene „eine immerwährende und wahre Religion", „die allen Religionen der Menschheit zugrunde liegt", von der einleitend die Rede war.

In der Entdeckung und Aktivierung dieser wahren Religion in den Religionen sieht Panikkar auch die Aufgabe des Dialogs der Religionen miteinander. Von ihm verspricht er sich gegenseitige Befruchtung, Vertiefung, Wachstum und wahre Universalität im religiösen Denken, also jene Entwicklung zu einer wahrhaft katholischen Religion, die alle Wahrheit und Schönheit in ihrem Schoße zu bergen vermöge (vgl. S. 150 f.). Diese historische Universalreligion brauche von Gott nicht erst gestiftet zu werden, es gebe bereits den weißen Brennpunkt aller Farben: „Nach dem Christentum würde dieses weiße Licht der lebendige Christus sein, der jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Die verschiedenen Farben kommen nur zustande, wenn dieses weiße Licht auf das Prisma der menschlichen Natur fällt und verschiedene Wellenlängen annimmt" (S. 151). Wenn nach christlichem Verständnis die Kirche auch „das invertierte Prisma", das eine „weiße Licht" sei (S. 151), so ist Panikkar doch nicht der Ansicht, daß die katholische Kirche in ihrer heutigen Gestalt die vollkommene Religion in ganzer, entfalteter Fülle darstelle: sie müsse noch in diese Fülle hineinwachsen, indem sie wahrhaft universal werde (vgl. S. 164).

Wissenschaft ist wesentlich eine Frage der Methode. Panikkars Religionsphilosophie ist jedoch unkritisch von seiner Theologie präformiert und gesteuert. Weil er aber „reine Philosophie" zu bieten beabsichtigt, begibt er sich nur andeutungsweise auf das Gebiet der Theologie. Insofern fehlt dem Buch natürlich auch die theologische Begründung und Auseinandersetzung. Es stellt deshalb keineswegs, wie in der Ankündigung gesagt wird, einen „wegweisenden Beitrag zu einer beginnenden Theologie der Religionen" dar, sondern es vertritt nur einen interessanten Gesichtspunkt in der heutigen Diskussion, der aber theologisch erst noch zu begründen wäre. Umgekehrt ist der Religionsphilosophie mit einem Beitrag, der die philosophischen Prinzipien nicht streng beachtet, nicht voll gedient.

Dem anthropologischen Ausgangspunkt kann man nur mit Vorbehalt zustimmen. Natürlich findet das Wesen des Menschen in der Religion Ausdruck und Darstellung. Aber darf man allein aus einer Wesensanalyse des Menschen einen Allgemeinbegriff von Religion ableiten, an dem dann alle Religionen gemessen werden? Zudem wird das Wesen des Menschen von der hohen Warte christlicher Sicht in einem scholastisch anmutenden Verfahren bestimmt. Es ist aber kaum möglich, eine solche Deutung des Menschen ohne weiteres auch den andern Religionen zu unterstellen und schließlich als den gemeinsamen Besitz und die gemeinsame Erfahrung – wenigstens *in nuce* – aller Religionen auszugeben. Hier vermißt man schmerzlich eine wirklich historische Betrachtungsweise des Menschen und der Religionen. Daß alle Religionen in dem prinzipiell gleichen Menschenbilde und in der gleichen religiösen Erfahrung wurzeln sollen, widerspricht doch wohl allen unsern religionssoziologischen Erkenntnissen.

Im Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen ist Panikkar ein liebenswürdiger und verständnisvoller Gesprächspartner. Hier liegt die Stärke des Buches. Es ist hervorgegangen aus zahlreichen Gesprächen mit Nichtchristen, ihnen gehört es (vgl. Vorwort). Aus dieser Entstehungsgeschichte und indischer Mentalität ist wohl auch die Betonung des Gemeinsamen aller religiösen Menschen zu verstehen, die Einebnung tiefer Unterschiede, das Bestreben, völlig verschiedene religiöse und geistige Welten lediglich als ein Sprachenproblem zu interpretieren (z. B. S. 35). – Panikkar bleibt der einzige Gesprächspartner, andere werden nicht bemüht, denn Literaturangaben findet man nicht.

Auf das moderne Problem der Säkularisation, der Verweltlichung der Welt, das nun alle Lebensbereiche berührt, geht Panikkar nicht ein. Was bleibt aber vom Hinduismus oder von den Religionen Afrikas übrig, wenn über sie das Scheidewasser der „Entmythologisierung" ausgegossen wird? Von dem unerbittlichen Zugriff historischen und naturwissenschaftlichen Denkens, dem sich die Religionen nicht entziehen können und das seit über hundert Jahren unserer abendländischen Theologie so zu schaffen macht, ist bei Panikkar nicht die Rede. Aber kann man über künftige Entwicklungen der Religionen überzeugende Aussagen machen, ohne bei diesem Dialog auch den elementaren Einbruch des modernen Denkens und Lebens voll und mutig ins Auge zu fassen?

Münster. Johannes Dörmann.

Eilers, Franz-Josef, SVD: **Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens.** (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Heft 12) Münster: Verlag Aschendorff 1965. 40 S.; DM 2,90.

P. Eilers SVD hatte 1964 eine Studie über die christliche Publizistik in Afrika veröffentlicht. Fast ein ganzes Jahr bereiste er dann den Fernen Osten und Ozeanien, um auch hier den Fragen einer christlichen Publizistik nachzugehen. Als Frucht dieser Reise entstand vorliegende Schrift. Sie ist übrigens der unveränderte Sonderdruck eines Artikels der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster (ZMR 1965, Heft 3, S. 161–190). Der Beitrag legt den ernüchternden und bedrückenden Schluß nahe, daß die sozialen Kommunikationsmittel in der Missionsarbeit in diesen Gebieten bei weitem nicht die Rolle spielen, die ihnen an sich zukommt. Den kirchlichen Stellen ist die „Marktlage" noch unbekannt. Klare publizistische Ziele und Methoden fehlen.

Für die Pressearbeit sind das Analphabetentum, die mangelnde Leseerziehung, die fehlende Weiterbildung und ganz allgemein die Armut Hindernisse. Die wenigen Druckereien dienen großenteils der Finanzierung der Mission. Der Missionar ist auf seine journalistische Aufgabe nicht vorbereitet und zudem überlastet. Häufig fehlt es an Weitblick und Geduld. Noch hat man nicht überall den Laien „entdeckt". Sind unter den Entwicklungshelfern keine Fachleute für Pressearbeit? Der Verf. klagt über mangelnde Zusammenarbeit der zuständigen Stellen. Dazu kommt das dringende Finanzierungsproblem. Aktionen wie der des „Ruhrwort" (S. 21, Anm. 23) sollten weitere folgen. – Auch das Kapitel über Aufgaben und Möglichkeiten in diesem Bereich der Presse handelt eher von noch nicht überwundenen Schwierigkeiten.

Hörfunk und Fernsehen gewinnen auch in Asien und Ozeanien an Bedeutung. Manche kirchlichen Stellen beginnen jetzt, dies zu erkennen. Mancherorts verbindet sich freilich viel guter Wille mit wenig Sachkenntnis. Die Nachfrage nach religiösen Beiträgen ist auf seiten der Privatsender groß, das kirchliche Angebot kümmerlich. Statt dessen bestehen ehrgeizige Pläne zur Errichtung eigner Sender. Das Gesamtergebnis sieht düster aus. Der Verf. kann jedoch auch von vielen, oft heroischen Einzelleistungen berichten. Er erwähnt am Rande auch die Arbeit anderer christlicher Konfessionen auf dem Gebiet missionarischer christlicher Publizistik.

Vielleicht hätte diese Studie durch eine Einteilung nach Ländern und deren jeweils anders gearteter Problematik gewonnen. Man kann die publizistische Situation eines hochmodernen Japans nicht mit der auf der ozeanischen Inselwelt zusammenfassend in einem behandeln. Im Grund fehlt hier dem Leserpublikum vor diesen Bemerkungen zur Situation im Fernen Osten und in Ozeanien ein Sachbuch, eine sehr ins einzelne gehende, nüchterne Aufstellung alles Vorhandenen und Geplanten. Auch dann noch dürfte es schwierig sein, zu einem Gesamturteil zu kommen.

Doch dies war wohl gar nicht die Absicht des vorliegenden Beitrags. Er wollte keine „endgültige" und grundlegende Analyse der Situation bieten, sondern das Ergebnis einer langen und intensiven Studienreise zusammengefaßt vorlegen. Hier ist eher der Praktiker angesprochen. Er soll auf eine ernste Notlage aufmerksam gemacht werden. Einheitliche Planung und Zusammenarbeit, finanzielle Unterstützung, Förderung der Ausbildung geeigneter Fachkräfte für soziale Kommunikationsmittel auf diesem Missionsfeld sind dringend geboten. Mag diese Schrift immerhin auch für den Theoretiker als Bestandsaufnahme im Neuland von Interesse sein, ihr Zweck dürfte es in erster Linie sein, auch hierzulande für die Möglichkeiten brüderlicher Hilfe zu werben.

Bonn. W. Hoffmann SJ.

Ruppert, Lothar: **Die Josephserzählung der Genesis.** Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp u. J. Schmid, Bd XI) München: Kösel-Verlag 1965. 278 S.; kart. DM 38,–.

Daß die Literarkritik am Pt zu guten Ergebnissen gekommen ist, ist ebenso anerkannt wie die Wichtigkeit der formgeschichtlichen Fragestellung, wenn beide Aspekte auch nicht immer genügend miteinander konkurrieren. In dieser Lage ist jede Spezialuntersuchung willkommen, die von einem beschränkten Abschnitt der Erzählungsliteratur ausgehend zu umfassenden Erkenntnissen führt. So ist es R. zu danken, daß er die Josephserzählung einer eindringenden Untersuchung unterzieht.

Zunächst betrachtet R. die einzelnen Abschnitte der Josephserzählung, um seiner theologischen Fragestellung literarkritisch die Grundlage zu geben. Die Vorarbeiten werden gut berücksichtigt und kritisch gewürdigt, wobei R. die bisherigen Ergebnisse meistens bestätigt findet. Schon bei dieser Einzeluntersuchung fragt er nach der theologischen Aussage der jeweils an dem Abschnitt beteiligten Quellen und stellt Differenzen heraus. In einigen Fällen (vgl. zu Gn 37; 45; 47, 28–50, 26 usw.) bemüht er sich auch um Erkenntnisse über die theologische Anschauung der Zwischen- oder Endredaktion.

Die Ergebnisse zu den einzelnen Abschnitten werden in einem zweiten Teil der Arbeit (S. 208–238) systematisch zusammengefaßt. Nach R. ergibt sich dabei für den Jahwisten das Anliegen, die „unverdiente, rettende Führung Jahwes" für Joseph darzustellen (217). Diese Tendenz wird nicht nur von dem angeblichen Beitrag der israelitischen Chokma abgehoben, sondern auch nach ihrer Bedeutung für die Geschichtsbetrachtung der frühen Königszeit untersucht.

Die theologische Fragestellung nach dem Elohisten ergibt ebenfalls eine einheitliche Grundanschauung, nämlich die vom auserwählten Volk. Bezogen auf das ganze Werk des E und bzgl. seiner Heimat im Nordreich erkennt R., daß E „die Josephserzählung zu einer Geschichte der Hoffnung für das durch die Reichsspaltung zerstrittene Zwölfstämmevolk gestaltet hat" (229). Auch hier wird mit einem Beitrag der Chokma gerechnet.

Erwartungsgemäß ergibt sich für P ein sehr geringer Anteil. Gleichwohl glaubt R., den P-Anteil der Josephserzählung als Bestandteil der Jakobserzählung bestimmen und seine Beziehung zu einem P-Geschichtswerk erweisen und ihn zeitgeschichtlich definieren zu können.

Der dritte Teil der Arbeit ist dem Nachwirken der Josephserzählung gewidmet. Da kommen eigentlich nur späte Stellen aus Ps, Sir, 1 Makk, Sap usw. in Frage. Gleichwohl hält R. auch da die getrennten Linien theologischer Anliegen von J und E auseinander.

Die so vorgestellte Untersuchung ist mit Fleiß und guter Beobachtungsgabe durchgeführt. Dabei werden nicht nur die Aussagen der Josephserzählung genau untersucht, sondern werden auch weitgehend theologisch bedeutsame Komplexe und Ideen des übrigen AT ausgewertet. Manchmal freilich werden Beziehungen für möglich gehalten, bzgl. derer andere Forscher doch vorsichtiger sind. Es ehrt die Bescheidenheit des Verfassers, daß er sich dabei immer sehr behutsam ausdrückt und mit Formulierungen „es scheint", „es könnte wohl" nicht spart. Man liest aber deshalb sein Werk mit einer gewissen Unsicherheit und steht nicht selten vor der Frage, ob R. hier dem Leser seine wirkliche Überzeugung nur bescheiden nahebringen will oder ob er selbst nur mit einer Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit seiner Beobachtung rechnet. Unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß man bei aller Literarkritik, Traditionsgeschichte usw. wie ein Feinmechaniker arbeiten muß, dürfte R. seinen Ergebnissen manches Mal doch mehr trauen. Im wesentlichen handhabt er die Technik seiner Untersuchung gut, doch unterläuft ihm schon mal an Stelle einer Bewertung erzählungsmäßiger Gegebenheiten psychologisierende Betrachtung, als wenn wir wüßten, was Joseph beabsichtigt oder seine Brüder gedacht haben, es sei denn der Erzähler sage es uns in einem Ausnahmefall selbst (vgl. S. 65; 90f; 105). Im ganzen findet man hier so viel Material unter Berücksichtigung der wesentlichen Vorarbeiten, daß jede Arbeit an der Josephserzählung unumgänglich dieses Werk voraussetzen und auswerten muß. Hier werden Anregungen und Fragestellungen gegeben, die dieses weitere Forschen nur wesentlich befruchten können. R. erweist sich als wichtiger Partner für eine weitere Diskussion seiner Ergebnisse.

Im Sinne einer solchen Diskussion und zum Erweis, wie tiefschürfend hier gesucht wird, kann nur auf einiges näher eingegangen werden. S. 79–85 etwa beschäftigt sich R. mit der Erhöhung Josephs nach E und J (Gn 41). Die VV. 38 und 39 sind seiner Meinung nach J und E zuzuweisen und ergeben dementsprechend verschiedene Auffassungen hinsichtlich der Weisheit bzw. Geistbegabtheit Josephs. Hätte nicht doch eben erwähnt werden müssen, daß der sonst als Gewährsmann für die Quellenscheidung herangezogene O. Eißfeldt, Hex. Synopse S. 84 hier nicht aufteilt? Die ruah elohim, als Ausdruck für den Geistbesitz Josephs aufgefaßt, ist Anlaß, diese atl Vorstellung umfangreich zu untersuchen. Wenn dabei aber für „wohl nicht ungerechtfertigt" gehalten wird (83), dieses „Kernwort der jahwistischen Josephsgeschichte nach Jes 11,2 zu deuten" (83), dann wird man Bedenken haben, trotzdem R. annimmt, daß der Jehowist 41,39 E mit chakam dahinter gesetzt habe. Kann man aus der Kombination von 40,8 und 41,39 mit R. schließen, E vertrete, daß Joseph „ein bloß von Fall zu Fall Inspirierter" sei (83)?

R. kombiniert J-Stellen bzgl. des Ehrenkleides seines Vaters (Gn 37,3), von den Brüdern ihm entrissen (37,23), Joseph „in äußerer Schande ohne Gewand" von Potiphars Frau fliehend (39,12), aber von Pharao mit Byssus-Gewändern bekleidet (41,42) (S. 84), was man eher wird gelten lassen, als daß nach R. bei E Josephs Fruchtbarkeit als Ausdruck seines Glückes besonders betont sei, und zwar allein durch die Namensdeutung für Ephraim (41,52) (S. 87).

Interessant ist jedenfalls, daß R. bei der Suche nach dem Sitz im Leben für den Gedanken, daß Jahwe den Joseph fürsorgend führt, an die frühe Königszeit denkt (214 ff) und speziell von Gn 39,7–12 meint, diese Versuchung Josephs sehe „wie ein Gegenstück ... aus" zum Sündenfall Davids 2 Sm 11 f (215). So und ähnlich wird die Josephserzählung immer wieder nach ihrer theologischen Aussage im großen Zusammenhang gesehen, wobei manchmal freilich nur mit Möglichkeiten zu rechnen ist. In der Josephsgestalt geradezu „die Klammer, welche das ganze elohistische Geschichtswerk zusammenhält" zu sehen, ist durch Gn 15,13–16; 50,24 f und Jos 24,32, also durch notizenhafte Wiederaufnahme eines Motivs, doch wohl nur schwach begründet (227).

So ließe sich in manchem mit R. diskutieren, wobei bestehen bleibt, daß die Josephserzählung hier nicht nur selbst aufs gründlichste untersucht ist, sondern auch so viele Stellen des AT, die theologisch aussagekräftig sind, herangezogen werden, daß es schwer ist, einem so reichhaltigen Buch gerecht zu werden. Jedenfalls stellt es eine Anfängerleistung dar, die noch viel Gutes für die atl Wissenschaft erwarten läßt.

Münster. H. Eising.

Fürst, Heinrich, OFM: **Die göttliche Heimsuchung.** Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffes. Rom 1965. 77 S. (durch den Autor, 8 München 22, St. Anna-Str. 19 zu beziehen).

Der Verfasser legt hier den ersten Teil seiner Dissertation „Heimsuchung" vor, die bereits 1957 am *Pontificium Athenaeum Antonianum* in Rom eingereicht und angenommen worden war. Dieser Teil beschäftigt sich nur mit der Semasiologie der hebr. Wurzel PQD und mit deren Wiedergabe in der griechischen, lateinischen und deutschen Bibel. Der Verf. hat seine Ausführungen in der Dissertation offenbar gründlich überarbeitet, denn er führt die neueste Literatur an; sie ist auf den Seiten 9–14 und in den Anmerkungen verzeichnet.

In einem 1. Abschnitt geht Verf. dem Ursprung des Begriffes nach. Er setzt sich dabei vornehmlich mit der Deutung des Rezensenten (Das Verbum PQD in der Theologie des AT: BZ NF 4, 1960, 209–226; vgl. auch Bibl 38, 1957, 139 f) auseinander und meint, ihr, „die nach unserer Ansicht nicht ganz zufriedenstellt" (S. 6), eine eigene, bessere gegenüberstellen zu können. Ob das gelungen ist, wagt der Rezensent zu bezweifeln, vor allem wenn man die beiden Ergebnisse vergleicht. Der Rezensent hatte als Grundbedeutung „sich jemanden bzw. etwas näher ansehen" erschlossen und dabei auf die verschiedenen Nuancen hingewiesen: „mit einem gewissen Interesse, wohlwollend", manchmal aber auch „überwachend, überprüfend nach etwas bzw. nach jemandem sehen". Bei Jahwe als Subjekt besage der Begriff, „daß Gott für den betreffenden Menschen ein starkes Interesse an den Tag legt" (vgl. BZ 4, 211, 223). Der Verf. kommt zur Bedeutung „mit Sorge bzw. Interesse auf/nach etwas schauen" (S. 27). Der Rez.

kann nicht recht erkennen, wo da eigentlich die befriedigendere neue Lösung gefunden ist. Er meint, durch die Untersuchung des Verf. eher bestätigt worden zu sein. Ein gewisser Unterschied besteht vielleicht darin, daß Verf. diese Bedeutung als die Grundbedeutung ansieht, von der die anderen Nuancen abgeleitet sind, während der Rez. eine etwas allgemeinere Grundbedeutung voraussetzt, die erst speziell auf Personen als Objekt bezogen eine persönlichere Anteilnahme des Subjekts an der betreffenden Person ausdrückt. Aber so groß scheint wohl der Unterschied nicht zu sein. Der Verf. war einfach von vornherein durch sein Thema „Heimsuchung" stärker an den personalen Beziehungen interessiert und hat darum in seiner interessanten Untersuchung darauf das Hauptaugenmerk gelegt. Leider kommt er in dem vorgelegten Teil der Untersuchung auf die Deutung von K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZThK 52, 1955, 1–42, nicht näher zu sprechen, obwohl er die Arbeit nennt. Rez. meint aber, daß der Verf. auch in dieser Hinsicht kaum zu einem wesentlich anderen Urteil kommen kann. Man wird freilich den theologischen Teil der Untersuchung abwarten müssen, der hoffentlich bald erscheinen kann. Jedenfalls hat Verf. schon jetzt die große theologische Bedeutung des hebräischen Begriffes aufgezeigt.

Sehr dankbar ist man für die sorgfältige Überprüfung der lateinischen, griechischen und deutschen Übersetzungen in den weiteren Abschnitten. Sie zeigt, welche theologisch neuen Nuancen gewisse Wörter, die in jenen Sprachen schon vorhanden waren, durch den Zwang, das hebr. PQD irgendwie wiedergeben zu müssen, bekommen haben. So erhielten ἐπισκέπτεσθαι, *visitare* und *heimsuchen* erst vom Hebräischen her die Bedeutung, die wir heraushören, wenn wir von göttlicher Heimsuchung sprechen.

Schriftstellen- und Autorenregister schließen die wertvolle, aber noch unvollständige Untersuchung ab. Das, was wir mit dem Begriff der „Heimsuchung" meinen, ist mit dem hebräischen Begriff PQD sicher noch nicht allein erfaßt. Darum sieht man weiteren Ausführungen des Verfassers mit Interesse entgegen.

Freising. Josef Scharbert.

Jeremias, Joachim: **Abba.** Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 371 S. mit 4 Bildtafeln; Ln DM 34,–.

Von den in 6 Gruppen angeordneten Aufsätzen (Neue Beiträge, Jesus, Urgemeinde, Paulus, Hebräerbrief, Palästinakundliches) sind die Artikel: Mk 14,8 (ZNW 44, 1952/3) und Παῖς (θεοῦ) aus TWB V neu bearbeitet worden. Die Notwendigkeit einer solchen Überarbeitung ergab sich für den zweiten Artikel aus den inzwischen erschienenen Neuauflagen der zitierten Werke (z. B. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT ² 1964); aus neuer Literatur, die verarbeitet werden mußte, seien die Arbeiten von C. Maurer (ZThK 50, 1953) und MD. Hooker (Jesus and the Servant, London 1959) genannt. Hinzu kamen eigene Erkenntnisse, die bei der Vorbereitung der zweiten Auflage der Übersetzung ins Englische (Zimmerli–Jeremias, The Servant of God, Studies in Biblical Theology, ² 1965) gewonnen wurden. Hier wie dort beantwortet Jeremias die Frage, ob Jesus sich als Gottesknecht im Sinne des zweiten Isaias gewußt habe, mit der Feststellung: Jesus hat sich nur in der esoterischen, nicht in der öffentlichen Predigt als Gottesknecht zu erkennen gegeben (S. 216).

Erstmals vorgelegt wurde die Untersuchung „Abba", die dem Buch den Namen gegeben hat, und der aus dieser Arbeit herausgewachsene Aufsatz: „Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche". In einer Kurzfassung und ohne wissenschaftlichen Apparat hatte Jeremias bereits die Gedanken des ersten Aufsatzes in „The Central Message of the New Testament" (London 1965, S. 9–30) gebracht. Im vorliegenden Sammelband geht er aus von der „Bezeichnung Gottes als Vater im AT". Außer in Dt 32,5f und Ps 103,13f findet sich diese Bezeichnung nur bei den Propheten, sie verrät ein Wissen um die Wirklichkeit des göttlichen Erbarmens. – Keineswegs wird im antiken palästinensischen Judentum die Anrede „himmlischer Vater" vorherrschend; wo sie aber auftritt, da im kollektiven Verständnis: Gott als Vater Israels.

Sir 23,1.4 muß falsch übersetzt worden sein. Vermutlich hat die Urfassung gelautet: „Gott meines Vaters", und nicht: „Gott, mein Vater" (S. 52); denn die persönliche Gottesanrede „Mein Vater" ist in der Literatur des Judentums im antiken Palästina nicht festzustellen.

In den Evangelien kommt „Vater" für Gott 170mal vor, aber bezeichnenderweise entfallen 109mal auf Johannes. Im Mt-Evangelium zählen wir 42mal, bei Lukas 15mal, bei Markus viermal. Daran läßt sich eine wachsende Tendenz erkennen, das Wort „Vater" oder „himmlischer Vater" in die Jesusrede einzufügen. Einen Ansatz meint Jeremias in der frühkirchlichen Katechese und im Gebet der Liturgie zu erkennen (S. 37). Es erhebt sich die Frage: Hat Jesus selber zu Gott „Vater", „mein Vater" gesagt? Jeremias untersucht elf synoptische Stellen, die ihm einigermaßen sicher erscheinen (S. 38–56), und kommt zu dem Ergebnis, daß die fünf „Euer Vater"-Worte Mk 11,25 (Mt 6,14); Mt 6,32; Mt 5,48; Lk 13,32; Mt 23,9, in denen Jesus Gott als den Vater der Jünger bezeichnet, authentisch sein müssen, zumal diese Art „Vater"-Bezeichnung stark an die der Propheten erinnert (S. 46). Aber hat Jesus „mein Vater" gesagt?

Jeremias geht aus von Matth. 11,27ff; dieser Text galt lange als spätere Bildung der hellenistischen Gemeinde, heute erkennt man mehr die semitische Färbung (Sprache und Stil). Darum, so sagt Jeremias, darf man den Text nicht im johanneischen Sinn verstehen; hier müssen „Sohn" und „Vater" als Bildworte genommen werden: Der Spruch ist ein Erfahrungssatz „Wie nur ein Vater seinen Sohn wirklich kennt, so kennt nur ein Sohn seinen Vater wirklich". Mit diesem Satz soll das Themawort begründet werden: „Alles hat mir mein Vater übermittelt", d. h.: Er hat mich in das Geheimnis seines Handwerks eingeführt (S. 53).

Aber gerade so verstanden ist „mein Vater" für Gott ungewöhnlich. Es gibt in der rabbinischen Literatur keine Entsprechung. Alle „Mein Vater"-Worte Jesu handeln von der einzigartigen Übergabe der Offenbarung und Vollmacht; es sind zentrale Selbstaussagen Jesu, die man aus der ältesten Überlieferungsschicht nicht entfernen kann.

Ein letzter Abschnitt im „Abba"-Artikel ist der Vater-Anrede in den Gebeten Jesu gewidmet. Alle uns in den Evangelien überlieferten Jesusgebete beginnen mit „Vater" (außer Mk 15,34 par zit. Ps 22). In Mk 14,36 wird uns das aramäische Äquivalent dazu genannt: Abba! Das ist eine Lallform, eine Anrede des Vaters von kleinen Kindern, die sich jedoch auch bei Großen erhält. Es ist ein Wort aus der alltäglichen Sprache, nie hätte ein Jude gewagt, Gott so anzureden; daher gibt es keine Analogie in der gesamten jüdischen Gebetsliteratur. Aber die Jünger dürfen so beten; die frühe und spätere Christenheit betet so. Rö 8,15 und Gal 4,6 sind ein Zeichen dieser ergriffenen Erlaubnis. Im Abba-Ruf wie im „Vater-unser" vergewissern sich die Christen ihrer Zukunft: der völligen Gotteskindschaft (2 Kor 6,18).

Was den Leser an Jeremias' Aufsätzen jedesmal erfreut, ist die schlichte Sprache und das wohlabgewogene Ergebnis der Untersuchungen. Mit der Veröffentlichung dieses Sammelbandes wurde ein langjähriger Wunsch der Schüler des Göttinger Gelehrten erfüllt. Er wird aber nicht nur den eigentlichen Schülern Dienste leisten.

Münster. Helga Rusche.

Ranke-Heinemann, Uta: **Das frühe Mönchtum.** Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen: Hans-Driewer-Verlag 1964. 144 S.; kart. DM 14,80.

Nach einer Einleitung wird in 8 Kapiteln der reiche Stoff in gewählter Sprache ausgebreitet: 1. Das Motiv der Gottesliebe; 2. Todessehnsucht und Parusieerwartung; 3. Das Motiv des Vollkommenheitsstrebens; 4. Der Kampf gegen die Dämonen und die Sünde; 5. Das Ideal des engelgleichen Lebens; 6. Das Motiv der Nachfolge; 7. Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Kirche; 8. Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Welt. Die Überschriften der Kapitel geben leider auch nicht annähernd die Fülle wieder, was um so bedauerlicher ist, als ein Sachverzeichnis fehlt.

In der Einleitung setzt die Verfasserin ihre Untersuchung scharf von der Periode religionsgeschichtlicher Herleitungen des Mönchtums ab. So nennt sie Karl Heussi einen Vertreter dieser letzten Periode, „denn auch er spricht davon, daß außerchristliche Einwirkungen in der mannigfachsten Weise stattgefunden haben" (10). „Der Zweck der vorliegenden Arbeit ist es deshalb, die Motive, die für das Entstehen des mönchischen Lebensstandes wirksam waren, aus den Selbstaussagen des Mönchtums und seinem Selbstverständnis zu erheben. Von den Mönchen wird man die Beweggründe dieses eigentümlichen Aufbruches am besten erfahren. Viele Fragen werden sich erübrigen oder anders gestellt werden müssen, wenn die Vorfrage nach den Motiven für die Entstehung des Mönchtums richtig beantwortet ist" (11).

Darf aber eine solch historische Erscheinung rein in sich dargestellt werden, als reine Synthese der historisch so vielfältigen Motive? Muß man nicht die notwendigen Wechselwirkungen mitberücksichtigen? Ist das Mönchtum selbst überhaupt etwas Einheitliches, Geschlossenes, so daß seine Zeugnisse unterschiedslos nebeneinander gestellt werden können?

R.-H. hat diesen Einwand selbst verspürt: „So sehr man differenzieren kann, so wenig darf man die einzelnen Formen einander entgegensetzen, denn allen liegt eine gemeinsame Idee zu Grunde, ja sie gehören so eng zusammen, daß man die einzelne Form erst dann völlig versteht, wenn man auch die andere begreift, so daß es geraten scheint, alle gemeinsam zu befragen" (12).

Folgerichtig verzichtet R.-H. auf eine historische Darstellung. Die Einleitung bringt allerdings auch einen kurzen Überblick über die Geschichte des Mönchtums, und zwar mit besonderer Berücksichtigung des orientalischen. Der Überblick reicht im Osten bis Gregor den Sinaiten († 1346), im Westen bis Benedikt († um 547). Tatsächlich liegt die zeitliche Begrenzung der Arbeit aber im Osten bei Evagrius Ponticus († 399), im Westen bei Johannes Cassianus, der für den Westen neben wenigen Hinweisen auf Hieronymus allein genannt wird. Die Bedeutung des hl. Augustinus wird nicht gewürdigt. Trotzdem werden im Literaturverzeichnis Augustinus und auch Benedikt berücksichtigt, obwohl kaum alle genannten Werke etwas zum Thema beitragen.

Innerhalb dieser selbstgesetzten Grenzen (keine historische Arbeit, sondern Synthese) ist das Werk eine glanzvolle Deutung des Mönchtums, aber zugleich auch seine Apologie aus tiefem christlichen Verständnis für seine Aufgabe in der Kirche und der Welt.

Die Rückweisung der einseitig religionsgeschichtlichen Ableitung des christlichen Mönchtums ist berechtigt, wenn es auch gewiß wieder eine Übertreibung wäre, die konkrete Gestalt des christlichen Mönchtums und die Ausgestaltung einiger seiner Hauptthemen allein aus den entscheidenden christlichen Motiven zu erklären. Z. B.: R.-H. versteht vorzüglich den religiösen Hintergrund des Kampfes gegen die Dämonen darzustellen (50); was aber z. B. von Stoffels über Halluzinationen, Phobien, Illusionen, nervöse Zwangsvorstellungen gesagt wird, ist damit nicht abgetan (51). – Auch ist die konkrete Darstellung des Angriffes auf die himmelreisende Seele nicht mit Hinweis auf Eph 6,10–20 erledigt (53/4), die Darstellung erfolgt ohne Zweifel mit nicht-christlichen Elementen. – Für das Ideal des engelgleichen Lebens hat Suso Frank in einer ausführlichen Monographie (Angelikos bios, Münster 1964) die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge dargestellt.

Im vorliegenden Werk werden Antworten gegeben, die nicht nur für das heutige Mönchtum immer noch ohne jeden Abstrich gültig sein sollten, sondern die auch die Richtung angeben können, in der das Verhältnis der Christen überhaupt zur Welt bestimmt werden müßte. Das Buch ist daher sicher für den Mönch und jeden, der sein geistliches Leben vertiefen will, lesenswert, dürfte aber auch dem suchenden Theologen wertvolle Wegweisung sein.

Gerleve. Anselm Roth.

Arm und reich in der Urkirche. Hrsg. von Adalbert Hamman OFM und Stephan Richter OFM. Paderborn: Verlag Schöningh 1964. 292 S.; DM 19,80.

Zur vorliegenden Zusammenstellung von Kirchenvätertexten über Armut und Reichtum macht P. Bigo SJ die einführende Bemerkung: Die Kirchenväter haben „die Aufgabe zu beweisen, daß die Soziallehre der Kirche zum Wesen des Christentums gehört" (9). Von der Richtigkeit dieser Feststellung wird man leicht überzeugt bei der Lektüre dieses Florilegiums patristischer Wirtschaftsethik.

Die Herausgeber A. Hamman und St. Richter lassen anhand von Predigtauszügen die großen Theologen Clemens von Alexandrien (21–57), Basilius den Großen (68–104), Gregor von Nazianz (107–135), Gregor von Nyssa (137–172), Johannes Chrysostomus (176–214), Ambrosius (217–253) und Augustinus (255–287) zu Wort kommen. Jedem Kirchenvater wird eine kurze historisch-biographische Notiz gewidmet. Die Texte zeigen, daß den damals wuchernden wirtschaftsethischen Übeln mehr pastoral gebietend bzw. verbietend als lehrhaft prinzipiell und systematisch begegnet wird. Den Kirchenvätern ging es um den unerbittlichen Aufweis der konkreten sozialen Verirrungen besonders des Wuchers und der Habsucht; im Rahmen einer glanzvollen, klassisch perfekten Rhetorik, die besonders bei Basilius und Chrysostomus Gipfelpunkte erreicht, entwickeln sie ein Pathos, das von Engagement geradezu überkocht. Die vorliegenden patristischen Kostproben zeugen vom tiefen sittlichen Ernst, vom sozialpsychologischen Feingespür – vor allem betreffs der Ausführungen über Geiz und Wucher – und von der sprachlichen Kunst der frühchristlichen Theologen. Die stilistischen Effekte und dialektischen Formulierungen sind über die französische Übersetzung aus dem Griechischen bzw. Lateinischen gut ins Deutsche hinübergerettet worden.

Den Herausgebern und dem Übersetzer (J. Niederehe) gebührt Dank, daß sie dieses Kleinod urchristlicher Sozialethik zugänglich gemacht haben. Es wäre von Wert gewesen, mehr kommentierende Fußnoten anzubringen, um das Verständnis mancher Stellen zu erleichtern. Die als Anmerkung 11 zitierte Stelle Lk 2,15 (227) war vom Rezensenten nicht auffindbar.

Mainz. Ludwig Berg.

Baus, Karl: **Der Kranz in Antike und Christentum.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians. (Theophaneia 2) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1940, Fotomechanischer Nachdruck 1965. X, 250 S., mit 23 Abb. auf 16 Tafeln; DM 26,–.

Gelegentlich lassen sich Rezensenten länger Zeit, als der Forschung gut tut. Daß hier ein Buch aus dem Jahre 1940 angezeigt wird, ließe sich damit begründen, daß in den Kriegsjahren weder Bücher noch Rezensionen die wünschenswerte Verbreitung finden konnten (Rezension des vorliegenden Werkes in dieser Zeitschrift von F. Sühling, Theol. Revue 1941, 201 f). Aber der jetzige Anlaß für eine Besprechung ist damit gegeben, daß nunmehr das Werk von 1940 in einem photomechanischen Nachdruck von 1965 wieder allen Interessenten zugänglich gemacht worden ist. Erfreut stellt man fest, wie wenig veraltet noch heute das Werk nach Inhalt und Form ist. Die „zuchtvolle Schule des religionsgeschichtlichen Seminars" von F. J. Dölger hat sich gelohnt (Einleitung S. V).

B. will die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum in der Frage des Kranzes darstellen. Zuerst erhalten wir eine Übersicht über die Kranzverwendung in der antiken Kultur und die Ablehnung des Kranzes in Kult und Alltag durch die Christen. Dann folgt in den Kapiteln III–VII die Ausführung im einzelnen und zwar so, daß jeweils dem antiken Brauch die christliche Beurteilung und eventuell die christliche Umdeutung, Verharmlosung und schließliche Übernahme ursprünglich nicht gebilligten Kranzgebrauchs gegenübergestellt wird.

Die Fülle des Gebotenen läßt sich am besten in einer Aufzählung der verschiedenen Arten von Kranzverwendung zeigen. Zunächst nichtchristlich: der Kranz beim Opfer, für den Priester, die Magistratspersonen, die Bekränzung der Türen, der Festkranz allgemein; der Kranz beim Symposion, beim heiligen Mahl, beim Seligenmahl, bei der Hochzeit, der Kranz im Totenkult, der Siegeskranz. Christlich erträglich wurde der Kranz für Bilder Christi und der Heiligen, der Kranz an Altar und Gotteshaus, der Kranz für Magistratspersonen, als Türschmuck, der Hochzeitskranz, der Totenkranz und in verschiedensten Formen der Siegeskranz, sowohl in der Wirklichkeit wie in künstlerischer Wiedergabe.

Seit 1940 ist natürlich viel neues Material zum Kranzproblem ans Licht gekommen, aber kaum in literarischen Zeugnissen, sondern vor allem auf dem Gebiete der Archäologie und Epigraphik. Das aufzuzählen, ginge weit über den Rahmen einer Rezension hinaus. Die neuen Funde haben überdies zu keiner wesentlichen Änderung der Thesen gezwungen. Ergänzend sei hier nur etwas erwähnt, was an sich längst bekannt ist, aber nicht genügend beachtet wurde. B. findet (S. 136 f) die Ablehnung der Grab-Bekränzung bei Christen des 2./3. Jh. bezeugt, kennt aber dann kein Zeugnis zugunsten christlicher Grabbekränzung. Ein solches gibt es aber doch: Auf dem Grabdenkmal des Aberkios findet sich ein prächtiger Blätterkranz in schöner Reliefarbeit. Aberkios hat die Anfertigung seiner Inschrift überwacht und konnte dabei den Kranz nicht übersehen, er war also wohl damit einverstanden. Natürlich geraten wir hier wieder in die ganze Problematik der Aberkiosinschrift und ihres Christentums.

Bochum. Alfred Stuiber.

Eßer, Kajetan, OFM: **Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder.** (Studia et Documenta Franciscana cura Fratrum Minorum in Austria Belgio Germania Neerlandia edita, IV) Leiden: E. J. Brill 1966. IX, 296 S.; hfl 24,–; DM 27,95.

Seit den Forschungen von K. Müller, P. Sabatier, P. Mandonnet, W. Goetz, H. Tilemann u. a. ist die Auseinandersetzung über die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus nicht mehr zur Ruhe gekommen. An den sich widersprechenden Deutungen sind allerdings die mittelalterlichen Quellen selber schuldig, denn schon wenige Jahre nach dem Tod des hl. Franziskus gingen die Ansichten über die Gestalt und Zielsetzung des Ordens weit auseinander. Im Verlauf der joachitischen Wirren und der qualvollen Ausein-

andersetzung mit den Spiritualen wurden diese Differenzen für den Orden zu einer schweren Belastung. Jede der sich befehdenden Gruppen verstand und formte die Anfänge des Ordens nach den eigenen Vorstellungen und gab ihnen den entsprechend gefärbten literarischen Ausdruck. Der literarische Niederschlag der spiritualistischen Kämpfe war besonders umfangreich; übergebührlich wurde derselbe in der bisherigen Forschung über die Anfänge des Ordens breit behandelt und vielfach zur Hauptstütze für die Deutung der Anfänge und die ursprüngliche Zielsetzung des Minderbrüderordens herangezogen.

Eßer hat sich in zahlreichen Einzeluntersuchungen seit Jahren mit der „dornenvollen franziskanischen Frage" befaßt. In dem hier anzuzeigenden Buch will er auf Grund einer möglichst gesicherten Quellenbasis diese Frage von neuem behandeln und mit einer tragfähigen Lösung beantworten. Dafür sieht er als verläßliche und unverdächtige Quellen nur jene Schriften an, die in der Frühzeit des Ordens entstanden sind; die Schriften jener also, die als Augenzeugen der ursprünglichen franziskanischen Bewegung berichten und noch unbelastet sind von den späteren Auseinandersetzungen.

Dazu gehören Schreiben der römischen Kurie. Eine einzigartige Bedeutung haben sodann die Schriften des hl. Franziskus, besonders seine Regeln, seine Briefe und sein Testament. Auch die im Orden noch vor 1230 entstandenen Lebensbeschreibungen des Stifters und Berichte über die ersten Brüder sind heranzuziehen. Eine gewichtige Rolle spielen dann die Zeugnisse über die Minderbrüder in nichtfranziskanischen Quellen des 13. Jh. Im ersten Kapitel „Die Quellenfrage" S. 1–14 stellt der Verfasser diese Quellen zusammen und charakterisiert sie kurz.

Eßer hat sich mit den Fragen nach Datierung und Echtheit der verschiedenen Franziskus zugeschriebenen Schriften schon früher eingehend befaßt. Als Kenner derselben vermag er auch einzelnen Schriften die Bedeutung zu geben, die diesen für eine unverzeichnete Darstellung der franziskanischen Spiritualität zukommt. Die *Admonitiones*, die in der modernen Forschung viel zu wenig beachtet wurden, sind seiner Meinung nach für den innersten Kern des franziskanischen Wollens besonders aufschlußreich.

Eßer weiß aber auch um die Schwierigkeit, die das franziskanische Schrifttum der Forschung aufgibt. So ist die Datierungsfrage der einzelnen *Opuscula* des hl. Franziskus bis heute noch nicht eindeutig gelöst worden; und die einzelnen Schichten der *Regula non bullata* vermag man immer noch nicht genau voneinander zu scheiden. Dies bedeutet, daß die heute bekannte und wohl 1221 redigierte Fassung nicht so vertrauenswürdig ist, wie man meist annimmt. Aus diesen Gründen geht der Verfasser sehr behutsam mit seinen franziskanischen Quellen um. Weniger Vorsicht scheint mir der Autor bei den Zeugnissen walten zu lassen, die außerhalb des Ordens über die Minderbrüder entstanden sind. Während er bei jenen nur Schriften befragt, deren Entstehung vor 1230 liegt, bezieht er diese bis zum Ende des 13. Jahrhunderts in seine Untersuchung ein. Zwar sind diese Quellen nicht von der inneren Auseinandersetzung des Ordens beeinflußt; aber Partei sind auch sie. Der bald einsetzende Bettelordensstreit hat diese Quellen getrübt. Man kann sie in dieser Auseinandersetzung um die *Religiositas* mit jenem literarischen Streit vergleichen, den Rupert von Deutz und Anselm von Havelberg führten. Keiner wurde dabei dem anderen gerecht. Die zahlreichen Bemerkungen über die *inaudita novitas* der Minderbrüder, die in diesen außerfranziskanischen Quellen zu finden sind, haben merklich auch den Verfasser beeinflußt.

Im Anschluß an das Kapitel über die Quellen entwirft Eßer in vier weiteren Kapiteln sein Bild von den Anfängen und der Zielsetzung der franziskanischen Bewegung. Diese versteht sich von Anfang an als ein Orden in der Kirche. Franziskus ist bewußt als Gründer dieser in der Kirche stehenden Gemeinschaft aufgetreten.

Im zweiten Kapitel „Die Anfänge der neuen Gesellschaft" S. 15–52 arbeitet der Verfasser diesen der bisherigen Franziskusforschung meist wenig vertrauten Grundzug heraus. Der Orden unterscheidet sich aber von den bisherigen Formen der *Vita religiosa*. Denn diese Minoriten lehnen die gewohnten monastischen Formen ab; ihre Gemeinschaft ist an kein Haus gebunden, sondern über die ganze „Welt" verbreitet. Der allen gemeinsame Obere, das regelmäßige Kapitel, die Visitation, die gemeinsame Regel, das einheitliche Kleid und das gemeinsame Gebet sind die Klammern, die diesem Verband innere Gefügtheit und äußere Geschlossenheit verleihen. Das dritte Kapitel „Das Neuartige des Minderbrüderordens" S. 53–139 befaßt sich ausführlich damit. Das vierte Kapitel „Die Krisen und Versuche zu ihrer Überwindung" S. 140–208 geht den Schwierigkeiten nach, die sich notwendig aus der Struktur einer so verfaßten Gemeinschaft ergeben mußten. Zur Überwindung der Schwierigkeiten und zur Konsolidierung der rasch gewachsenen Brüderschaft erwiesen sich eine Reihe von Sicherungen notwendig, die man den alten Orden entlehnte. Diese langsame und doch deutliche Angleichung an monastische Formen und Lebenselemente darf man aber nicht als eine von außen erfolgte gewaltsame Änderung der ursprünglichen franziskanischen Absicht mißdeuten. Diese Modifikationen wurden nämlich von allen Beteiligten, von Franziskus wie von den ersten Brüdern als notwendige Entfaltung empfunden. Die „franziskanische Spiritualität" ist schließlich noch Gegenstand des sechsten Kapitels „Das christliche Leitbild der neuen Gesellschaft" S. 209–281. Der Zentralbegriff darin ist nicht etwa die äußere Armut; diese gilt vielmehr als äußeres Zeichen einer inneren Armut und letzten Selbstentäußerung vor Gott. Die innere und äußere Armut zusammen haben als Bedingung zu gelten für ein Leben in christlicher Brüderlichkeit. Die Bruderliebe ist der Kernbegriff der franziskanischen Haltung; diese ist darum zutiefst biblisch.

Dem Buch, das eine gesicherte Darstellung der Frühgeschichte des Minderbrüderordens bieten will, verdankt man ohne Zweifel einige wichtige Einsichten in das Wollen des hl. Franziskus, in das Wesen der Bettelorden überhaupt. Restlos befriedigt ist man aber von der Darstellung nicht. Das Unbehagen löst nicht Eßers Absicht aus, seine jahrelangen Forschungen zur Frühgeschichte seines Ordens weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Daran ist auch nicht des Verfassers merkliche Bemühung schuld, durch eine Rückbesinnung auf die Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens dessen heutige Gestalt wieder mit jener Dynamik zu erfüllen, die das Zweite Vatikanische Konzil allen kirchlichen Gemeinschaften zur Aufgabe gemacht hat. In der isolierten Betrachtung der franziskanischen Bewegung liegt der fundamentale Mangel dieses Buches; diese Isolierung verführt den Verfasser, den franziskanischen Evangelismus in seiner Wirksamkeit zu überschätzen. Der franziskanische Evangelismus ist in Wirklichkeit nur als ein Schlußpunkt der monastischen, kanonikalen und religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts überhaupt anzusehen. Im Minoritenorden und dem gleichzeitig entstandenen Predigerorden – auf dessen Anfänge in diesem Buch aber seltsamerweise fast nie Bezug genommen wird – gewinnen die heimlichen und offenen Tendenzen dieser Bewegung ihre letzte Ausprägung. Nur wenn man diese Zusammenhänge unbeachtet läßt, kann man die franziskanische Bewegung deuten als die endliche Rückkehr zum Geist des Evangeliums durch einen Teil der Christenheit.

Der Evangelismus eines heiligen Franziskus steht über jedem Zweifel. Aber auch der Evangelismus des 12. Jahrhunderts und noch der gregorianischen Reform sind Tatsachen. Die Rückbesinnung auf die Urkirche und das Evangelium haben damals nur andere Ausdrucksformen gefunden. Zu einem nicht geringen Teil waren diese aber bedingt durch die anderen wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, die das Europa des 11./12. Jahrhunderts von dem des 13. unterschieden. Erst als der Übergang zur Stadtkultur einigermaßen abgeschlossen war, konnte der Evangelismus in den Mendikantenorden jene Ausdrucksformen finden, die als offene oder heimliche Tendenzen schon vorher die religiöse Bewegung umtrieben. Eßer arbeitet aus dem franzsikanischen Schrifttum mit aller Deutlichkeit den Evangelismus heraus. Im Grunde bleibt aber alles eine vordergründige Bestandsaufnahme. Die Phänomenologie der *abrenuntiatio saeculi* reicht nicht aus; gleich wichtig wäre eine Analyse der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in den ober- und mittelitalienischen Städten zu Beginn des 13. Jahrhunderts gewesen. Dadurch wäre zwar des Verfassers Ansicht, Franziskus habe von Anfang an einen Orden gründen wollen, nicht von einer anderen Seite her noch einmal erhärtet worden; dafür wäre aber die Einsicht gewachsen, daß nicht ein endlich wieder lebendig gewordener evangelischer Geist Anfang und Zielsetzung der franziskanischen Bewegung bestimmten, sondern daß der schon lange Zeit lebendige Ruf nach Rückkehr zum Evangelium in den italienischen Städten des beginnenden 13. Jahrhunderts in der für Franziskus typischen Weise wirksam zu werden anfangen konnte. Eßer schreibt über das rasche Anwachsen der franziskanischen Gemeinschaft; jeder, der seine Ausführungen liest, gewinnt den Eindruck, des hl. Franziskus Beispiel und die christliche Brüderlichkeit der Gemeinschaft seiner Gefährten habe Begeisterung und Nachahmung hervorgerufen. Die Macht eines solchen Beispiels kann man nicht leugnen; einige Bemerkungen aber zur Demographie Italiens wären sehr am Platze gewesen, um die für jede Ordensgeschichtsschreibung so nötige Nüchternheit zu bewahren.

Die evangelische Brüderlichkeit der franziskanischen Bewegung hat nach Eßer mit den sozialen Strukturen und Standesunterschieden gebrochen und an ihre Stelle die jeden Standesunterschied übersteigende Fraternität gesetzt.

Es wirkt ein wenig peinlich, wenn der Verfasser für seine These vom „liturgisch-adeligen Mönchsherrentum" F. Heer zitiert und die bekannten Worte der hl. Hildegard von Bingen über die gottgewollten Standesunterschiede als Zeugnis für die bis in das 13. Jahrhundert hinein gültige Sozialordnung anführt (S. 40 ff.). Vor diesem dunklen Hintergrund erstrahlt natürlich die franziskanische Brüderlichkeit in hellem Licht. Die von Augustinus dem Mittelalter überlieferte Vorstel-

lung von *cor unum et anima una* hatte aber Mönchtum und religiöse Bewegung schon vor Franziskus ergriffen und zu Bruderschaften geführt, in denen die „feudalen" Standesunterschiede nur noch wenig galten. Die Ursachen für die Wirksamkeit dieser „Brüderlichkeit" liegen zunächst einmal weniger im Evangelismus als vielmehr in der wachsenden Krise des Lehnsgefüges des mittelalterlichen Feudalismus während des 11./12. Jahrhunderts. Erst im Zuge dieser Krise konnten die Vorstellungen einer evangelischen Brüderlichkeit auch gesellschaftsformend werden. Eine der Folgen davon war das monastische und kanonikale Konverseninstitut; dieses verdankt seine Einführung nicht dem „ständischen Denken, gesättigt vom germanisch-mittelalterlichen Feudalismus", wie Eßer S. 41 Anm. 2 schreibt. Der Verweis auf den Aufsatz von K. Hallinger „Woher kommen die Laienbrüder" bleibt allerdings unverständlich. Hallinger übersieht zwar, daß das Konverseninstitut einer Zeit intensivster Einwirkung des Klosters auf die Welt seine Entstehung verdankte; aber im ständischen Denken ist auch nach ihm nicht die Ursache für das Aufkommen der Laienbrüder zu sehen.

Die ohne Zweifel vorhandene Neuartigkeit des Minderbrüderordens würde eine tieferbohrende Behandlung verlangen. Wieder ist zu sagen, daß nicht Franziskus aus seinem Evangelismus etwas Neues geschaffen hat. Für Eßer ist es das wörtliche Verständnis der Schrift, das Franziskus zu seiner radikalen Armutsforderung für seine Gemeinschaft führt: *Sine ecclesia, sine redditibus, sine possessionibus.*

Ecclesiae anzunehmen, weigerten sich bereits die Zisterzienser, wie diese auch unter Berufung auf das Evangelium die *Redditus* ablehnten. Fast wörtlich kehrt bei den religiösen Gruppen des 12. Jahrhunderts die franziskanische Armutsforderung wieder. Nicht ihr letzter Mangel an evangelischem Wagemut ließ die meisten von diesen Gruppen nicht bis zur Verwirklichung ihrer Forderungen vorstoßen, sondern die europäische Gesellschaft war noch nicht so weit fortgeschritten, um diesen *pauperes Christi* Arbeit oder Almosen zu geben. Im 12. Jahrhundert waren alle neuen Gemeinschaften auf dem Wege zur „Armut". Um festzustellen, wie weit sie mit ihrem evangelischen Pauperismus gehen konnten, brauchte man genaue Untersuchungen über die „wirtschaftliche Kraft", die die sich bildende städtische Bürgerschaft aufzubringen **vermochte.**

Franziskus hat das Monasterium und die Kanonie als Lebensform seiner Gemeinschaft abgelehnt. Darf man aus dieser Einstellung aber mit Eßer den Schluß ziehen: „Das Kloster der Minderbrüder ist, wenn wir es so formulieren wollen, die weite Welt" (S. 55)?

In der äußerst verwickelten Frage nach ortsgebundenen und ortsungebundenen Wanderpredigertruppen muß man wohl unterscheiden zwischen *Monasterium* und *Conventus*. *Monasterium* (oder auch *Canonia*) ist zunächst an einen bestimmten Ort gebunden, genauer an eine Kirche mit ihrem Heiligen. Zu einer solchen Kirche gehört ein Bündel von wirtschaftlichen und juridischen Gerechtsamen. Durch *Traditio* und *Professio* bindet sich die Kommunität an diesen Ort mit seinem Heiligen. Mit anderen Worten: Die Kommunität geht im Dienst am Lokalheiligtum auf. Ihre Spiritualität ist vom Ordensheiligtum geprägt. Diese Seite eines germanisierten Christentums, das dinglich und partikulär dachte, wurde durch die gregorianische Reform erschüttert. Das Bewußtsein für die Gemeinschaft der ganzen Kirche in gemeinsamer Abhängigkeit vom Papst erwachte. Für die monastische Bewegung hatte das aber zur Folge, daß der ursprüngliche Begriff von *Conventus* wieder in den Vordergrund rücken konnte: Als Gemeinschaft zusammenleben. Diese Gemeinschaft vermag sich im Laufe des 12. Jahrhunderts mehr und mehr von allem „monastischen Zubehör" zu lösen. Unter „monastischem Zubehör" ist hier die Kirche mit ihren Einkünften und der Dienst der Kommunität an dem Heiligtum zu verstehen. Die fortschreitende Lösung von der *ecclesia cum redditibus* hat in erster Linie wirtschaftliche Ursachen; die vom Heiligtum beruht auf dem allmählichen Wandel der Ekklesiologie. Von Benedikt von Aniane bis Citeaux rang das benediktinische Mönchstum auf der Grundlage des Klosters als Ortsheiligtum vergeblich um eine Lösung des Verbandsproblemes. Erst nach Überwindung der Ortsgebundenheit in materieller und geistiger Hinsicht konnte ein neuer Personenverband entstehen. Ein Orden als Gemeinschaft, auf den man sich durch die Profeß ohne Bindung an einen bestimmten Ort verpflichtete. In dieser neuen Ordensform spielt zwar der Ort keine Rolle mehr, umso mehr aber das *conventum facere*. Daraus folgt aber nicht, daß in der neuen Ordensform völlige Ortsungebundenheit geherrscht hätte und der Ordensverband nicht aus einzelnen *Conventus* aufgebaut gewesen wäre. Eßers Belege für eine solche Struktur der anfänglichen Brüderschaft überzeugen wenig. Die wichtigen Begriffe *locus, domus, conventus, monasterium, claustrum, ecclesia, oratorium* lotet er in ihrer vielschichtigen Bedeutungsfülle viel zu wenig aus. Für eine genaue Erfassung des Komplexes wäre aber eine solche philologische Kleinarbeit nötig gewesen.

Der neue Orden als reiner Personenverband erst fand zu einem allgemeinen Oberen. Eßer benützt das Material der Celano-Vita, um das in seiner dienenden Funktion aufgehende Amt des *Minister generalis* zu charakterisieren: Geistgewirkter Dienst auf der einen, geistgewirkter Gehorsam auf der anderen Seite. Der Obere in der Stellung des dienenden Christus! Nun weiß man aber, daß Celano das Denkmal für Franziskus mit dem Material der alten Mönchsviten aufgeführt hat. Der Franziskus des Celano ist nicht unbedingt identisch mit dem historischen Franziskus. Die von Eßer als dienende und von jedem Juridismus frei gekennzeichnete Oberenfunktion kann dann aber auch nicht mehr völlig überzeugen. Evangelismus und Juridismus schließen sich für ihn gegenseitig aus.

Dem 12. und 13. Jahrhundert wäre eine solche Auffassung seltsam genug vorgekommen. Denn die ganze Kirche war zu dieser Zeit ein Atelier der Kanonistik. Mit Hilfe des Rechts wollte man die *Christianitas* mit der christlichen Moral durchdringen. Eine gleiche Begeisterung für das Juridische ist auch für den „weltlichen Bereich" zu konstatieren. Die Genossenschaften, städtischen Communen, die sich bildenden Universitäten mit ihren zahlreichen Korporationen, schlossen sich mit Hilfe des Rechts zu demokratischen Personenverbänden zusammen. Im Blick auf das damalige Vertrauen in die Kanonistik als Formkraft einer Gemeinschaft kommen Eßers Ausführungen über das pneumatisch wirkende *Ministerium generale* und das *Capitulum generale* sehr wenig Überzeugungskraft zu.

Vom Schwung der kanonistischen Welle getragen traute man sich damals aber auch noch zu, in den Buchstaben der Kanones den Geist der alten Kirche, ja selbst des Evangeliums, zu fassen. Das bedeutet, daß Form und Wortlaut der Gesetze den Menschen damals nicht gleichgültig waren. Eßer spricht sehr verklausuliert in dem Abschnitt von der gemeinsamen Regel davon, daß es den ersten Brüdern auf die im Text intendierte Lebensweise und nicht auf den Wortlaut der Regel angekommen wäre. Auch in der Variation des Textes halte sich die Regel selbst durch. Dieser Auffassung ist insofern zuzustimmen, als tatsächlich ständig am Regeltext gearbeitet wurde. Doch eine solche fortgesetzte Textbearbeitung deutet darauf hin, daß auch die erste Franziskanergeneration dem Buchstaben eine Bedeutung zuerkannte, von der sich heutige „Buchstabenfeindlichkeit" manchmal keine richtigen Vorstellungen mehr macht. Die ganze Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums war eine Geschichte des Buchstabenverständnisses gewesen. Die Geschichte des Franziskanerordens illustriert diese Tatsache zu Genüge. Eßers Bemerkungen S. 111, Anm. 2 zur kleinlichen Buchstabentreue der Spiritualen gehen am Kern des Problems vorbei.

Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung seines Ordens wollte Eßer in diesem Buche behandeln. Die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts, die zahlreiche meist kononikale Gemeinschaftsformen hervorbrachte, in seine Darstellung einzubeziehen, erschien darum dem Verfasser ebenso überflüssig wie die vielgeschichtete Umwelt der ersten Franziskanergeneration zu analysieren. Ohne diese Umwelt und Zusammenhänge zu beachten, kann man meiner Meinung nach aber Anfang und Zielsetzung der Minderbrüder – gleiches gilt auch für die Predigerbrüder – nicht erfassen. Man bleibt dann im Grund dem Fehler der alten Ordensgeschichtsschreibung verhaftet, die sich in der Konzentration auf den „Stifter" erschöpfte. Für Eßers Buch heißt das: Der franziskanische Evangelismus wird in seiner gesellschaftsformenden Wirksamkeit überbewertet.

Wien. Isnard Frank OP.

Albrecht, Dieter (Hrsg.): **Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung.** Bd I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordates bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". Mainz: Grünewald 1965. XXVIII, 459 S.; Ln DM 45,–.

Gewissermaßen als Pendant zur 1955 von evangelischer Seite in Hamburg gegründeten „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes" konstituierte sich im Jahre 1962 im Rahmen der Katholischen Akademie Bayerns die „Kommission für Zeitgeschichte". Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt, Quellen (Reihe A) und Einzeluntersuchungen (Reihe B) über die politische Wirsamkeit des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert in zwangloser Folge zu veröffentlichen. Das verständliche Interesse der deutschen Öffentlichkeit an der jüngsten Vergangenheit im allgemeinen und hier wiederum speziell an dem Verhältnis von Kirche und Staat ließ es geraten erscheinen, beide Reihen mit einem Werk über die Einstellung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus zu beginnen (vgl. unten). Mit der Edition des Notenwechsels wird ein seit längerem nicht nur von Historikern und nicht erst seit der durch Hochhuths Drama „Der Stellvertreter" ausgelösten Diskussion empfundener Mangel abgestellt. Zu einem guten Drittel waren die zwischen den beiden Vertragspartnern in den Jahren 1934 und 1935 gewechselten Noten zwar schon einmal gedruckt, allerdings nur für den internen kirchlichen Gebrauch

(die sog. Vatikanischen Weißbücher); für die Öffentlichkeit waren sie bisher nicht greifbar.

Quellengrundlage der vorliegenden kritischen Ausgabe bilden die Ausfertigungen, Durch- und Abschriften der beiderseitigen Noten, die das politische Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn aufbewahrt (S. XV). Unter den hier veröffentlichten Noten befinden sich auch einige, die zwischen dem Hl. Stuhl und der Bayerischen Staatsregierung gewechselt wurden (u. a. Nr. 1. 6. 18) sowie weitere Schriftstücke, die nicht im strengen Sinn dem Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung zugerechnet werden können (u. a. Nr. 20. 100. 103). Ihre Aufnahme in die vorliegende Edition vervollständigt jedoch das Bild der Bemühungen der römischen Kurie in jenen Jahren und scheint somit wohlbegründet.

Im Gegensatz zum Reichskonkordat, das auf Drängen der Reichsregierung zustande gekommen war, lag die Initiative für den Notenwechsel bei der römischen Kurie und hier insbesondere bei dem hervorragenden Deutschlandkenner Kardinalstaatssekretär Pacelli. Besonders eingehend behandelte er die Frage der Pressefreiheit, die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse, die von der Partei geförderte und vom Staat gedeckte Propaganda des Neuheidentums, vor allem aber das Problem der Jugenderziehung in katholischen Bekenntnisschulen und kirchlichen Organisationen, die beide im Konkordat eine, wenn auch unterschiedliche Sicherung im Sinne der katholischen Kirche gefunden hatten. Die in der Regel vom deutschen Botschafter Diego von Bergen zur Unterrichtung des Auswärtigen Amtes, bisweilen mit großer Verspätung, verfaßten Antwortnoten versuchen die in den päpstlichen Schreiben oft recht massiv und stark angeprangerten Vertragsverletzungen zu verharmlosen oder mit innerdeutschen Entwicklungen zu rechtfertigen; seine Berichte bedürfen daher zumeist einer kritischen Prüfung. – Wegen der vom Dritten Reich dirigierten und kontrollierten Informationsquellen war der Hl. Stuhl weitgehend auf publizistische Äußerungen des In- und Auslandes sowie auf die schriftlichen und mündlichen Mitteilungen des auch nicht immer zuverlässig informierten deutschen Episkopats angewiesen; dennoch war er immer erstaunlich gut unterrichtet; seine Beanstandungen wurden interessanterweise in sachlicher Hinsicht niemals ernsthaft widerlegt. Eine Änderung des konkordatswidrigen Zustandes führten die Noten allerdings auch nicht herbei, so daß man sich fragen muß, was Pacelli, zumindest ab Anfang 1935, mit ihnen im letzten noch bezweckte. Darüber bestehen bislang nur Vermutungen. Die formell höfliche Art, mit der die nationalsozialistische Regierung auf einen großen Teil der päpstlichen Noten einging – einige wurden niemals beantwortet (vgl. dazu W. Conrad, Der Kampf um die Kanzeln (1957) S. 115) –, steht in keinem Verhältnis zu der Härte, mit der man innerhalb Deutschlands jegliche Kritik am Nationalsozialismus unterband, und der Nervosität, mit der man auf Presse- und Rundfunkmeldungen des Auslandes reagierte. Somit bietet der Briefwechsel, zumindest indirekt, auch ein eindrucksvolles Bild der für diplomatische Gepflogenheiten recht rüden nationalsozialistischen Taktik, auf die Pacelli als Diplomat alter Schule sich nicht einlassen wollte.

Die Handhabe des Werkes wird erleichtert durch eine chronologische Übersicht der Noten sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister. Am Anfang einer jeden Note ist der Fundort des Originals, ggf. seine frühere Veröffentlichung oder Übersetzung in fremde Sprachen sowie seine Benutzung in bisher schon erschienenen Darstellungen vermerkt. Fußnoten verweisen auf die in den nationalsozialistischen Schreiben enthaltenen Entstellungen und Unrichtigkeiten.

Der Wert der Ausgabe liegt in der Bereitstellung eines für die Zeitgeschichtsschreibung unentbehrlichen Dokumentenmaterials.

Bonn. Klaus Weber.

Hegel, Eduard: **Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Erster Teil.** (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 30, 1) Münster: Verlag Aschendorff 1966. XI, 598 S.; DM 120,–.

Eduard Hegel, nunmehr von dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Münster als Nachfolger von Hubert Jedin auf den in Bonn übergewechselt, hat seiner bisherigen Fakultät mit der Darstellung ihrer Geschichte ein kostbares Geschenk hinterlassen und zugleich damit seinen Kollegen und Hörern in Münster, denen er das Buch widmet, seine dankbare Verbundenheit gezeigt. Es dürfte nur wenige Fakultäten geben, deren Geschicke, deren persönliche Zusammensetzung, organisatorische Entwicklung und wissenschaftliche Leistungen von den Anfängen bis zur Gegenwart in gleicher Ausführlichkeit, Sachkenntnis und Objektivität gewürdigt worden sind, wie das hier geschieht. Die Bestände des Universitätsarchivs mit den freilich erst von 1834 an erhaltenen Akten der Fakultät, für die vorhergehende Zeit vor allem die Nachlässe Ferdinand Augusts von Spiegel im Staatsarchiv Münster und Fürstenbergs sowie der beiden Bischöfe Klemens August und Max Kaspar von Droste in Schloß Darfeld stellen die Hauptquellen dar, neben denen wohl die gesamte einschlägige Literatur, Dokumenten- und Briefveröffentlichungen, Schriften und Nachrufe, Erinnerungen und Einzeluntersuchungen, herangezogen wurden. Einer Einleitung über die Anfänge des theologischen Unterrichts in Münster im 16. und 17. Jahrhundert folgen zwei große Abschnitte, von denen der erste, in 7 Kapitel untergeteilt, die Gründung der Fakultät durch den münsterschen Minister und Generalvikar Fürstenberg im Rahmen einer Universität, ihre wechselvolle Entwicklung in der Zeit Napoleons und den Anfängen der preußischen Herrschaft, ihre Reorganisation nach Umwandlung der Universität in eine philosophisch-theologische Akademie und die den Stürmen des Hermesianismus folgende ruhige Periode bis 1870 umfaßt. Der zweite Abschnitt berichtet mit 5 Kapiteln über den Kulturkampf und seine Folgen, die Aufwärtsentwicklung vor und nach der Wiederherstellung der Universität 1902, das Zeitalter des Modernismus und Integralismus und die Schicksale der Fakultät im Ersten Weltkrieg, in der Weimarer Republik und unter dem Nationalsozialismus bis zur Zerstörung 1944/45, während in einem dritten Abschnitt mehr chronikartig von dem Wiederaufbau bis 1964 die Rede ist. In den beiden Hauptabschnitten werden jeweils im letzten Kapitel akademische Organisation und akademisches Leben der Fakultät (Gebäude, Statuten und Ordnungen, Lehrbetrieb, materielle und persönliche Verhältnisse der Lehrer und der Studierenden) gesondert behandelt.

Aus der Fülle des Inhalts kann hier nur einiges herausgehoben werden. Da ist zunächst die sich in der Gründungszeit anbahnende Auseinandersetzung zwischen Aufklärung und Romantik. Es kann kein Zweifel sein, daß trotz der innigen Verbindung, in der wir den Universitätsgründer Fürstenberg dann mit dem frommen Münsterschen Kreis, der *Familia sacra,* finden, die Aufklärung auf Entstehung und Gestaltung der jungen Hochschule und ihrer theologischen Fakultät eingewirkt hat. Fürstenbergs Programm hat sich weitgehend an die Wiener Reformpläne des Abtes Rautenstrauch angelehnt; er wollte einen Mittelweg gehen, und es wird deutlich, daß er damit bei allen organisatorischen und sonstigen Schwächen und Mängeln Erfolg gehabt hat. Freilich hat gerade er später den konservativen Kurs begünstigt, in den die zum Kreis gehörenden Professoren Kistemaker und Katerkamp die Universität zu leiten suchten, unterstützt und vorangetrieben vor allem durch den leidenschaftlich für kirchlichen Einfluß eintretenden und jede theologische Neuerung ablehnenden Klemens August Droste, während auf der Gegenseite der Domdechant und spätere Kölner Erzbischof Ferdinand August von Spiegel bemüht war, aus der neuen Bildungsanstalt eine Bastion der Aufklärung zu machen. Wenn er in der ersten preußischen Zeit von 1802 bis 1807 Fürstenbergs Konzeption durch Lockerung des konfessionellen Charakters und Berufung von Gelehrten von auswärts umzuwandeln suchte, so folgte danach ein Gegenschlag, und das Ergebnis war, daß sich in der Fakultät zwei Parteien, Kistemaker, Katerkamp, Borgmann auf der einen, Wecklein, Hermes und der Sailerschüler Brockmann auf der anderen Seite, gegenüberstanden. Nach 1815 schloß sich an die von Berlin aus dekretierte Umwandlung der Universität in eine theologisch-philosophische Lehranstalt ein heftiger Streit zwischen Kirche und Staat um die Berufung der Professoren, der, von dem Kapitularvikar Droste in einseitiger Schärfe geführt, 1820 zeitweise zur Suspension der Fakultät führte, doch boten im nächsten Jahre die Neubesetzung des Bischofsstuhls und das Ausscheiden Drostes die Grundlage für eine Reorganisation. Von den Porträts der an diesen Vorgängen beteiligten Persönlichkeiten ragt, wie mir scheint, die Charakteristik von Georg Hermes besonders heraus, gewertet als begnadeter Lehrer, der freilich bei seinem Versuch, die Lehren Kants und Fichtes aufzunehmen, das reiche theologische Erbe allzu sehr vernachlässigte und zu wenig Verständnis für das wesenhaft Übernatürliche zeigte. Der Kampf gegen den Hermesianismus, der nach H.s Meinung weniger durch den Inhalt als durch unüberlegte Formulierungen des päpstlichen Breves von 1835 entfesselt wurde, hat in Münster keine so harten Maßnahmen wie in Köln und Trier gezeitigt, was wohl auch damit zusammenhing, daß die münsterschen Hermesianer wie etwa der

Dogmatiker Neuhaus wissenschaftliche Bedeutung nicht besaßen. Das Scheitern der Hermesschule, so wird festgestellt, habe die Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie um Jahre zurückgeworfen, und so bleiben die sich an diese Wirren anschließenden Jahrzehnte ruhiger Entwicklung ohne überragende Leistungen und ohne geistige Ausstrahlungskraft. Erst das Ende des Kulturkampfs, der natürlich die theologische Fakultät in große Schwierigkeiten brachte und zugleich mit der Berufung von Protestanten in die philosophische Fakultät den konfessionellen Charakter der Akademie änderte, wurde zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Erneuerung und Aufwärtsentwicklung, bei der sich die Initiative von Professoren wie Bispink und Schwane mit dem Verständnis des preußischen Hochschulreferenten Althoff begegneten. Wenn schon manche der in den achtziger Jahren berufenen Männer wie etwa der Kirchenhistoriker Sdralek der Fakultät ein anderes Aussehen gaben, so wurde seit Beginn des nächsten Jahrzehnts Mausbach zu ihrer führenden Gestalt, deren Persönlichkeit und Wirken denn auch die besondere Aufmerksamkeit des Verfassers gilt. Die Zeit um die Jahrhundertwende erwies sich in manchen Ansätzen als fruchtbar, durch den Durchbruch der Neuscholastik, den Aufschwung der Kirchengeschichte, die Errichtung des ersten deutschen Lehrstuhls für christliche Soziallehre für Franz Hitze, die Begründung der Theologischen Revue, ferner als Folge der Aufnahme eines Seminarbetriebs eine erhebliche Zunahme der Promotionen. Neue Gefahren gab es freilich in den Auseinandersetzungen um Modernismus und Integralismus, bei deren Darstellung H. sich unzweideutig gegen sich geltend machende Engherzigkeit und Unwissenschaftlichkeit wendet, zugleich aber die in der von Mausbach verfaßten Erklärung zum Antimodernisteneid ausgedrückte loyale und würdige Haltung der Fakultät anerkennt. Den erweiterten Kreis ihrer Lehrstühle wußte sie auch nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges zu behaupten und zugleich durch den Willen zur Arbeit in der Öffentlichkeit, wie er sich in der Mitarbeit Mausbachs an der Weimarer Verfassung und später in dem Wirken von Georg Schreiber kundtat, neues Ansehen zu gewinnen. Doch dann brachte die Machtergreifung Hitlers schwere Prüfungen. Während anfangs aus den Reihen der Fakultät Schmaus und Lortz eine Verständigung mit dem Nationalsozialismus für möglich hielten, um ihren Irrtum rasch zu erkennen, wußte Egon Schneider als Dekan mit Geschick dem Aushungerungssystem der Regierung entgegenzuwirken, machte sich zugleich ein stiller, aber starker Widerstand gegen den Ungeist bemerkbar. Mit Stolz wird endlich von dem Wiederaufbau nach den furchtbaren Schlägen des Zweiten Weltkriegs berichtet, der seine Krönung in dem großartigen Neubau für die Fakultät und den in ihr entstandenen Instituten fand.

Nüchtern wird in einem kurzen Schlußwort zusammenfassend geurteilt, daß in der münsterschen Theologie sich weder hyperkirchliche noch antikirchliche Bestrebungen durchzusetzen vermochten, daß es keinen Avantgardismus und auch keine besondere Schule, daß es zwar keine innere Katastrophe, aber auch keine überragenden Höhepunkte gab. Es ist, wie mir scheint, der besondere Reiz des Werks, daß in ihm nichts beschönigt wird, ja rückhaltlos Kritik, mitunter vielleicht, wie z. B. bei der Beurteilung eines immerhin bedeutenden Mannes wie Schmidlin, zu scharfe Kritik geübt wird und man doch merkt, mit welcher inneren Anteilnahme es geschrieben ist. Vom Verlag vorzüglich ausgestattet, enthält das Buch zahlreiche Abbildungen, in denen fast alle bedeutenderen Mitglieder der Fakultät wiedergegeben sind.

Ein zweiter Band soll biographische Angaben und eine umfassende Bibliographie sämtlicher Professoren und Dozenten, ein Verzeichnis der Promotionen und Ehrenpromotionen, eine tabellarische Übersicht über die Frequenz von 1808 bis 1964, sodann wichtigere Quellen, darunter eine große Zahl zeitgenössischer Briefe, im Wortlaut und endlich ein umfassendes Register enthalten.

Bonn. Max Braubach.

Hemmerle, Klaus: **Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung.** (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, Bd 13) München: Karl Alber-Verlag 1963. 147 S.; DM 12,80.

Es war das Schicksal vieler Denker der Romantik, daß ihre Werke von der Nachwelt vergessen wurden. Dieses Geschick traf auch Franz von Baader (1765–1841), der lange Zeit ein geistiger Mittelpunkt des Münchener Romantikerkreises und der katholischen Erneuerungsbewegung war. Allerdings ist er in der schillernden Einheit von Metaphysik und Mystik und in seiner philosophischen Theologie, die stark idealistische Züge an sich trägt, immer ein anziehendes Objekt der Einzelforschung geblieben. Auch gegenwärtig scheint sich eine gewisse Wiederentdeckung seines Werkes zu ereignen, wenn man etwa an die neuen Auszüge aus seinen Schriften denkt (Sätze aus der erotischen Philosophie, Insel-Verlag 1966, und eine Auswahl aus sozialphilosophischen Schriften, Hegner-Verlag 1966).

In die gleiche Richtung weist die vorliegende Untersuchung von Klaus Hemmerle, die wohl ihren eigentlichen Antrieb aus dem Interesse an Baaders ambivalenter Stellung zum deutschen Idealismus empfing; denn so sehr Baader die Grundansicht des Idealismus von der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des sich zum All vollziehenden Geistes annahm, so stark war er auch trotz aller Identität an der Feststellung der Unterscheidung und des Gegenüber von Gott und Welt interessiert. Da diese Unterscheidung vor allem in der Schöpfungstheorie zum Ausdruck kommen muß, spricht der Verfasser mit Recht von der „Allgegenwart" des Schöpfungsgedankens in den Schriften Baaders.

Die „phänomenalen Grundlagen zu Baaders Gedanken der Schöpfung" erarbeitet der Verfasser im ersten Kapitel in subtilen Untersuchungen über die „vorgängige Vertrautheit des Wollens mit dem Gewollten" und über den „Umschlag aus der Vertrautheit" in das „Gegenübersein zu dem vertrauten Gehalt", dann zum „gemußten Vollzug" und zum „Sollen", in dem sich der Mensch der Wahrheit überläßt und diese ihm im gleichen Geschehen aufgeht wie „im Blitz". So wird im Akt des wollenden Anfangs die Wahrheit selbst Ereignis, und dieses „Wunder des Anfangens" wird ein anschauliches Modell für den Urakt der Schöpfung.

Danach erst zeigt der Verfasser Baaders „Weg philosophischer Gotteserkenntnis" zum Schöpfergott auf, bei dem sich Baader allerdings schon anfänglich am Ziele findet, insofern die Überzeugung von Gott schon im Ursprung menschlichen Denkens liegt, gemäß der von Baader vorgenommenen Veränderung des Cartesianischen „cogito, ergo sum" in das „cogitor, ergo (cogitans) sum". So weiß sich der Mensch als Wollender wie als Denkender in einem ihn Wollenden und ihn Erkennenden begriffen. Das „Cogitor" ist aber auch die ursprüngliche Formel des allfänglichen und wegweisenden Schöpfungsbewußtseins, das der Mensch als „Mitgeteiltsein" erfährt. Das Bedenken dieser Mitteilung führt den Geist tiefer in die alles ermöglichende und setzende Ursprünglichkeit des göttlichen Selbstseins, das die reine Einheit von vollkommener Ruhe und vollkommener Bewegung ist. Wenn damit auch jede Sukzession von Gottes Wesen ferngehalten wird, so hält Baader doch an einer „nichtzeitlichen Genesis" in Gott fest, die das göttliche Selbstsein als Selbstgeschehen verstehen läßt. Die spekulative Durchdringung dieses Selbstgeschehens leistet Baader in Anknüpfung an das Trinitätsgeheimnis, wobei wiederum die am menschlichen Selbstbewußtsein beobachtete Dreiheit der aktiven Momente von „Ausgang, Bleiben und Rückgang" als Hinweis auf Gottes absolute Ursprünglichkeit als „sich dreifach in sich selbst vermittelnde Eins" genommen wird.

Es bleibt dabei aber immer noch die letztlich bewegende Frage offen, wie die restlose Erfülltheit Gottes und der Fortfall jeglichen Bedürfens das Entstehen und die Existenz des Anderen der Schöpfung möglich machen. Die Antwort darauf lautet dahingehend, daß gerade in der Unerschöpflichkeit des göttlichen Überflusses auch die freie Möglichkeit des Anderen offenbar werden muß, daß demnach Gott nicht nur frei v o n allem anderen, sondern auch z u allem anderen ist. So ist der Prozeß des geschöpflichen Seins nicht einfach die Weiterführung des vollendeten Beisichseins Gottes, sondern ein verherrlichender Hinweis auf den Überfluß Gottes, in dem die freie Möglichkeit zum Anderen hin angelegt ist, so daß Gott im Anderen herrlich zu sein vermag, ohne daß damit seine Herrlichkeit in sich gesteigert würde. Die in Gott versöhnte Spannung auf das Andere hin zwischen der „Idee" (die in sich stehende, noch nicht offenbare Fülle) und der „Natur" (das an sich leere Bedürfen) charakterisiert der Verfasser an dem Beispiel der „künstlerischen Zugabe", in der sowohl das Gleichgewicht mit sich selbst wie die Möglichkeit des „noch mehr" enthalten sind. Auf Grund dieser Voraussetzungen vermag Baader auch von einer „Entwicklung" Gottes durch das Geschaffene zu sprechen, allerdings nur insofern, als Gott das, was er in sich selbst i s t, auch für das Andere wird oder es in die vollendete Teilhabe an seinem Sein einführt. So kommt die göttliche „Lust zur Schöpfung" aus der Überfülle seiner Liebe.

Schon diese knappe Wiedergabe des Gedankenganges dieser Schrift kann deutlich machen, daß der Verfasser die spröde Materie des Baaderschen Werkes mit großer denkerischer Kraft durchdringt. Dabei führt er sein Vorhaben nicht in der Weise durch, daß er die Gedanken Baaders sammelnd aneinanderreiht, sondern in der Form einer „Übersetzung", in der das von Baader

Gesagte mehr vorausgesetzt als herausgearbeitet wird, um es in einer eigenen Denkbewegung neu nachzuvollziehen. Das verleiht der Arbeit einerseits die Originalität einer selbstdenkenden Philosophie, die auch in dem überfrachteten Sprachstil Baader nahekommt, erlaubt aber dem Leser keine genaue Verifizierung des von Baader selbst Gedachten. Im Ganzen ist diese Arbeit sehr aufschlußreich für das Verständnis einer besonders ausgeprägten Gestalt des Idealismus, der in dieser Form auch für das theologische Denken von der Schöpfung und ihrer Motivation relevant werden kann.

München. Leo Scheffczyk.

Weltverständnis im Glauben. Unter Mitarbeit von Jörg Splett hrsg. v. J. B. Metz. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 315 S.; DM 18,80.

Das seit dem II. Vatikanum sich anbahnende neue Kirchenverständnis erstrebt ein neues Weltverständnis und einen Dialog mit der Welt, in der nun einmal die Kirche lebt, wenn sie auch nicht von der Welt ist. Für dieses neue Weltverständnis ist dem Konzil besonderes Anliegen die Entwicklung der rechten „Spiritualität" des „In-der-Welt-seins", für die die Spannung zwischen Weltbejahung und Weltflucht charakteristisch ist. In diesem Sinne bemüht sich auch das vorliegende Werk um ein neues Weltverständnis im Glauben, das nach den Worten des Herausgebers nicht „konformistisch im herrschenden Weltbewußtsein aufgehen kann" etwa „als ideologischer Überbau für eine bestimmte ideengeschichtliche Welt- und Gesellschaftssituation", aber auch nicht „undialektisch als Flucht aus der Welt" verstanden werden darf, „sondern eher als Flucht mit der Welt ‚nach vorn', als Flucht aus der ins nur Gegenwärtige und nur Verfügbare verfestigten Welt... Christlicher Glaube muß das ihm aufgetragene *Noli conformari huic saeculo* befolgen und realisieren, indem er immer neu den lebendigen Konflikt mit der bestehenden, ins eigene Ansehen verliebten Welt... aufnimmt im Sinne des Exodus-Motivs im AT und vor allem in der Kreuzesbotschaft des NT, worin sich in einzigartiger Weise Weltbejahung und Weltüberwindung, höchste Welttat und höchstes Welterleidnis vereinigen" (S. 8 f). Dieses Wort des Herausgebers gibt im gewissen Sinne das Grundthema an, das in verschiedenen Variationen abgewandelt wird in den im vorliegenden Sammelband vereinten Beiträgen, die größerenteils bereits, freilich an meist schwer zugänglichen Stellen, publiziert sind. Die darin zur Geltung gebrachten Aspekte garantieren die entsprechend weite bzw. ökumenische Grundlegung der Fundamente einer anstehenden Theologie der Welt überhaupt.

Das durchsichtig gegliederte Werk nimmt im ersten Teil Probleme der neuen Welterfahrung auf und macht sich an ihre theologische Verarbeitung in durchaus positiv dialektischer, keineswegs rein negativer Einschätzung des geschichtlichen Prozesses der Säkularisierung. H. Urs v. Balthasar stellt im Beitrag über „Gott Begegnen in der heutigen Welt" fest: der unsichtbare Gott, durch seine Schöpfung angeschaut, ist unserer Zeit ontologisch nicht ferner als einer anderen. Die christliche Offenbarung enthüllt dem Menschen, wer er für Gott ist. Die Begegnung in schlichter Befolgung des christlichen Auftrages ist das Sakrament, worin Gott quasi-erfahrbar mitten unter uns sein will. Eugen Biser kommt in seiner Untersuchung über „Gewinn und Verlust" mit N. v. Cues zu dem Ergebnis: Die Gotteskindschaft besteht nicht darin, daß wir etwas anderes als bisher würden, sondern darin, daß wir, was wir jetzt schon, jedoch unvollständig und uneigentlich sind, auf eine andere, gottförmige Weise zu sein beginnen. J. B. Metz findet in seiner Prognose über die „Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt", daß der Glaube in dieser pluralistischen, wunderfreien, entnuminisierten Werde-Welt eine echte Zukunft hat, da in ihm Gott dem Menschen begegnet als unverfügbare Zukunft menschlicher Freiheit, die sich an der Welt selbst ins Werk gesetzt hat, und schließlich als der Gott, dessen Nähe sich im begegnenden Bruder selbst erschließen will. Anschließend handelt Henry de Lubac über die „christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen" und H. R. Schlette über „Christ und die Erfahrung des Schönen".

Der zweite, „dogmatisch" eingestellte Teil behandelt in drei wesentlichen Beiträgen von Yves Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger das Verhältnis der Kirche zur Welt von heute im Zusammenhang mit dem gleichnamigen Schema 13 des II. Vatikanums und den daran sich anschließenden Erörterungen und Auseinandersetzungen, während in einem 4. Beitrag L. Scheffczyk sich mit der Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos beschäftigt. Diese Beiträge hellen im Verein mit denen des nächsten, exegetischen dritten Teiles die „Vielschichtigkeit" des Weltverständnisses im Glauben auf. Hier ist neben den Arbeiten A. Deisslers über „die Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen" und A. Vögtles über „Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht" vor allem R. Schnackenburgs Untersuchung über: „Der neue Mensch – Mitte christlichen Weltverständnisses" hervorzuheben. Im Anschluß an Kol 3, 9–11 wird betont: Hier wird die Welt im Menschen ergriffen, ihre Erneuerung durch den neuen, nach Gott und Christus geschaffenen Menschen angezeigt, ihre Besserung und Heilung in der Liebe eingeleitet; ihre endgültige Befreiung von allem Bösen und Verderblichen aber wird erst dann verwirklicht werden, wenn auch die Kinder Gottes die volle göttliche Herrlichkeit erlangen, die ihnen in Christus verheißen und verbürgt ist (S. 209).

Der vierte Teil erarbeitet in Beiträgen von W. Dirks über „Wandlungen der Frömmigkeit", von J. Pieper über „irdische Kontemplation" eine neue Geistigkeit bzw. Spiritualität des Christen in der Welt in dem von uns oben angegebenen Sinne. Der abschließende fünfte Teil behandelt in den Arbeiten J. Spletts „über Ideologie und Toleranz", Karl Rahners „Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft", E.–W. Böckenfördes über „Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen" der Kirche in der Welt von heute gestellte bedeutungsvolle Aufgaben.

So sind in dem vorliegenden Buch, wenn auch nicht alle, so doch die für den heutigen Christen und Katholiken wichtigsten Anliegen angesichts seiner Situation in der heutigen säkularisierten, hominisierten Welt und pluralistischen Gesellschaft aufgezeigt und Wegweisungen gegeben für wahre menschliche, christliche und katholische Existenzerhellung, Existenzbegründung und -verwirklichung angesichts der verwirrenden geistigen Situation unserer Zeit.

Würzburg. J. Hasenfuß.

Adam, Alfred: **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Band I: Die Zeit der Alten Kirche. Gütersloh: Gerd Mohn 1965. 408 S.; DM 34,–.

Das Erscheinen einer neuen Dogmengeschichte verdient gerade heute Aufmerksamkeit, da mehr oder weniger Neudrucke (z. B. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Darmstadt 1964) älterer Werke das Feld beherrschen und auf katholischer Seite nur Faszikel eines Handbuches die künftigen Bände repräsentieren. Von vorneherein darf man feststellen, daß der Entwurf einer Dogmengeschichte aus der Hand des Kirchenhistorikers an der evangelischen Hochschule Bethel eigene Wege sucht und fraglos auch neue Horizonte erschließt gegenüber früheren Konzeptionen.

Keineswegs will der Verfasser mit seinem Werk die Fülle schon verarbeiteten Materials neu bieten; im Vorwort stellt er vielmehr fest: „Der Ton ruht auf dem Ansatz der Probleme, und infolgedessen bietet sich das Ganze als Problemgeschichte dar, in der nur die Grundzüge der Entwicklung berührt sind" (S. 11). Tatsächlich wird man um der Einzelinformation willen auf andere Darstellungen zurückgreifen müssen; in ihren wesentlichen Zügen wird aber bei Adam die geschichtliche Entfaltung des zentralen Glaubensbewußtseins vollauf deutlich, und zudem erscheint sie vielfach in neuen, aufschlußreichen Perspektiven. Charakteristisch für die gesamte Darstellung ist schon der Wandel vom „Begriff des Dogmas zu dem Begriff der großen Themen der kirchlichen Lehranschauung" (S. 31), durch den sich der Verfasser in etwa absetzt von einer einengenden Thematik, um statt dessen den Weg zu öffnen für eine umfassende historische Analyse. Wenn hierbei im Interesse der theologischen Dynamik die Sprache auf die führenden kirchlichen Schriftsteller kommt, dann nähert sich freilich der Entwurf einer allgemeinen Theologiegeschichte; die Erhellung des Dogmas von dieser Seite her rechtfertigt jedoch einmal diese Konzeption.

Der erste Band des geplanten Werkes behandelt die dogmengeschichtliche Entwicklung in der Kirche von den Anfängen bis zur Rezeption der Christologie durch die griechische Kirche (gemeint sind die Ostkirchen). Wenn sich daran noch eine Charakteristik des Islam als nachchristlicher Weltreligion schließt, dann ist bereits hieraus der geweitete Horizont ersichtlich. Dieses Vorgehen ermöglicht es dem Verfasser, in vorteilhafter Weise die Ergebnisse eigener Forschung in die Dogmengeschichte einzubringen und aus der Kenntnis orientalischer Quellen beachtenswerte Akzente zu setzen.

In einem ersten Hauptteil werden zunächst die Voraussetzungen für die Entstehung des Dogmas geprüft. Indem das Alte Testament als „wichtigste geistige Voraussetzung des christlichen Dogmas" (S. 57) anerkannt wird, kündigt sich nicht nur der Abstand zur Harnackschen These von der Hellenisierung an, der Verfasser hebt hier tatsächlich auf maßgebliche Zusammenhänge ab. Als weitere Wurzel des Dogmas erscheint die Gnosis, deren Frühformen nicht geringen Einfluß auf die

Lehrbildung ausübten. Im übrigen stellt das neutestamentliche Kerygma die Grundlage der kirchlichen Formeln dar; der Rückgriff auf das Sendungsbewußtsein Jesu selbst wäre freilich noch differenzierter zu klären. Aufschlußreiche Einsichten vermitteln die Skizzen über das hebräische, das griechische und das lateinische Denken, in dem jeweils die Glaubensgehalte zur (geschichtlichen) Aussage kommen.

Das trinitarische Dogma behandelt der zweite Hauptteil als Niederschlag der ersten theologischen Reflexion und kirchlicher Formulierung. Mit diesem Gliederungsprinzip gerät der Verfasser natürlich auch an Grenzen, die er selbst zum Vorteil der Darstellung überschreitet. In dem Bestreben, sowohl die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen wie die theologischen Kräfte zu erfassen, so z. B. im Hinblick auf Origenes oder Augustin, drängt sich mancher Kompromiß auf in der Stoffwahl – ein Sachverhalt, den die nachfolgende christologische Skizze nur unterstreicht. Trotzdem darf man feststellen, daß gerade jene Hinweise über Antriebe der Lehrentfaltung, die aus Kreisen des Judentums, heterodoxer und zeitgenössischer geistiger Strömungen kommen, den Ausführungen ein individuelles Gepräge verleihen. Beachtenswert ist vor allem das Urteil, wonach die Übernahme philosophischer Begrifflichkeit nicht als „Unterwerfung des Glaubens unter ein wesensfremdes Gesetz" verstanden wird, sondern als der legitime Versuch, „Glaubensinhalte sachentsprechend zu definieren" (S. 235). Insofern erfahren auch die Vorarbeiten der Theologen, die zum Glaubenssymbol von Nizäa bzw. Konstantinopel geführt haben, eine positive Würdigung.

Die Problematik des Aufbaus erhellt, wenn hier abschließend die Theologie Augustins dargestellt wird. Im Hinblick auf die Trinitätsspekulation zunächst gewiß gerechtfertigt, aber in der Vorausnahme seiner Christologie und Soteriologie (S. 284 ff) wirft die Tendenz nach Einheit auch wieder Fragen auf; diese um so mehr, da vermutlich die beiden weiteren Bände auf seinen anthropologischen Ansatz zurückkommen werden.

Die Schwierigkeit, eine systematische Linie mit einer ganzheitlichen Darstellung zu verbinden, offenbart schließlich auch der dritte Hauptteil, in dem der werdende Christusglaube entfaltet wird. Da im Zusammenhang mit dem Trinitätsdogma schon wesentliche christologische Fragen zur Sprache kamen, lassen sich nun manche Probleme geraffter darstellen. Im Hinblick auf den tiefschürfenden Beitrag von A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg (2. Nachdruck) 1962, 5 bis 202 (der Artikel ist S. 212 u. 230 falsch zitiert) hätten dennoch manche Passagen mehr Profil gewinnen können. Trotzdem kommt die christologische Diskussion nach Nizäa gut zur Sprache und auch die Formulierungen von Ephesus und Chalkedon werden klar interpretiert. Wertvolle Ausblicke bieten jene Hinweise auf die orientalischen Gemeinschaften, die aufgrund ihrer sprachlichen oder politischen Differenz an den Rand des großkirchlichen Glaubensbewußtseins geraten. Gewiß stehen die Skizzen über die Bilderverehrung in der griechischen Kirche oder auch den Islam nur in einem losen Zusammenhang mit der dogmengeschichtlichen Zielsetzung des Werkes, sie veranschaulichen aber deutlich Krisis und Einwurzelung des Christusglaubens im Bewußtsein der Menschen.

Mit einer darstellerischen Kraft und einer umfassenden Kenntnis der (oft abliegenden) Quellen bietet der Verfasser einen Durchblick durch die (zentralen) Themen altkirchlicher Dogmenentwicklung. Objektivität einerseits und Aufgeschlossenheit für neue Problemstellungen andererseits zeichnen dieses Werk aus, das nicht nur der Student gewinnbringend durcharbeitet. Einblendungen über das Eremitentum (S. 189f), über die Mission der ostsyrischen Kirche (S. 351ff) oder das Verhältnis von Kirche und Welt in der griechischen Kirche (S. 382f) bestätigen zwar das treffsichere Urteil und die Kenntnis des Autors, sie beleuchten aber doch mehr die Peripherie. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, da man andererseits gewichtige Inhalte des altkirchlichen Glaubensbewußtseins vermißt, beispielsweise das kirchliche Selbstverständnis, das Problem Gnade oder Taufe und Eucharistie. Gewiß ermöglicht erst der Abschluß des gesamten Werkes ein angemessenes Urteil, doch wirft eine Reduktion der Dogmengeschichte auf Trinität und Christologie Fragen auf.

Ein kurzes Wort nötigt auch die angeführte Literatur ab. Nach Auskunft des Verfassers ist das Lehrbuch für Studenten gedacht (S. 11); insofern erscheint es angebracht, zunächst wohl die „klassischen" Werke zu nennen. Tatsächlich sind die angeführten Titel (leider oft uneinheitlich zitiert) reichlich zufällig zusammengetragen; beispielsweise bieten die zum Ausgang des arianischen Streites erwähnten Arbeiten (S. 233) wenig zur Sache, ja Schneemelcher betont nachgerade in seinem Artikel, daß er die theologische Problematik – um die es ja eigentlich geht – nicht aufgreifen will. Andererseits vermißt man doch gewichtige Untersuchungen, die verhältnismäßig leicht in den ebenfalls nicht genannten einschlägigen Bänden der nunmehr auch in deutscher Sprache zugänglichen Geschichte der ökumenischen Konzilien von G. Dumeige und H. Bacht zu erheben wären.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen stellt sich hier eine Dogmengeschichte vor, die in dem Bestreben, die dogmengeschichtliche Entwicklung ganzheitlich zu erfassen, Anerkennung und Aufmerksamkeit verdient. Nicht zuletzt deshalb, weil sich der Verfasser gebunden weiß an die zentralen Dogmen des Christentums, darf man ihr im besten Sinne des Wortes auch einen ökumenischen Charakter zuerkennen.

Tübingen. Peter Stockmeier.

Koch, Günter: **Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia.** (Münchener Theologische Studien. II, 31. Bd) München: Max Hueber Verlag 1965. XII, 242 S.; DM 22,–.

En étudiant la théologie de Théodore de Mopsueste, G. Koch n'a pas craint d'aborder à nouveau un auteur qui reste toujours un signe de contradiction. Au début de sa thèse, il relève les noms des historiens qui veulent faire de Théodore un nestorien avant la lettre et le père authentique du nestorianisme, à côté de ceux qui veulent le laver de tout soupçon d'hérésie! Il est qu'il appelle la Heilsverwirklichung, c'est-à-dire dans le recherche, il semble s'établir une sorte de *consensus*, et que sans voir dans la théologie de Théodore comme une anticipation de celle de Chalcédoine, on sera d'accord pour ne pas attendre de lui les explications sans équivoque d'un stade ultérieur du développement (cf. p. 52)!

Le point de vue et la méthode qu'a adoptés G. Koch nous paraissent excellents: Il a su en effet ne pas se laisser enfermer dans le problème strictement christologique, pour replacer la théologie de Théodore dans une perspective plus vaste, dans ce qu'il appelle la Heilsverwirklichung, c'est-à-dire dans le cadre de la sotériologie et de l'histoire du salut. En d'autres termes, il envisage la christologie dans ses rapports avec la sotériologie et l'ecclésiologie. Cela lui permet de dégager la structure interne et le dynamisme de la pensée de Théodore et de mettre à sa juste place une christologie à vrai dire un peu compromettante.

Dans cette perspective „heilsgeschichtlich", Koch considère chez Théodore d'abord l'unité de l'humanité et de la divinité dans le Médiateur, puis l'union des hommes avec le Médiateur dans l'Eglise, par les sacrements: Telles sont les trois étapes selon lesquelles se développe sa thèse, bien qu'elles ne correspondent pas exactement à la division des chapitres. – Sur la christologie proprement dite de Théodore, Koch porte un jugement exact et nuancé: Cette christologie se construit en réaction contre l'arianisme et l'apollinarisme: aussi voit-elle entre les deux natures du Christ, qu'elle distingue parfaitement (Koch dit: sépare, trennt, p. 55), une union „moralisch – dynamisch", plus qu'une unité substantielle et personnelle. L'interprétation bienveillante qu'il cherche à donner de certaines formules, à vrai dire inquiétantes (p. 33 et suiv.), n'empêche pas Koch de reconnaître chez Théodore l'insuffisance du vocabulaire et des concepts (p. 50. – V. p. 48, n. 67, il y a encore des études à faire sur le vocabulaire de Théodore: synonymie de φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. Ajoutons aussi qu'il faudrait étudier l'arrière-plan philosophique de cette théologie).

Passant de la christologie à la sotériologie, Koch se trouve devant deux positions contradictoires qu'il ne lui paraît pas possible d'harmoniser (p. 71 et n. 137): le Christ apparaît comme le rédempteur, et comme celui qui ouvre la voie à la seconde catastase. Mais ces deux formules sont-elles absolument contradictoires? En effet, Théodore ne nie pas le caractère rédempteur de la mort du Christ, mais il voit dans ce sacrifice comme un premier degré, un stade transitoire de l'entrée au ciel de l'homme assumé, dans la catastase de l'immortalité et de l'immutabilité où, Pontife éternel, il offre aussi un sacrifice éternel (p. 81 et suiv., après R. Devreesse et J. Lécuyer). Plus que la causalité de l'acte rédempteur et que le rôle du Verbe dans l'oeuvre rédemptrice, il voit celle-ci dans notre communion avec l'*homo assumptus* dans l'égalité de nature et dans l'union à la résurrection (*In Eph.* 5, 2, cité p. 82). Koch souligne ici à juste titre les implications sotériologiques des insuffisances de la christologie de son auteur (p. 85).

L'Eglise est le lieu historique où s'actualise la rédemption avec ses fruits. Ici aussi, Koch a eu le mérite de se dégager des

polémiques autour de la christologie de Théodore, pour étudier son ecclésiologie, à laquelle les historiens, attentifs uniquement aux controverses christologiques, ne prêtent pas toujours toute l'attention qu'elle mérite. L'Eglise est le lieu où se réalise le salut par l'union de l'homme avec Dieu, par la médiation de l'*homo assumptus* (p. 147). Cf. *In Eph.* 1, 22–23, cité p. 140. Comme le remarque Koch, la „séparation christologique" (christologische Trennung) qu'il n'a jamais su dépasser, empêche Théodore de concevoir pour le chrétien une participation immédiate à la nature divine: La divinisation reste pour lui purement virtuelle (p. 150 et suiv.). S'il y a pour le chrétien une union immédiate avec l'homme assumé, cette union n'est que médiate avec le Dieu-Verbe qui habite dans le Christ (p. 140).

La conception que se fait Théodore de l'Eglise elle-même ne peut se comprendre qu'à l'intérieur de cette large vision des deux catastases telle que l'avait bien mise en lumière R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (Studi e Testi 141, Città del Vaticano, 1948). L'Eglise de la terre, dont Théodore met bien en relief l'institution visible et hiérarchique, est la préparation, l'anticipation, l'image et le type, de l'Eglise céleste qui en sera l'achèvement eschatologique (cf. I. Oñatibia, La vida cristiana, tipo de las Realidades celestes. Un concepto basico de la Teologia de Teodoro de Mopsuestia, Scriptorium Victoriense, I, 1954, pp. 100–133). Soulignons que nous n'avons pas affaire ici à une relation de type platonicien entre sensible et intelligible, mais un rapport historique entre l'état présent et l'achèvement à venir (p. 97, et n. 15, citant R. A. Greer, Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian, London, 1961, pp. 48–49). Cette relation est réalisée et actualisée dans les sacrements, à la fois signes du passé et anticipation de l'avenir (cf. encore p. 185). L'Eglise est constituée par le baptême et l'eucharistie, et ainsi apparaît son caractère sacramentel (cf. pp. 207–209, et encore p. 159, sur l'Eglise „sacrement"). C'est sur ce point peut-être que la théologie de Théodore mériterait d'être étudiée avec détail et largement exploitée; elle éclairerait un aspect important de la théologie orientale, dont la théologie latine pourrait s'enrichir et même se renouveler.

Au reste, il ne faudrait pas tracer un parallèle absolu entre la christologie de Théodore et son ecclésiologie; comme le remarque Koch, il s'agit d'expliquer d'un côté une unité substantielle entre le Verbe et l'homme (et Théodore n'y réussit pas) de l'autre une unité dynamique et accidentelle entre l'Eglise d'ici-bas et l'Eglise céleste (p. 230, d'après Y. Congar, Dogme christologique et ecclésiologie, dans „Das Konzil von Chalkedon", III, p. 266).

Il y aurait encore bien des choses intéressantes à relever dans la dissertation de G. Koch, par exemple sa discussion de la thèse d'O. Casel: Il ne lui semble pas qu'on puisse tirer parti de certaines affirmations de Théodore sur le baptême pour appuyer la doctrine de la „théologie des mystères" (p. 170–171, 185.) Remarquons pour finir que sur le point toujours discuté de la valeur des fragments conservés de *De incarnatione*, Koch pense avec Sullivan qu'on peut utiliser les „fragments hostiles", à condition toutefois de savoir les lire à la lumière des autres sources et de l'ensemble de la doctrine de l'évêque de Mopsueste. Koch nous donne ici l'exemple d'une saine méthode critique.

Étiolles. P. Th. Camelot.

Stelzenberger, Johannes: **Syneidesis, conscientia, Gewissen.** Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. (Abhandlungen zur Moraltheologie, hrsg. v. Univ.-Professor Dr. Johannes Stelzenberger Bd 5) Paderborn: Verlag Schöningh 1963. 204 S.; kart. DM 18,–.

Moraltheologie und Bibel. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 23. – 27. September 1963 in Freising von den Professoren Dr. Herbert Haag, Dr. Rudolf Schnackenburg und Dr. Johannes Stelzenberger, hrsg. von Johannes Stelzenberger. (Abhandlungen zur Moraltheologie Bd 6) Paderborn: Verlag Schöningh 1964. 98 S.; kart. DM 6,40.

1. Stelzenbergers Sammlung „Abhandlungen zur Moraltheologie" liegt eine sehr bestimmte Konzeption zugrunde. Sie will spezifisch theologische, insbesondere theologiegeschichtliche Forschungsbeiträge für die moraltheologische Arbeit der Gegenwart bereitstellen. Diesem Plan fügen sich die beiden zu besprechenden Bände voll und ganz ein. Im ersten bietet der Herausgeber einen umfassenden Überblick über Sinngehalt und Bedeutungswandel der üblichen Termini für das Gewissen in Geschichte und Gegenwart. Durch seine früher veröffentlichten Einzeluntersuchungen ist er für diese Zusammenschau in besonderer Weise autorisiert. Er greift in die alten Kulturen und die Antike zurück und befragt neben den Theologen aller Jahrhunderte auch die Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie, die Psychologie und Phänomenologie der europäischen Neuzeit bis in unsere Gegenwart. Der Verfasser ist besonders auf Vollzähligkeit und Übersicht bedacht. Deshalb läßt er die einzelnen Autoren möglichst unmittelbar zu Wort kommen und vermeidet es, sie von vornherein in bestimmte Richtungen und Tendenzen des Verständnisses einzufügen. Um dieser Objektivität willen nimmt er auf weite Strecken hin eine schlicht referierende und aufzählende Berichterstattung in Kauf. Auf eine eingehendere Analyse der einzelnen Gewissensvorstellungen wird vielfach verzichtet. In der theologischen Gewissenslehre von der christlichen Frühzeit bis in die Gegenwart, einschließlich der protestantischen Theologen seit der Reformation, verfolgt er insbesondere auch die exegetische und die aszetisch-mystische Richtung der mittelalterlichen Gewissenslehren, die sich begrifflich nicht leicht fassen lassen. Selbstverständlich wird auch der für die theologische Gewissenslehre entscheidende Begriff der Synteresis in die Untersuchung einbezogen. Ein kurzer zusammenfassender Überblick nennt in dem reichen und wenig einheitlichen Material einige hervortretende Linien des Verständnisses. Es bleibt weiteren Untersuchungen überlassen, ob sich aus einer Berücksichtigung des hier verfügbar gemachten Stoffes unter kritischer Scheidung der jeweils geschichtlich bedingten und voraussetzungsgebundenen Momente Hinweise greifen lassen für gemeinsame fundamentale Inhalte des Gewissensverständnisses. Jedenfalls gilt das Schlußwort: „Wissenschaftlich ist das Wort nur brauchbar, wenn gleichzeitig jeweils angegeben wird, was damit ausgesagt werden soll". Diese Forderung ist umso mehr berechtigt, als gerade in unserer Zeit der nachlässige wissenschaftliche zusammen mit dem vorwissenschaftlichen und halbwissenschaftlichen sowie dem volkstümlichen Gebrauch des Wortes viel dazu beitragen, ein einigermaßen gemeinsames Verständnis von Sittlichkeit überhaupt zu gefährden.

2. Der einer Tagung von Moraltheologen vorgelegte Fragenkomplex „Moraltheologie und Bibel" ist außerordentlich weit, so daß in den Referaten von vornherein nur begrenzte Themen erwartet werden können. Diese Themen waren gut gewählt und setzten an entscheidenden Stellen der Neubesinnung der Moraltheologie in unserer Zeit an. H. Haag bemüht sich, die Forschungsergebnisse der atl. Wissenschaft über den Dekalog fruchtbar zu machen für das sittliche Grundgesetz der Zehn Gebote, das in der Moraltheologie vielfach unhistorisch und ohne kritische Bezugnahme auf die alttestamentlichen Texte, ihre Entwicklung und Überlieferung verwendet wird. Daß dabei nicht alle Fragen, welche die Moraltheologie hinsichtlich des Dekalogs innerhalb der Entwicklung des Offenbarungsethos hat, berücksichtigt werden konnten, ist selbstverständlich. In sehr übersichtlicher Weise werden die Form des Dekalogs sowie Kernbestand und Kerngehalt der einzelnen Gebote in sorgfältiger Weise analysiert. Damit ist von wesentlichen Gesichtspunkten aus die Bedeutung der Zehn Gebote für die christliche Sittenlehre aufgezeigt, die über ein bloß naturgesetzliches Verständnis hinausgeht. – Auch das neutestamentliche Referat (R. Schnackenburg) wendet sich prinzipiell und betont gegen die traditionelle einseitige Festlegung der Moraltheologie auf naturgesetzliche Betrachtungsweise. Dieser wird vor allem die eigenständige Fundierung der christlichen Sittlichkeit in ihrer religiös-responsorischen Grundhaltung, ihrem christozentrischen Charakter, ihrer gnadenhaften, geistgewirkten Kraft und ihrer wesenhaft heilsgeschichtlich-eschatologischen Ausrichtung entgegengestellt. Die sorgfältige Erarbeitung dieser in erster Linie formalen Struktur einer christlichen Sittenlehre mußte notwendig den mehr materialen Gehalt der neutestamentlichen sittlichen Botschaft, der in seiner Verbindung mit den natürlichen sittlichen Geltungen in der Umwelt des Urchristentums eigene gewichtige Fragen aufwirft, zurücktreten lassen. – Als ein instruktives Beispiel für die Schwierigkeit und für die sehr naheliegenden Gefahren, welche die moraltheologischen Versuche einer entschiedenen biblischen Ausrichtung belasten, behandelt das 3. Referat (J. Stelzenberger) das auch noch für unsere Zeit interessante Bemühen der moraltheologischen Restauration in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einen biblisch-theologi-

schen Neuansatz unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes zu gewinnen. Dieser Versuch hatte damals unter der unzulänglichen exegetischen Vorarbeit und unter dem überstarken Einfluß des zeitgenössischen Denkens zu leiden und mußte schließlich scheitern.

Der bleibende Wert der Referate liegt in der sorgfältigen Differenzierung und kritischen Sicherung, mit der Ergebnisse der gegenwärtigen Bibelwissenschaft für die moraltheologische Arbeit dargeboten werden.

Freiburg. Rudolf Hofmann.

Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung. Zur Frage der „Ethischen Indikation" und einer „begrenzten Euthanasie". (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 25. Hrsg. Karl Forster) Würzburg: Echter Verlag 1964. 131 S.; DM 7,20.

In Verbindung mit dem Eucharistischen Kongreß in München tagte dort der X. Internationale Kongreß katholischer Ärzte. Thema: „Der Arzt in der technischen Welt". Alle Referate stellten sich der neuen Not der Medizin, daß ihr Können alle menschlichen Maße sprengt und die Gefahr offensichtlich und bedrohend wird, in inhumane Kunststücke abzugleiten. Überdies gewinnen die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen weltgeschichtliches Ausmaß: Das große Sterben an Seuchen wurde abgelöst durch die weltweite Bevölkerungs-Explosion; die Umwandlung der Ehe in ein medizinisch-hygienisches Kunstprodukt – ohne den Ausgleich durch das Sterben der Mütter und Kinder – macht die Geburtenrationalisierung zum allein systemkonformen Hilfsmittel. Die Übermächtigkeit der modernen Medizin wurde in der Formel anschaulich: Auch der auf das Minimum eines „Herz-Lungen-Präparates" reduzierte Mensch könne – nun freilich mit einem äußersten Einsatz von künstlichen Mitteln und personalem Aufwand – in seinem Existieren erhalten werden. Muß man hier nicht, wie ich es getan habe, das „Recht auf den natürlichen Tod" postulieren, wo die in der jeweils konkreten Konstitution gegebene Zeitgestalt des Lebens sogar aufgesprengt und weit in völlig untermenschliche Daseinsformen überdehnt werden kann? Viele Ärzte, aber auch Theologen bewiesen damals die Kraft, dem Medusenhaupt solcher Perspektiven bereits für die Gegenwart, vor allem für nahe Zukunft, entgegenzutreten.

Für unsere deutsche Situation muß es überaus aufschlußreich sein, wenn solche Grundprobleme ärztlicher Ethik in unserer eigenen, speziellen Ausdeutung erscheinen: nun im vorliegenden Bericht der Katholischen Akademie in Bayern. Kompetente Fachleute kommen zu Wort: der Generalbundesanwalt L. Martin, der Berner Gynäkologe C. Müller, der Kinderspezialist Th. Hellbrügge und schließlich als Ethiker A. Hartmann SJ aus Frankfurt. Wie bezeichnend, daß der Hintergrund der Exzesse des III. Reiches immer deutlich bleibt. Wie paradox dann die Klage, daß die von Mitscherlich vorgelegte Dokumentation zu jenen Exzessen bei unseren Ärzten überhaupt keinen Widerhall gefunden hat. Sollten sie nicht neue Sorgen bedrücken? Dürfen wir vergessen, daß hinter jenen Maßlosigkeiten sich Sachprobleme verbergen, die – wie damals in München – angegangen und gelöst werden wollen? Mir persönlich bleibt z. B. die ungeheure Resonanz unvergeßlich, die seinerzeit Hermann Muckermann mit seinen eugenischen Familienwochen erreichte!

Ich vermerke gern, daß sich in den hier vorliegenden Referaten recht offene und nützliche Hinweise finden, aber die Front steht nach rückwärts. Mit allem Recht wird betont, daß der Mensch nicht die Rechte Gottes usurpieren dürfe; geschieht dieser Frevel aber nicht auch dadurch, daß man nunmehr den Menschen die natürliche Wohltat schnellen Sterbens nimmt, um ihn dann in die Qualen eines langen und bitteren Siechtums hineinzuzwingen? Ohnehin überflutet die ansteigende Zahl der sog. Pflegefälle die Dämme unserer sozialen und wirtschaftlichen Möglichkeiten. Aus der Aktivität eines sehenden und für sämtliche Folgen verantwortlichen Entschlusses kann niemand den Arzt, etwa zugunsten sog. Zulassens, befreien, vor allem, wenn ihn Notlagen und Konflikte zu bitteren Güterabwägungen – ausweglos – zwingen. Auch die Qualifizierung „unschuldig" hilft nicht weiter, sondern überfremdet medizinische Probleme mit unangemessenen Kategorien. Man sollte doch bei Thomas einmal nachlesen, was an der klassischen Stelle (II, II, 108, 4 ad 2) wirklich zu finden ist: als „Unschuldiger" wird ein Lepra-Kranker härtesten Maßnahmen unterworfen – nach dem Prinzip: *sine culpa, sed non sine causa* –, sogar, wenn er zur Hierarchie gehört. Jenseits noch so harter *poena damni* dürfe aber ein „Unschuldiger" nicht einer seinshaften, leibbezogenen *poena flagelli* unterworfen werden, wie Gott es tue: „Weil der Mensch hier die *rationes*, den Sinn, nicht verstehen könne". Kein Arzt wird sich heute diese gleiche Unterscheidung als Fessel überwerfen lassen. Es gehört zu seinem Ethos, bei jedem Eingriff sich nach der – allerdings erst heute wissenschaftlich gesicherten – *ratio* seines Handelns befragen zu lassen. Und gegenüber positiv-rechtlichen Bindungen kann er sogar das andere Prinzip bei Thomas beanspruchen: *necessitas non subditur legi* (I, II, 108,4,c). Sollte er nicht selber mündig genug geworden sein, für seine Standesethik festzulegen, wo eine solche *necessitas* moralisch zu respektieren sei?

Bemerkenswert vorsichtig sind die Thesen von A. Hartmann zur Frage der Beseelung des Embryos: Weder empirisch noch spekulativ sei Sicherheit zu gewinnen. Seien wir hier überhaupt zurückhaltend: das neu aufgebrochene Problem der Hominisation innerhalb der Evolution, also der Phylogenese, bindet die Entscheidung in der analogen Problematik der Ontogenese, also bezüglich der Hominisation des werdenden Einzelmenschen. Überdies hat die wissenschaftliche Aufklärung der Entstehung von Teratomen, der sog. Monstra (wie auch der eineiigen Zwillinge), bewiesen, wie wenig hier spekulatives Denken ausrichtet, da es sich dabei um eine Entgleisung im Mechanismus der frühen Zellteilung handelt. Will man etwa ein embryonales Gebilde wie ein Stück Kopfhaut mit einer langen Strähne von blondem Haar, das in einem mir bekannten Fall bei einer Operation zu Tage kam, als voll beseelte Frühstufe auf dem Wege zum vollen Menschen ansehen? Es gibt also in diesem Bereich noch überaus viele Dunkelheiten und man sollte jedes Gespräch zwischen informierten Fachleuten begrüßen, das um einiges weiter führt.

Bonn. Werner Schöllgen.

Schneider, Oda: **Die mystische Erfahrung.** (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. In verantwortlicher Zusammenarbeit mit deutschen und französischen Autoren hg. v. J. Hirschmann SJ, Reihe VIII, Bd 6c) Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1965. 128 S.; DM 4,50.

Die bekannte Schriftenreihe „Der Christ in der Welt" erfährt durch Oda Schneiders Einführung in die Mystik zweifellos eine Bereicherung eigener Art. Wie man aus dem sonstigen Werk der verdienten Verfasserin weiß, bekennt sie sich konsequent zu einer *Theologia cordis* im Sprachgewand unserer Tage (Prophet des Herzens. Johannes Eudes, Wien 1947; Im Anfang war das Herz. Vom Geheimnis des Karmel, Salzburg 1952; Er ordnete in mir die Liebe, Wien 1953; Elias, flammender Zeuge des ewigen Herzens, Paderborn 1962). Die Spiritualität des Karmel, in den die Verfasserin nach dem Tode ihres Gatten (1947) eintrat, hinterläßt auch in dem vorliegenden Bändchen deutliche Spuren (z. B. S. 28 f, 61 f, 64, 72 ff, 93 u. ö.). Die Darstellung geht (einleitend) aus von der Tatsache, daß jeder Christ durch die Taufe zum Mysten geweiht, doch nicht jeder zum Mystiker erwählt ist. „Mystik ist Herzmitte des Mysteriums" (6). Die Ahnungsmacht des Muttertums scheint der Gotteserfahrung am nächsten verwandt. Ihre Sprache verliert sich in Schweigen. Auch die gültige Lehre vermag das Dunkel nicht aufzuhellen, an das sich die Liebe verlieren muß. Die alten Kontroversfragen der mystischen Theologie (erworbene oder eingegossene Beschauung, Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung) werden nur gestreift. Der Verfasserin geht es um praktische Aneignung; deren Vorbedingungen: „Klein sein und lieben" (35).

Es folgen die fruchtbarsten Kapitel. Sie suchen aufzuzeigen, wie sich die mystische Erfahrung einem roten Faden gleich durch die Heilsgeschichte des Alten wie des Neuen Bundes zieht: Von Gottes ehelichem Bund mit seinem Volk über die „Hochzeit zu Nazareth" hin zur *„doctrix mystica"* Maria. Die Erfahrung der Entblößung, des Verkostens, der aszetischen Einübung wird schließlich illustriert an Beispielen aus der „Schar der Schauenden" sowie an „biblischen Streiflichtern" – zum Großteil köstliche Früchte hingebender Meditation, oft erregend, stets anregend, auch dort, wo man dem Gedankengang vielleicht nur zögernd folgt (S. 69: Selbstsucht verstanden als Verunreinigung des Geistes durch Materie, das ist griechisch, nicht christlich). Wer in dieser Studie eine knapp gefaßte Psychologie, Phänomenologie oder systematische Theologie der Mystik sucht, wird kaum auf seine Rechnung kommen. Dafür bietet sie, was man sonst vergeblich sucht: eine gediegene

Einführung in die Spiritualität der mystischen Erfahrung. Darum ist das Buch eine dankeswerte Gabe für die, denen es gewidmet ist: *Amantibus.*

Regensburg. Ignaz Weilner.

Monzel, Nikolaus: **Katholische Soziallehre. 1. Band: Grundlegung.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Trude Herweg unter Mitarbeit von Karl Heinz Grenner. Köln: Verlag J. P. Bachem 1965. 426 S.; DM 30,–.

Obwohl das Bedürfnis nach theoretischer Beherrschung und Zusammenschau nicht geringer geworden ist, haben auf fast allen Gebieten der Wissenschaften systematische Gesamtdarstellungen heute einen Seltenheitswert erlangt. Die extensive Erweiterung der Wissensbereiche, die deshalb notwendige Spezialisierung der Forschung sowie die wachsende Komplexität der Zusammenhänge sind die Ursachen hierfür. Die christliche Sozialwissenschaft bildet keine Ausnahme. Um so höher ist der Versuch des leider zu früh verstorbenen Nikolaus Monzel zu schätzen, die in allem Wandel der Geschichte bleibenden „Grundsätze der christlichen Soziallehre" herauszuarbeiten (10). Der Herausgeberin gebührt Dank, die erhaltenen Vorlesungsmanuskripte einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Ein ausführliches Sachregister erleichtert die Übersicht und die Auswertung.

Der vorliegende erste Band befaßt sich mit den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagen und Methoden der katholischen Soziallehre. Er gliedert sich in fünf große Abschnitte: Die Religionsgemeinschaften und die Gestaltung des irdischen Soziallebens in idealtypischer Betrachtung; die Methode der katholisch-theologischen Soziallehre; soziales Sein und Sollen; Einzelmensch und Sozietät; Gemeinschaft und Gesellschaft.

Es war ein Hauptanliegen Monzels, den eigentlich theologischen Charakter der katholischen Soziallehre aufzuzeigen (z. B. 79 f., 112 ff.), vor allem auch den „inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen" aufzudecken, den die christliche Offenbarung „gegenüber der natürlichen Sozialerkenntnis" für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens enthalte (120). Verf. bemüht sich deshalb auch, Aussagen der Hl. Schrift, freilich mehr beispielhaft, für das diesseitige Gesellschaftsleben fruchtbar zu machen sowie dessen Beziehung zum übernatürlichen Heil hervorzuheben (z. B. 61 ff., 113 ff., 237 ff., 251 ff.).

Aufs Ganze gesehen aber mag es überraschen, daß die spezifische Zielsetzung weder im methodischen Aufbau des Werkes noch in der sachlichen Behandlung der verschiedenen Fragenkreise nicht noch stärker zum Zuge kam. Vor allem finden sich nur spärliche Rückgriffe auf die kirchliche Lehrverkündigung, obwohl die katholische Soziallehre als theologische Disziplin gerade aus der *propositio Ecclesiae* heraus entwickelt werden müsse (127). Demgegenüber erweist sich Monzel als ein hervorragender Kenner der Soziologie und neueren Philosophie, deren Einsichten und Ergebnisse er nicht bloß berücksichtigt, sondern weitgehend mit in sein System einbauen will. In besonderem Maße weiß er sich der Wertphilosophie Max Schelers verbunden, wie auch ein Blick in das Personenregister bestätigt.

Die Ausführungen über die Erkenntnisquellen der katholischen Soziallehre werfen manche Fragen auf. Einerseits wird der doppelte *ordo cognitionis* der natürlichen Vernunft und der übernatürlichen Offenbarung betont. Andererseits wird gesagt, es gebe „eigentlich nur eine Erkenntnisquelle: die übernatürliche Offenbarung", die freilich die andere der natürlichen Erkenntniskraft einschließe (113). Ähnlich wird das Formalobjekt der katholischen Soziallehre bestimmt als die Beziehung, in der das gesamte menschliche Sozialleben zum religiösen Heil der Menschen steht (83). Es erhebt sich die Frage, ob auf diese Weise die auch von der Pastoralen Konstitution des II. Vatikanums so deutlich herausgestellte (relative) Eigenständigkeit des diesseitigen Gesellschaftslebens voll gewahrt wird. Sicherlich ist die katholische Soziallehre eine theologische Disziplin, weil sie auf der *propositio Ecclesiae* aufbaut; aber ist sie deshalb „eine der jenseitigen wie der diesseitigen Wirklichkeit gleicherweise offen zugewandte Sozialtheologie"? Auch hat sie es mit der Ordnungsaufgabe des Menschen innerhalb der christlichen Heilsordnung zu tun, und jedes gesellschaftliche Handeln des Menschen geschieht immer auch in der Verantwortung für das Heil. Aber bleibt deshalb das Formalobjekt der katholischen Soziallehre auf die Beziehung des Soziallebens zum religiösen Heil beschränkt? Wäre beispielsweise die Ordnung des politischen Bereiches nur von Bedeutung, insofern sie für das übernatürliche Heil relevant wird? Die Darlegungen über soziales Sein und Sollen, über das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft lassen erkennen, daß Verf. selbst wohl kaum an eine derartige „Theologisierung" der katholischen Soziallehre und ihres Gegenstandes dachte. Die übernatürliche Offenbarung als solche ist nicht identisch mit der christlichen Heilsordnung, die eben auch die Schöpfungswirklichkeit umfaßt, und zwar in ihrem bleibenden Eigengewicht. Deshalb befaßt sich die katholische Soziallehre mit dem diesseitigen Gesellschaftsleben der Menschen nicht nur, insofern es in Beziehung steht zum religiösen Heil, sondern auch und vor allem, insofern es als Ausfluß der Schöpfungswirklichkeit seine eigene Sinnhaftigkeit behauptet. Methodologisch ergeben sich aus diesem Seinsverhalt in selbständigem Ansatz die beiden Erkenntnisquellen, wobei die Offenbarung – und damit die Sozialtheologie – die natürlichen Erkenntnisse der Sozialphilosophie voraussetzt und einbezieht. Der theologische Charakter der katholischen Soziallehre gründet einmal in der *propositio Ecclesiae,* die im Dienst der christlichen Heilsordnung geschieht, zum andern in dem „inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen", die aus der Offenbarung für die Erkenntnis und Meisterung des Soziallebens fließen – ohne jedoch dessen Grundstrukturen als solche zu verändern! –, schließlich in der eigentlich sozialtheologischen Dimension.

Das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft entwickelt Monzel auf der Grundlage des Solidarismus, dessen sozialphilosophischer Ansatz in einem inneren Zuordnungsverhältnis zur katholischen Kirche und zum katholischen Denken stehe. Im Anschluß an Max Scheler bemüht sich Verf. um eine Vertiefung der Begründung des Solidarismus. Es mag freilich an dem aktualistischen Einschlag der Schelerschen Gedankenführung liegen, wenn die für den Solidarismus charakteristische Doppelbindung des einzelnen zur Gesellschaft und der Gesellschaft zurück zum einzelnen sowohl ontologisch wie ethisch nicht schärfer hervortritt. Desgleichen erhebt sich die Frage, ob das soziale Sein einfachhin mit den fremdpersonal gerichteten Strebeveranlagungen des Menschen, mit dem Ich-Du-Verhältnis, zusammenfällt oder nicht doch eines apersonalen Kristallisationskerns bedarf, nämlich der überindividuellen und allen gemeinsamen Werte. Die Tiefenschärfe dieser Fragestellung kommt zum Bewußtsein, wenn die Trinitätslehre, bzw. eine innergöttliche Mehrpersönlichkeit, geradezu als „sozialphilosophisches Postulat" verstanden wird (279 f.), was theologische Bedenken wachruft.

Dieser erste Band bietet eine Fülle von Gedanken, Anregungen und offenen Problemen für die theoretische Weiterbildung und Vertiefung der katholischen Sozialwissenschaft. Möge uns bald auch der zweite Band geschenkt werden, der die Sachbereiche Familie, Staat, Kultur und Wirtschaft behandeln wird.

Münster. A. Rauscher.

Osypka, Werner: **Arbeit und Eigentum.** (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie hrsg. v. Joh. Hirschmann SJ, X. Reihe: Christentum und Gesellschaft, 3. Bd) Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1965. 126 S.; DM 4,50.

Seit der industriellen Revolution stehen Arbeit und Eigentum sowie ihr gegenseitiges Verhältnis im Mittelpunkt der gesellschaftspolitischen Diskussion und der ethischen beziehungsweise sozialethischen Fragestellung. Nach einem einleitenden Kapitel über die Sendung der Kirche und die sittlich-soziale Ordnung zeigt der Verf. in kurzen, simplifizierenden Zügen die Fehldeutungen und Einseitigkeiten auf, wie sie einerseits vom liberal-individualistischen Kapitalismus, andererseits vom marxistisch-kollektivistischen Sozialismus in der Wertung von Arbeit und Eigentum vertreten wurden. Hieran schließt sich eine knappe Darstellung der Aussagen der Sozialenzykliken *„Rerum novarum", „Quadragesimo anno"* und *„Mater et Magistra"* zu diesen Problemkreisen. Das 5. u. 6. Kapitel befaßt sich mit der jeweils systematischen Erörterung der sittlichen Ordnung der Arbeit und des Eigentums.

Unter Berücksichtigung der durch die enzyklopädische Reihe gesetzten Grenzen bietet die Abhandlung eine geschickte Zusammenstellung wichtiger, in der bisherigen katholisch-sozialen Literatur bearbeiteter Gesichtspunkte. Dankenswerterweise wird auch Bezug genommen auf die christliche Sinndeutung der Arbeit und des Eigentums im Alten und Neuen Testament sowie bei den Kirchenvätern. Weniger befriedigt die isolierte Behandlung von Arbeit und Eigentum. Von der Thematik her hätte man erwarten können, daß gerade auch dem gegenseitigen Verhältnis von Arbeit und Eigentum, ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Zuordnung besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden wäre. Hier dürfte auch der Grund dafür liegen, daß die soziale

Ordnungsfunktion des Eigentums in ihrer Bedeutung für die Wirtschaft und insbesondere für die moderne Industriewirtschaft kaum gesehen wird. Dabei wirkt eigentlich immer noch ein „Verteilungsdenken" nach, weshalb dann auch die Ordnung der Produktion konsequent bei der „Arbeit" gesucht werden müßte. Übrigens leiden die Ausführungen über das Recht auf Mitbestimmung (95–102) an einer stillschweigenden Identifikation des Verhältnisses von Arbeit und Eigentum mit demjenigen von abhängiger Arbeit und Kapital. Trotz dieser Bedenken empfiehlt sich das Buch durch die leicht verständliche Sprache, die einem breiten Publikum den Zugang zu diesen Fragen sehr erleichtert.

Münster. A. Rauscher.

Heinemann, Heribert: **Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche.** (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung, 20. Bd) München: Max Hueber Verlag 1964. XX, 222 S.; br. DM 22,–.

Alle ökumenischen Bemühungen und Erörterungen laufen letztlich auf die praktischen Fragen hinaus, wie die kath. Kirche die Rechtsstellung des nichtkatholischen Christen sieht und welche Auflagen sie dem macht, der bereit ist, katholisch zu werden. Diesen praktischen Fragen geht dankenswerterweise H. Heinemann in der vorliegenden Arbeit nach, einer Doktordissertation am Kanonistischen Institut der Universität München.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile, denen eine längere Einleitung vorausgeschickt wird, in der die Begriffe nichtkatholischer Christ und Kirchengliedschaft erklärt werden.

Als nichtkatholische Christen werden solche bezeichnet, „die durch die Taufe Christen geworden sind (in Ecclesia Christi persona = c. 87), die aber auf irgendeine Weise von der kath. Kirche getrennt leben. Man unterscheidet sie in Apostaten, Häretiker und Schismatiker. Dazu kommen noch jene, die mit staatsbürgerlicher Wirkung aus der Kirche ‚ausgetreten' sind" (S. 10). Bei der Behandlung der Kirchengliedschaft folgt der Autor seinem Lehrer Mörsdorf und übernimmt dessen Auffassung, unterscheidet also zwischen konstitutioneller und tätiger Gliedschaft. Die Gliedschaftsrechte, so führt der Verfasser weiter aus, können beschnitten werden, sei es aufgrund einer *censura* oder eines *obex*. Wichtig für das ganze Verständnis der Arbeit ist die Erklärung des Begriffs *obex*. „Nach Mörsdorf ist unter ‚obex' in c. 87 ein rein tatsächlicher Umstand zu sehen, bei dem es nicht darauf ankommt, ob er verschuldet ist oder nicht, ob er bewußt oder unbewußt gesetzt wurde ... Damit sind unter Rechtsbeschneidung durch ‚obex' alle jene Fälle von Rechtsbeschneidung zu sehen, die nicht durch ‚censura', d. h. nicht durch Strafe erfolgt sind" (S. 7f).

Die Obexlehre behandelt der Verfasser noch einmal und ausführlicher im I. Teil der Arbeit, in dem die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen dargestellt wird.

Da der Autor die Behinderung der Gliedschaftsrechte durch die Sperre von jener unterscheidet, die aufgrund einer Strafe erfolgt, ist er gezwungen, die Strafen des kirchlichen Rechts kurz aufzuzählen und zu erklären. In diesem ersten Teil kommt der Verfasser zu dem Ergebnis: Die materiellen, d. h. gutgläubigen Häretiker und Schismatiker und auch die in einer nichtkatholischen Religionsgemeinschaft getauften und erzogenen Kinder sind in ihren Gliedschaftsrechten durch eine Sperre (*obex*) behindert, wodurch sie aber dieselben Folgen zu tragen haben wie jene, deren Rechte durch eine Zensur beschnitten sind, nur daß die Sperre ein tatsächlicher Umstand und keine Strafe ist.

Der zweite Teil der Dissertation ist der Untersuchung liturgischer und rechtlicher Formen der Wiederversöhnung gewidmet; so werden die Riten des Pontificale und Rituale Romanum analysiert, sowie verschiedener deutscher Diözesanritualien, vornehmlich der Erzdiözese Köln.

Breiten Raum nimmt die Behandlung der Geschichte jenes Ritus ein, der schließlich in das Pontificale Romanum aufgenommen wurde. Schließlich schlägt der Autor vor, die Wiederversöhnung, die sich unbedingt von der Absolution von Kirchenstrafen unterscheiden muß, mit der Firmung zu verbinden. Unerläßlicher Bestandteil des Versöhnungsritus sei die hoheitliche Erklärung der Kirche über die Aufhebung der Sperre. Die Wiederversöhnung von nichtkatholischen Kindern, die sich aufgrund der konsequent durchgeführten Obexlehre als erforderlich erweist, wird kurz behandelt. „Die Heimholung durch die Kirche, der Empfang im Vaterhaus" ist auch bei den nichtkatholischen Kindern unerläßlich, und sichtbares Zeichen der Heimholung wäre auch bei den Kindern die Handauflegung (S. 219). Mit einem Ausblick auf die Möglichkeiten der gemeinsamen Aufnahme ganzer, von der Kirche getrennt lebender Gemeinschaften schließt die Arbeit; sofern solche Gemeinschaften nach dem Prinzip der hierarchischen Struktur der Haupt-Leibes-Einheit orientiert sind, könnte die Aufnahme stellvertretend durch das Oberhaupt vollzogen werden, andere Gemeinschaften müßten zunächst diese Orientierung übernehmen (S. 222).

Im Laufe der Arbeit erörtert der Verfasser manche interessante Einzelheit, die hier nicht einmal erwähnt werden kann; doch sei immerhin genannt, daß auch die Rechtsfolgen des vor der staatlichen Behörde erklärten Kirchenaustrittes behandelt werden, selbst wenn dieser nicht aus Glaubensgründen erfolgt. Man kann der Ansicht zustimmen, daß es sich auch in diesen Fällen um das Delikt des Schismas handelt und darum die so aus der Kirche Ausgetretenen der Strafe nach can. 2314 § 1 unterliegen. Dann ist aber die in den Bistümern Köln und Trier für dieses Delikt eigens festgesetzte Strafe nicht rechtens, da der Bischof nach can. 2314 § 1 in Verbindung mit can. 2247 § 1 nicht für dasselbe Delikt eine weitere Zensur verhängen kann. Auf diesen Umstand weist der Verfasser leider nicht hin.

An formalen Beanstandungen ist zu vermerken: Auch diesem Band der Münchener Theologischen Studien fehlt ein Personen- und Sachregister; die Innenverweise erfolgen nur mit Angabe der Paragraphenzahl, die Stellen aus dem Corpus Iuris Canonici werden nach veralteter Weise zitiert.

Zum Schluß der Rezension sei die Frage erlaubt, ob eine noch so gründliche und sachkundige Darstellung des geltenden Rechts bezüglich der Rechtsstellung der nichtkatholischen Christen genügt, oder ob nicht vielmehr das geltende Recht von der Wissenschaft kritisch beleuchtet werden sollte, um einen Beitrag zur angekündigten Reform des Kirchenrechts zu liefern. So vermißt man in der Arbeit eine Erörterung darüber, ob es für unsere Zeit ausreicht, zwischen *obex* und *censura* zu unterscheiden, aber dann bezüglich der Rechtsstellung gutgläubige Häretiker und Schismatiker den Gebannten (Bestraften) gleichzusetzen. Wird es nicht jeder Betroffene als rein begriffliche Unterscheidung betrachten, daß *censura* Strafe, *obex* dagegen ein nichtstrafweiser Entzug der Gliedschaftsrechte ist, er aber dieselben Folgen zu tragen hat? Dürfte er nicht auch den Unterschied zwischen Absolution der Strafe und Wiederversöhnung, Aufhebung der Sperre, in ähnlicher Weise empfinden? So wird die Erörterung des Themas über die Rechtsstellung der gutgläubigen Häretiker und Schismatiker fortzusetzen sein, weil die Obexlehre als Grundlage allein nicht genügen dürfte.

Von der Anlage der Arbeit her, der die Aufgabe gestellt war, das geltende Recht darzustellen, gehört die zum Schluß gestellte Frage nicht unbedingt zum Thema, das der Verfasser auf seine Weise gründlich und erschöpfend behandelt hat.

Essen. W. Astrath.

Hollerbach, Alexander: **Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.** (Juristische Abhandlungen, Bd III) Frankfurt a. M.: Verlag Vittorio Klostermann 1965. 308 S.; Ln DM 42,50, br. DM 37,50.*

Hollerbach gehört zu denjenigen Wissenschaftlern der jungen Generation, die sich in besonderer Weise mühen, die in einer kritischen Entwicklungsphase befindliche Vielfalt der Fragen des Staatskirchenrechts neu zu durchdenken und einen Beitrag zu ihrer zeit-, problem- und institutionsangemessenen Beantwortung zu leisten.

Er weiß, daß dies nur gelingen kann, wenn man sich freihält von Vereinseitigungstendenzen bei der Beurteilung der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Lage (S. 124). So lehnt er einerseits den spiritualistischen oder chiliastischen Standpunkt ab, die Kirche könne in ihrer irdischen Existenz für ihre Außenbeziehungen des Kleides weltlich-staatlichen Rechts völlig entbehren[1], warnt andererseits aber auch vor der Versuchung zu einem krämerhaften Positionen- und Privilegiendenken auf seiten der Kirchen (S. 129). So tritt er der – vor allem von antikirchlichen bzw. libertinistischen Kräften getragenen – positivistischen Trennungsideologie entgegen (S. 123 f., 138 f., 144 f.)[2], die eine laizistische Trennung von Staat und Kirche anstrebt bzw. in die geltende Verfassung hineindeuten will und die es unternimmt, in den verschiedensten staatskirchenrechtlichen Bereichen (z. B. Schul-,

* Besprechungen dieses Werkes von Hollerbach finden sich auch in: Juristenzeitung 1966, 415 f. (von D. Scheven), in: Neue Juristische Wochenschrift 1966, 1745 f. (von H. Weber) und in: Der Staat 1966, 451 ff. in einem nicht selten von selbstsicherem Sarkasmus beherrschten und die etatistische Position vertretenden Aufsatz von Quaritsch.

1 Hollerbach, Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 4. 10. 1965, in: Juristenzeitung 1966, 271.

2 S. auch Hollerbach, Trennung von Staat und Kirche? in: Hochland 58 (1965/66) S. 63 ff.

Kirchensteuerrecht) die vom Grundgesetz garantierte positive Bekenntnis- und Religionsfreiheit durch eine Überbetonung ihres negativen Aspekts zu pervertieren. So übt er Kritik an einer neoabsolutistischen Staatsdoktrin, die das Problem der staatlichen Souveränität einseitig auf Kosten der Freiheit – und damit auch auf Kosten der Freiheit der Kirchen – löst. Dieser Doktrin gegenüber führt er den überzeugenden Nachweis (S. 119 ff.), daß sie an einem durchaus überholten und fragwürdigen staats- und verfassungstheoretischen Denken orientiert ist; daß das Prinzip der innerstaatlichen Souveränität kein absolutes Prinzip ist; daß die extreme staatsrechtliche Auffassung, die – unter Hinweis auf die Dogmen von der souveränen Letztentscheidung des Staates, von der Einheit der Staatsgewalt, von der „virtuellen Allumfassendheit" des Staates und von der Staatsallmacht – jede koordinationsrechtliche Bindung der Staatsgewalt verneint, eine Überbetonung der Autorität darstellt, die dem freiheitlich-demokratischen Staat nicht gemäß ist.

Hollerbach sieht auch, daß für ein abgewogenes Urteil über staatskirchenrechtliche Probleme eine Pflege des – häufig zugunsten einseitiger staatsrechtlicher und kirchenrechtlicher Erörterungen zu kurz kommenden – Dialogs zwischen Kanonistik und weltlicher Jurisprudenz notwendig ist (S. 83 ff.) [3].

Und weil er erkennt, welche Bedeutung der Rechtsprechung speziell des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) für die Bestimmung des gegenwärtigen (verfassungs-)rechtlichen Verhältnisses von Staat und Kirche in der Bundesrepublik zukommt, verfolgt er sie aufmerksam und unterzieht sie einer kritischen Analyse [4].

Die jüngste Phase des deutschen Staatskirchenrechts wird weithin als Epoche des „Vertragskirchenrechts" bezeichnet (S. 1). Hollerbachs Freiburger Habilitationsschrift bietet die erste monographische Untersuchung der Probleme des Staatskirchenvertragsrechts nach 1945 und begegnet schon von daher dem besonderen Interesse der Staatskirchenrechtslehre. Sie will keine Gesamtdarstellung des Staatskirchenrechts oder des Rechts der Verträge zwischen Staat und Kirchen liefern, sondern beschränkt sich auf den „allgemeinen Teil" des staatlich-kirchlichen Vertragsrechts (S. 6).

Nach einer – wegen der besonders engen Verwobenheit von Historie und Gegenwart im Staatskirchenrecht notwendigen (S. 7) – historischen Einleitung (S. 7–22) bringt Hollerbach eine in mühe- und verdienstvoller Kleinarbeit erstellte vollständige Dokumentation der derzeit geltenden Staatskirchenverträge (S. 23–60). Die gleiche Anerkennung verdienen die sorgsamen Untersuchungen zur Terminologie – wo u. a. als übergeordneter Terminus der beiden Termini „Konkordat" und „Kirchenvertrag" das Wort „Staatskirchenvertrag" oder „Staat-Kirche-Vertrag" für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch empfohlen wird (S. 68, 74) – und zur Typologie der Staatskirchenverträge (S. 68–82).

Der Kern der Habilitationsschrift ist das 4. Kapitel (S. 83–176), in dem es um die zentralen Fragen geht nach der grundsätzlichen Möglichkeit von Staatskirchenverträgen nach positivem Recht (S. 83–96), nach dem rechtssystematischen Ort der Staatskirchenverträge (S. 96–105), nach dem Verhältnis der Staatskirchenverträge zu Kirchenordnung und Staatsverfassung (S. 106–131) – speziell nach der Vereinbarkeit von Vertrags- und Verfassungsrecht (S. 131–148) und nach der Bestandskraft der Verträge (S. 148–176).

Die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit und Zulässigkeit von Staatskirchenverträgen (S. 83–96) wird unter Hinweis auf Art. 140 Grundgesetz (GG) in Verbindung mit Art. 136 ff., speziell Art. 138 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung (WRV), auf Art. 123 Abs. 2 GG, auf die staatskirchenrechtlichen Vorschriften der Länderverfassungen, auf c. 3, 255 und 1471 CIC und auf Vorschriften des evangelischen Kirchenrechts prinzipiell bejaht. Diese Auffassung wird auch vom BVerfG geteilt (vgl. z. B. BVerfGE 19, 12).

Wenn Hollerbach Staat und Kirche – wie auch kirchliches und staatliches Recht – als inkommensurable Größen qualifiziert (die Inkommensurabilität allerdings als eine „gebrochene", eine „dialektisch verstehbare" bezeichnet, die eine Kommunikationsmöglichkeit zuläßt [S. 89–96]), so scheint dies doch noch – wie auch Hollerbach zugibt – einer genaueren Analyse zu bedürfen. Wenn auch unbestreitbar „oberstes Konstitutionsprinzip der Kirche" ihre göttliche Stiftung ist (S. 90), so schließt dies nicht aus, daß die Kirche in ihrer sichtbaren irdischen Existenz in einer Welt lebt, die der des Staates kommensurabel ist und daß sich diese Kommensurabilität (anders als es eine immer noch unter den Fahnen Sohms stehende neuere Bewegung in der evangelischen Theologie und Kirchenrechtslehre meint) auch auf das Verhältnis von kirchlichem und staatlichem Recht erstreckt.

Auch die beeindruckenden Ausführungen Hollerbachs (S. 96–106), wonach die Staatskirchenverträge ihren rechtssystematischen Ort weder im Völkerrecht noch im staatlichen noch im Kirchenrecht haben, sondern in einem Rechtsbereich *sui generis*, nämlich dem *„ius inter ecclesiam et rempublicam"*, das sich unmittelbar auf der Dualität von Staatsverfassung und Kirchenordnung aufbaut, werden nicht ohne Widerspruch bleiben, wenngleich dieser Widerspruch schwer zu begründen sein dürfte [5].

Unter der Überschrift „Staatskirchenverträge in ihrem Verhältnis zu Kirchenordnung und Staatsverfassung" (S. 106–131) setzt sich Hollerbach zunächst mit dem katholischen und evangelischen Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche und dann mit den verfassungsrechtlichen Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche im Bonner Grundgesetz auseinander. Wie er schon in der Einführung seiner Monographie (S. 4) betont, heißt das Thema heute nicht „Kirche und Staat", sondern „Kirche und demokratischer, sozialer Rechtsstaat". Es ist schon beinahe ein Gemeinplatz, wenn man sagt, daß man sich im kirchlichen Raum mit dem Thema „Kirche und Demokratie" bisher zu wenig beschäftigt habe. So werden manche Gedanken Hollerbachs für denjenigen, der in alten staatskirchenrechtlichen Bahnen denkt, ungewohnt klingen. So, wenn er z. B. unter Hinweis auf Murray erklärt: „Gegenüber einem freiheitlich demokratischen Staat, der allen Bürgern Religions- und Gewissensfreiheit gewährt und in dem die Christen die volle Freiheit politischer Aktion haben, muß der Vollzug der *potestas directiva* andere Formen annehmen als gegenüber einem autoritären oder gar totalitären Staat. Es ist etwas anderes, ob die Kirche in ihrer Existenz bedroht ist oder ob sie frei von aller Bevormundung sich im freien Kräftespiel eines pluralistischen politischen Gemeinwesens behaupten kann und darf..."

Die vom GG normierten Fundamente des Verhältnisses von demokratischem Staat und Kirche sieht Hollerbach in der Gewährleistung der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit durch Art. 4 Abs. 1 und 2 GG (durch die der Staat sich zugleich zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität bekennt und Kultur- und Kirchenkampf abgesagt), in der Absage an das Staatskirchentum durch Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 1 WRV und in Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV, der – von der in einem verfassungstranszendenten Raum wurzelnden grundsätzlichen Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Kirchen ausgehend und sie anerkennend – das kirchliche Selbstbestimmungsrecht garantiert. Diese Fundamentalnormen gehören nach Hollerbach – anders als etwa die öffentlich-rechtliche (Körperschafts-) Stellung der Kirchen – auch gegenüber der Rechtsmacht der verfassungsgebenden Gewalt zu den „Unantastbarkeiten" des Art. 79 Abs. 3 GG, weil sie Wesensaussagen über Aufgaben und Grenzen einer freiheitlichen Verfassungsordnung in ihrem Verhältnis zu den Kirchen enthalten. Von daher und von der Einsicht her, daß es nach dem GG Aufgabe des Staates ist, „eine sinnvolle Lebensordnung des politischen Gemeinwesens im ganzen und eine sachlich richtige Zuordnung von Staat und Kirche im besonderen zu gewährleisten", kommt Hollerbach zu seiner – schon erwähnten – Absage an die neoabsolutistische Staatsdoktrin mit ihrem übersteigerten Souveränitätsdenken. Weiter ist nach Hollerbach kennzeichnend für das GG die positive Bewertung des kirchlichen „Dienstes" für die öffentliche Gesamt-

[3] Vgl. die kirchenrechtliche Abhandlung Hollerbachs: Taufwiederholung bei Konversionen? Eine kanonistische Studie über die bedingte Taufe, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 66 (1965) S. 321–333, 353–362.

[4] S. Hollerbach, Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 4. 1965, in: Juristenzeitung 1965, S. 615; ders., Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 4. 10. 1965, in: Juristenzeitung 1966, S. 270 ff.; ders., Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in: Archiv des öffentlichen Rechts, 9. Bd (1967) S. 99 ff.
Zu den verschiedenen Strömungen in der modernen Staatskirchenrechtslehre s. im einzelnen Marré, Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Neue Entwicklungen im Staatskirchenrecht, in: Zeitschrift für Politik 1966, 388 ff. S. ferner Grundmann, Laizistischen Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht? in: Kirche und Staat, Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst zum 60. Geburtstag, Berlin 1967, S. 126 ff.

[5] Der völkerrechtliche Charakter der Konkordate wird auch verneint von Albrecht, Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie, Eine juristische Untersuchung, Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder 1965. 310 Seiten, S. 53 ff., 225, 230.

ordnung. „Um der Freiheit und des Schutzes dieses Wirkens willen erkennt der Staat den Kirchen mit dem Hilfsbegriff der Körperschaft des öffentlichen Rechts im staatlichen Bereich einen öffentlich-rechtlichen Status besonderer Art zu (Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV)". Hierdurch werden die Kirchen über die Privatvereinigungen hinausgehoben und wird – wie ebenfalls zu Beginn gesagt – eine radikale, laizistische Trennung von Staat und Kirche verfassungsrechtlich abgelehnt. Aus Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 5 WRV ist nach Hollerbach auch die Zulässigkeit „positiver Religionspflege", positiver Unterstützung der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften durch den Staat zu entnehmen, „soweit dadurch die Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen nicht verletzt und die grundsätzliche institutionelle Trennung von Staat und Kirche nicht aufgehoben wird" [6].

Von dieser verfassungsrechtlichen Basis aus entwickelt Hollerbach Sinn und Grenze vertraglicher Übereinkünfte zwischen Staat und Kirche (S. 125 ff.) und kommt zu dem Ergebnis, wenn auch das GG einseitige staatliche Regelungen nicht verbiete, so enthalte es doch das Gebot der vertraglichen Einigung. Dieses Verfassungsgebot der Einigung sei mit der Verfassung selbst demokratisch legitimiert und richtet sich deshalb an alle staatliche Gewalt, auch an den verfassungsändernden Gesetzgeber. Der Staatskirchenvertrag müsse inhaltlich mit Staatsverfassung und Kirchenordnung vereinbar sein; sei das nicht der Fall, so sei der Vertrag ganz oder teilweise nichtig.

Ein ganzes Bündel schwerwiegender Probleme – auf die hier jedoch nicht im einzelnen eingegangen werden kann – enthält der letzte Paragraph des 4. Kapitels („Bestandskraft der Verträge", S. 148–176). Die Maxime lautet richtig: Soweit das Vertragsverhältnis reicht, so weit leben Staat und Kirche in einer selbstgeschaffenen Koordinationsordnung, innerhalb derer die beiden Partner dem grundsätzlichen Verbot einseitiger Abänderung oder Aufhebung des Vertrages unterworfen sind. Vertragswidriges Gesetz- oder Verordnungsrecht wäre nichtig. Bei der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von Staatskirchenvertrag und Verfassung führen Hollerbachs differenzierte Untersuchungen zu dem Fazit, daß auch der Verfassungsgeber grundsätzlich an einen bestehenden Staatskirchenvertrag gebunden sei, daß also der Staatskirchenvertrag mitnichten unter einem „permanenten" Verfassungsvorbehalt stehe. Ein Staatskirchenvertrag genieße jedoch keinen absoluten, sondern nur einen relativen Vorrang vor dem Verfassungsrecht, der – nachdem alle Möglichkeiten zu schiedlich-friedlicher Einigung ausgeschöpft seien – mit förmlicher Kündigung dann wegfalle, wenn die sachgerechte Wahrnehmung der Gemeinwohlverantwortung des Staates durch die vertragliche Bindung verhindert werde, was nichts mit einem „formalen Zuhöchstsein des Staates" zu tun habe. Hier vermißt man allerdings ein Eingehen auf die entsprechende Beendigungsmöglichkeit des Vertrages seitens des kirchlichen Vertragspartners.

Trotz allem bleibt bei der Frage nach der Bestandskraft, nach dem Grad der Geltungschance der Staatskirchenverträge infolge des „tatsächlichen Übergewichts des Staates" (S. 166) beim Leser der Monographie die Sorge, daß der Staat – wenn er es prinzipiell auch nicht d a r f – einen Staatskirchenvertrag unter Inkaufnahme des Vertragsbruches einseitig aufheben oder ändern k a n n. Dies ist in der Tat eine Schwäche des Staatskirchenvertragsrechts, die sich z. B. in den gegenwärtig erneut diskutierten Problemen um das Reichskonkordat und beim sogenannten Schulgebetsurteil des hessischen Staatsgerichtshofes vom 27. 10. 1965 zeigte, das sich über einen Artikel des hessischen Kirchenvertrages einfach hinwegsetzte, in welchem die Gemeinschaftsschule auf eine christliche Grundlage gestellt wurde. Es hängt im Staatskirchenvertragsrecht letzten Endes alles vom guten Willen der Partner ab, von der ständigen Bereitschaft zur Koordination.

Auch das 5., 6. und 7. Kapitel der Habilitationsschrift Hollerbachs (S. 177–290), die sich mit dem Zustandekommen, der Ausführung und der Beendigung von Staatskirchenverträgen sowie mit Formen der Streiterledigung befassen, enthalten eine Fülle interessanter Spezialuntersuchungen (z. B. über die Bischöfe als Partner von Staatskirchenverträgen; über die Freundschaftsklausel; über die Möglichkeit von Verfassungsbeschwerden der Kirchen) und eine Reihe beherzigenswerter Vorschläge für die bisher recht uneinheitlich praktizierten Vertragsförmlichkeiten.

Alles in allem hat Hollerbach mit seinem Werk der Staatskirchenrechtslehre wesentliche Impulse vermittelt und speziell einen bedeutsamen Beitrag zur dogmatisch-konstruktiven Fortbildung der sogenannten Koordinationslehre geleistet; vor allem aber hat er das Recht der Staatskirchenverträge unter der Geltung der freiheitlich-demokratischen Verfassungsordnung des Bonner Grundgesetzes nach allen Seiten hin gefördert.

E s s e n. H e i n e r M a r r é.

[6] Näheres dazu neuerdings bei: Hollerbach, Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 1, als Manuskript gedruckt, Essen 1967, S. 46 ff.

Hostie, Raymond, SJ: **Das Gespräch in der Seelsorge.** Salzburg: Otto Müller-Verlag 1965. 223 S.; DM 14,70.

Prof. v. Gebsattel hat nicht ohne Bedauern festgestellt, daß für nicht wenige Menschen von heute der Psychotherapeut die Rolle übernommen hat, die einst der priesterliche Seelsorger erfüllte. Gewiß, meint er, hätten die neuen Gewissensberater von den priesterlichen manches gelernt; diese selbst aber nützten dieses alte Wissen kaum mehr so, wie es denkbar und wünschenswert wäre. Es ist sehr zu hoffen, daß im Rahmen einer notwendigen neuen Konzeption der Seelsorge in einer heute dringend geforderten „Respiritualisierung" der priesterlichen Seelsorger und Seelsorge die inneren wie äußeren Voraussetzungen für die Einzelseelsorge förmlich wiedergeschaffen werden. (Wenn das „seelsorgliche Gespräch" durchaus auch von einem Laien geführt werden kann, so dürfte es doch für die Mehrzahl der Fälle des Priesters Part sein bzw. bleiben.)

Angesichts der Wichtigkeit der Aufgabe ist das vorliegende Buch eine Hilfe, die man in ihrem Wert kaum überschätzen kann. Gemeint ist hier nicht die eigentliche Seelenführung, auch nicht die unmittelbare Bereitung zur sakramentalen Gnadenvermittlung. Der Seelsorger wird in dieser Weise des Beratungsgespräches vielmehr, wenigstens primär, als Helfer in allerlei Schwierigkeiten gesucht; freilich meist von Menschen, die ihre Nöte auf religiöse Wurzeln zurückführen oder sich in einem speziell religiösen Lebensproblem Hilfe erwarten. Der Berater muß als Person Vertrauen (gewonnen) haben und darf dieses nicht enttäuschen. Insbesondere erwartet der Ratsuchende zu Recht Respekt vor seiner Not und Verzicht auf autoritäres Eingreifen. Entscheidend sind die Atmosphäre der Ruhe und eine unerschütterliche Bereitschaft zum Zuhören. Der geistliche Berater muß dem Ratsuchenden die Freiheit eröffnen, sich ganz auszusprechen.

Hauptmerkmal des Gespräches sind einmal die Freiheit bzgl. Anfang, Fortgang und Ende der Gespräche, sodann die Zurückhaltung des Beraters und die Atmosphäre des (gegenseitigen) Vertrauens. Ziele sind die stufenweise Bewußtwerdung der Schwierigkeiten und ihrer Ursachen und die dadurch wachsende Fähigkeit der eigenen Entscheidung des Ratsuchenden. Gerade der Priester als Partner dieses Gespräches muß sorgfältig unterscheiden zwischen einer Information, einer förderlichen Frage und einem auch nur scheinbar autoritativen Eingreifen. Hier ist er ja eben nicht als Beichtvater gefragt, der maßgeblich zu beurteilen hat, sondern als Helfer und Berater; unmittelbar dient er hier nicht der Evangelisation, sondern der menschlichen Reifung des Ratsuchenden. (Der Priester muß besonders vorsichtig sein, weil einmal schon seine Gestalt autoritär vorbelastet ist, zum anderen, weil er ja tatsächlich in der eigentlich priesterlichen Aufgabe als Träger von Autorität aufzutreten hat.) Letztes Ziel ist durchaus der Überschritt aus dem Sprechzimmer ins Beichtzimmer, falls es sich um Aufarbeitung persönlicher Schuld handelt. Aber dazu darf im seelsorglichen Gespräch nimmermehr gedrängt werden. Zudem muß dieser Überschritt klar markiert werden (nicht selten sogar dadurch, daß ein anderer Priester zum Beichtvater wird als der Partner des seelsorglichen Gespräches).

Wir haben auch in diesem seelsorglichen Gespräch eine Form jenes Dialogs vor uns, der für die Glaubwürdigkeit der heutigen Kirche von entscheidender Bedeutung ist. Mögen viele Priester (auch Laien) sich durch sorgfältiges Studium unseres Buches zu solcher Tätigkeit fähig machen, die viel Selbstlosigkeit und Reife erfordert, dazu nicht geringes tiefenpsychologisches Wissen, vor allem aber viel Geduld und die Bereitschaft zum Opfer der eigenen Zeit. Doch gehört auch dieser Dienst zur Aufgabe der Kirche gegenüber den suchenden Menschen.

W ü r z b u r g. H e i n z F l e c k e n s t e i n.

Bouyer, L.: Einführung in die christliche Spiritualität. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 295 S.; DM 24,80.

Bouyers Buch rief bald nach seinem ersten Erscheinen (Titel der Französischen Originalausgabe: L. B., Introduction à la vie spirituelle, Paris, Desclée, 1960; zur deutschen Übersetzung vgl. J. Sudbracks Besprechung in „Geist und Leben" 39 (1966), 311 f.) in Frankreich eine Kontroverse hervor, als P. Daniélou in den Études einige sehr kritische Bemerkungen dazu veröffentlichte (Études, Jg. 94 [1961] Bd 308, 270–274), auf die L. Bouyer in derselben Zeitschrift verärgert reagierte (Jg. 94 [1961] Bd 310, 411–415). Es dürfte mit dem Stil und der Eigenart dieser Arbeit zusammenhängen, daß sie so schnell auf Widerspruch stieß. Das ist nicht negativ gemeint; was zum Widerspruch reizt, ist zugleich die starke Seite an diesem Buch, das sich von den bisherigen Handbüchern zur Einführung in die geistliche Theologie sehr deutlich abhebt. Bouyer bietet nicht, wie man es von einem „Abriß der aszetischen und mystischen Theologie" (Untertitel der französischen Ausgabe) erwarten könnte, eine Summe allgemein anerkannter Ergebnisse aus dem genannten Fachgebiet. Er schreibt engagiert nicht nur im Hinblick auf die Sache, um die es letztlich geht; in der Bemühung um sie bezieht er eindeutig Stellung gegen andere Meinungen, setzt sich mit ihnen in temperamentvoller Polemik auseinander. Aggressivität bewirkt Lebendigkeit, und so ist ein wirklich lesbares Buch entstanden, von dem J. Sudbrack in seiner Besprechung in Geist und Leben mit Recht schreiben konnte, daß „es die beste, wenn nicht gar einzige Einführung ins geistliche Leben ist, die man einem modernen Christen in die Hand geben kann" (a. a. O. 311). Andererseits wird verständlich, daß Befremdung entstehen kann, wo so dezidierte Stellungnahmen nicht erwartet wurden; im Detail wird man wiederholt anderer Meinung sein können.

In einem ersten einführenden Kapitel wirkt die begriffliche Unterscheidung von „innerem, geistlichem, und religiösem Leben" wohltuend (13–16); gewisse Grundpositionen Bouyers werden in seinen Stellungnahmen zu „Irrwegen der Spiritualität in unserer Zeit" deutlich (28–33). Ihm liegt sehr an einer „Unterscheidung des Christlichen", aber er lehnt eine voreilige Differenzierung verschiedenster christlicher Spiritualitäten ab, die sich fraglos nicht mit dem Grundzug heutiger geistlicher Bemühung verträgt, der uns „zurück zu den Quellen" verweist.

Diesem Grundzug ist dann vor allem das ausgezeichnete zweite Kapitel gewidmet: „Das geistliche Leben und das Wort Gottes". Hatte man schon seit den dreißiger Jahren (Jürgensmeyer, später Feckes ...) versucht, die Erkenntnisse der Exegese auszuwerten für die geistliche Theologie, so hatte man doch noch zu wenig über das Wort Gottes als unmittelbare Quelle des geistlichen Lebens nachgedacht. Bouyer zeigt, wo der ursprüngliche Ort des wirksamen Wortes Gottes und damit allen religiösen Lebens ist: in der liturgischen Feier der Kirche; diese erhält dadurch den ihr zukommenden Platz in der Grundlegung der Spiritualität, den sie in der Tradition der Heilsgeschichte, deren Linien kurz skizziert werden, immer gehabt hat. Von vornherein ist dadurch den Gefahren einer zu individualistisch eingestellten Spiritualität gewehrt, aber zugleich der persönlichen Frömmigkeit der Weg gewiesen: auch sie muß sich nähren vom Wort Gottes. Die methodischen Vorschläge zur *Lectio divina* schöpfen vor allem aus dem Schatz der Erfahrung der Kirche und bieten wertvolle Anregung.

Auch im dritten Kapitel gelingt es Bouyer, der Praxis des geistlichen Lebens wirksame Anstöße zu geben; er behandelt das Gebetsleben und zeigt, wie sich mündliches und betrachtendes Gebet gegenseitig ergänzen müssen, welche Stellung einzelne Gebetsmethoden im Gesamt des Gebetslebens haben; der Leser wird dankbar sein, auch über traditionell festgelegte Weisen des Betens etwas praktisch Verwertbares zu hören, über das Stundengebet, den Rosenkranz, das Jesusgebet und anderes.

Weniger gelungen ist das Bemühen, im vierten Kapitel die Wirksamkeit der Sakramente im geistlichen Leben zu beschreiben; es bleibt mehr oder weniger bei dem Versuch, auf zu knappem Raum eine biblische Sakramententheologie zu bieten, ohne daß die Weise der Auswirkung des Sakramentenempfanges im Empfänger, die man hier erwartet hätte, näher beleuchtet würde.

Die weiteren Kapitel (5–9) behandeln das aszetische Leben und dessen verschiedene Ausformung in den einzelnen Ständen der Kirche. Bouyer beginnt hier mit einer heilsgeschichtlichen Grundlegung, indem er den Weg der Geschichte Gottes mit seinem Volk im Alten und Neuen Testament abschreitet und einige Motivationen der Askese herausgreift, ohne dabei eine systematische Vollständigkeit anzustreben. In diesem Zusammenhang wirkt die bibeltheologische Fundierung etwas schwach; später wird in den praktischen Ausführungen sichtbar, daß Bouyer durchaus über ein größeres Maß an biblischer Motivation verfügt, als er hier bietet.

Die Entfaltung der christlichen Standeslehre für die verschiedenen Berufungen vermeidet zwei Klippen, die die Spiritualität der Kirche gefährden: eine zu selbstverständliche Weltfreudigkeit und die Neigung, verschiedene Grundweisen des geistlichen Lebens zu sehr voneinander zu trennen. Jede Berufung, sagt Bouyer mit Recht, „ist gleichzeitig Berufung zum Kreuz und zur Auferstehung" (155), da gibt es keinen Unterschied zwischen Mönchs- und Laienspiritualität. Zur letzteren werden wertvolle Anregungen geboten für die Bereiche der menschlichen Arbeit, des ehelichen Lebens, der Vater- und Mutterschaft. Es wird gezeigt, daß die Familie offen sein muß, will sie einem engen Gruppenegoismus entgehen. Almosen, Gebet und Enthaltsamkeit sind die konreten Weisen, in der solche Offenheit eingeübt und wachgehalten wird. Die Art, in der Bouyer aus einem profunden historischen Wissen für die Geistigkeit des Mönchtums Lanzen bricht, macht offenbar, wie stark die Anstöße sind, die der Mönch jeglichem geistlichen Leben in der Kirche zu geben vermag. Der Abschnitt über die Mönchsspiritualität in Bouyers Buch wirkt wie eine Lichtquelle, deren Leuchtkraft auch die anderen Ausführungen zur Spiritualität erhellt. Es gehen spürbare Anregungen von hier aus, die an manchen anderen Stellen wirksam werden. Umgekehrt prägt der Bezug zur Welt-Kirche auch die Spiritualität der Mönche, deren Sendung durchaus missionarisch begriffen werden kann (vgl. 183 f.); in ihrem Kampf geht es den Mönchen um die Rettung der Welt.

Zwei weitere Kapitel des Buches handeln über die Entfaltung des geistlichen Lebens; sie zeichnen den traditionellen Dreischritt von Läuterung, Erleuchtung und Vereinigung, ohne der Gefahr zu verfallen, die Stufen zu sehr voneinander abzuheben oder den ganzen Prozeß zu einseitig als ein Wachstum zu tieferer Erkenntnis (Gnosis) zu verstehen.

In einem letzten Kapitel wendet sich der Autor einigen spezielleren Fragen des mystischen Lebens zu, wobei er von der begrüßenswerten Maxime ausgeht: „Die christliche Mystik ist nichts anderes als das Leben der Gnade, das vom Glauben her und im Glauben zu einer Erfahrung wird, die keinen Zweifel aufkommen läßt." Er nimmt zu Anwürfen gegen die christliche (katholische) Mystik Stellung und weist nach, daß es christliche Mystik legitim geben könne.

Das Schlußwort (281 f.) nennt einige mehr am Rande liegende Hilfen im geistlichen Leben, wie die Wallfahrt zu heiligen Orten, die Kreuzwegandacht, die Reliquienverehrung, das Ablaßwesen sowie die Marien- und Heiligenverehrung. Es sieht den Sinn dieser verschiedenen Übungen vor allem in der tieferen Eingliederung in die Gemeinschaft der Heiligen, die uns darin geschenkt wird.

Wir sagten bereits, daß Bouyer häufig provozierend wirkt, da er in vielen Fragen Stellung bezieht, sich kritisch mit gegnerischen Positionen auseinandersetzt und manchmal in überspitzten Formulierungen seine Meinung vertritt. Sie werden anfechtbar, wenn sie nicht mehr genügend theologisch fundiert erscheinen: Stimmt es wirklich, daß das Kreuz „zum Inhalt unseres ganzen Lebens" werden muß (121)? Ist eine echte Alternative getroffen, wenn Bouyer sagt: „Es bleibt keine Wahl zwischen Askese und Humanismus..." (153; gemeint ist, daß ein Christ nur die Askese wählen könne – man fragt sich, muß man Humanismus *a limine* so negativ verstehen? vgl. 203)? Die Liebe zum Mönchtum dürfte zu weit gehen, wenn behauptet wird, daß „allein das Mönchtum in seinen strengsten Formen in der Lage zu sein scheint, eine Seele soweit (d. i. zur vollkommenen Gelassenheit) zu bringen..." (238). In der Verteidigung der christlichen Mystik geht Bouyer zum Angriff über, wenn er sagt, Mystik könne es überhaupt nur im Raum christlicher Begegnung mit dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift geben (276). Wenn aber dem Nichtchristen das Heil nicht verwehrt ist, kann ihm dann grundsätzlich die Fähigkeit zu mystischer Erfahrung abgesprochen werden? Sicher würde es der üblichen Terminologie mehr entsprechen und auch der Unterscheidung des Christlichen, die Bouyer mit begrüßenswerter Intensität hervorzuheben sucht, nicht notwendig Abbruch tun, wenn man zugibt, daß es auch außerchristliche Mystik gibt. Daß Bouyer gerade beim Aufweis der geistlichen Bedeutsamkeit der Heiligen Schrift vorwiegend Negatives sagt zum Verhältnis der Protestanten zur Heiligen Schrift, ist schade (37); auch sonst trübt hier und da eine aggressive Einstellung zum Protestantismus den Blick für die positiven Möglichkeiten geistlicher Anregung, die sich aus der ökumenischen Begegnung ergeben kann (vgl. 105; 93).

Damit ist indirekt ein Wunsch benannt, den man im Hinblick auf die Entwicklung heutiger aszetischer Theologie äußern könnte: Es wäre wichtig, in der Öffnung für Gott nicht nur auf das Wort der Schrift zu hören – so unabdingbar das bleibt –, sondern sich auch mit der ganzen verfügbaren Aufmerksamkeit des glaubenden Herzens der geschichtlichen Situation zu stellen, in der wir alle, und in der der einzelne steht. So wäre z. B. die ökumenische Begegnung sicher ein Moment, das die gegenwärtige geschichtliche

Situation der Kirche mitbestimmt und ihr Glaubensleben mitprägt. In der Einübung des geist-gelenkten Wahrnehmens der Situation käme auch der alten Lehre von der Unterscheidung der Geister, die Bouyer nicht entfaltet, eine neue und tiefe Bedeutung zu. Nicht nur ein für allemal vorgegebene Offenbarung ist die Quelle unseres geistlichen Lebens, sondern auch die in der Geschichte glaubend wahrgenommene Führung durch den lebendig handelnden Gott.

Diese kritischen Bemerkungen haben nur verifiziert, was eingangs gesagt wurde; sie weisen auf eine Schwäche des Buches von Bouyer hin, die eine nicht ganz vermeidbare Kehrseite seiner Stärke ist; sie können somit das positive Gesamturteil nicht aufheben.

Münster. B. Fraling.

Krause, Reinhard: **Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805).** (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Band 5) Stuttgart: Calwer-Verlag 1965. 154 S.; DM 18,–.

Die Predigt der Barockzeit hat seit den zwanziger Jahren im kath. Raum größere Aufmerksamkeit gefunden, die Predigt der folgenden Aufklärungszeit weniger. Die vorliegende Untersuchung, die sich auf die evangelische Predigt in Deutschland von 1770 bis 1805 bezieht, wird auch der Erforschung der kath. Predigt der Aufklärungszeit gute Dienste tun. Die treibenden Kräfte nämlich sind auf beiden Seiten die gleichen: Das neue Selbstverständnis des Menschen und die leidenschaftliche Auseinandersetzung mit der überkommenen Tradition. Die Folge sind eine vorwiegend immanente Welterklärung mit den Mitteln der menschlichen Vernunft und ein unbändiger Drang nach Weltgestaltung und Weltverbesserung durch den Dienst an allgemeingültigen praktischen Zwecken, durch Tugend und Moral. Der Mensch mit seiner Vernunft, Macht, Gottebenbildlichkeit und Schönheit wird zum Mittelpunkt, während die übernatürlichen Komponenten in den Hintergrund gedrängt werden. „Eine nur noch mit der Renaissance vergleichbare Krise im europäischen Geistesleben" (S. 11) hebt an.

Gewiß wirkt sich die Krise im kath. Raum nicht mit derselben Schärfe aus wie im evangelischen, aber sie ist auch hier scharf genug, so scharf, daß nicht, wie Stingeder meint (Geschichte der Schriftpredigt), die Barockpredigt den homiletischen Tiefstand herbeiführt, sondern die aufgeklärte Predigt. Die theoretischen Grundlagen der Predigt, wie sie praktisch in dieser Zeit gehandhabt wurde, werden vom Verf. sehr gut herausgestellt. Vor allem liefert die Schrift von Joh. Joachim Spalding „Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes" (1772) eine prinzipielle Homiletik, die, obwohl sie noch vollauf christlich sein und bleiben will, doch durch Akzentverlagerungen das Tor zu jenen Auswüchsen und Abirrungen öffnet, die in der Folgezeit eintreten. Es wird klar, daß die Problematik der aufgeklärten Predigt in ihrem dogmatisch-hermeneutischen Ansatz liegt. „Er hat als Hauptgegenstand allgemeine religiöse Wahrheiten und zieht diese dem konkreten Bibelwort vor" (S. 143). Das Christentum wird von seinem neutestamentlichen Ursprung emanzipiert. Die Akkommodation an die Zeitverhältnisse ist schrankenlos. Der kritische und katastrophale Endpunkt dieser Entwicklung ist der Übergang zur reinen Natur- und Zeitpredigt, zur politischen und ökonomischen Kanzelrede. Hier stehen die kath. Predigten den evangelischen an Absurdität in nichts nach.

Gewiß darf man die positiven Ansätze dieser Predigtart nicht übersehen, wie der Verf. gut herausstellt. Es ist vor allem das Bemühen um eine ganzheitliche Verwirklichung unseres Christseins in Kirche und Welt zu nennen, ebenso das ehrliche Suchen nach einer neuen, modernen Ausdrucksweise und Übersetzung traditioneller Begriffe in die Sprache und Denkweise der neuen Zeit. Aber die Kritik, erstmals von Herder sehr frühzeitig vorgetragen, wird sich vor allem auf die mangelhafte biblische Fundierung beziehen.

Beim Studium dieser ausgezeichneten und sehr interessanten Arbeit glaubt man, Vergleichspunkte zwischen jener Zeit und der unsrigen feststellen zu können: Neues Verständnis (wenn nicht Destruktion) des Wunderbegriffes, uneingeschränkte Weltzugewandtheit, Uminterpretation des Dogma-Begriffes, Wille zur Toleranz und Einheit unter den Christen. Die Parallelen bestehen, aber der entscheidende Unterschied ist deutlich: Alle diese Faktoren machen sich in der damaligen Zeit durch eine Abwendung vom Anspruch der Bibel geltend; in der heutigen Situation kommen eben diese Faktoren unter dem Vorzeichen eines neuen, und wie wir glauben, umfassenden Bibelverständnisses zum Tragen.

Paderborn. Constantin Pohlmann OFM.

Lerle, Ernst: **Arbeiten mit Gedankenimpulsen.** Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (Druck von J. Hermann, Zwickau i. Sa.) 1965. 256 S.; DM 11,–.

Schon früher hatte der Verfasser in zwei kleinen Schriften, über die diese Zeitschrift bereits berichtet hat (vgl. ThRev 59 [1962] 161 f; 61 [1965] 186–189) von seinem Bemühen um eine geeignete Methode zur Tatsachenforschung des Predigtgeschehens Rechenschaft gegeben. Im vorliegenden Buch gibt Lerle eine erweiterte und zusammenfassende Darstellung über sein Anliegen. Durch Gespräche über gehörte Predigten immer wieder darauf hingewiesen, „daß es hauptsächlich einzelne Gedanken sind, die im Gedächtnis bleiben oder gar den Hörer beeindrucken", entwickelte Lerle seine Methode der Gedankenimpulse, unter denen er kleine Verkündigungseinheiten versteht, die sich nach verschiedenen Motiven unterscheiden und sich systematisch auf ihren Sitz in der Predigt hin untersuchen lassen.

Aus dieser Grundidee erstellte der Verfasser Predigthilfen, auf ihr begründete er die Art und Weise seiner Hörerbefragungen und deren homiletische Auswertung, und aus ihr entwickelte er die Ansätze seiner homiletischen Didaktik.

Für die Predigthilfen wurden zu einzelnen Sinnabschnitten der Sonntagsperikopen aus der Predigtliteratur schriftgetreu verschiedene Motive und Gedanken in möglichst knapper und prägnanter Form, gleichsam als Kurzkommentar, zusammengestellt. Diese wurden an solche Prediger verschickt, die bereit waren, über die Verwendung der einzelnen Gedankenimpulse in der Predigt zu berichten, so daß sich nachträglich statistisch feststellen ließ, welche Motivgruppen im allgemeinen bevorzugt wurden. Die Predigthilfen sind fast vollständig mit der statistischen Angabe ihrer Verwendung in der vorliegenden Arbeit wiedergegeben. Außerdem findet der Leser im Anhang weiteres Material dieser Art.

Parallel zu der Erstellung der Predigthilfen liefen die Interviews mit verschiedenen Hörern. Dazu gibt Lerle eine breite Einführung über die psychologischen Aspekte der Gedächtnisforschung, d. h. die dynamischen Hintergründe des Behaltens, des Vergessens und der unbewußten Auslese des behaltenen Stoffes. Aus dieser psychologischen Übersicht und den Ergebnissen der Gespräche zieht der Verfasser aufschlußreiche Folgerungen für die Homiletik.

In einem dritten Teil wird zunächst an einem Modell gezeigt, wie der Verfasser sich die Erarbeitung der Predigt mit Hilfe der Gedankenimpulse vorstellt. Und schließlich wird, durch Beispiele erläutert, die didaktische Methode skizziert, nach der er in zwei homiletischen Seminaren mit den Gedankenimpulsen gearbeitet hat.

Leider ist der Titel dieses Werkes insofern irreführend, als der mögliche Interessent kaum vermutet, welcher anregende Vorstoß in homiletisches Neuland sich dahinter verbirgt. Außerdem ist aus verständlichen Gründen zu befürchten, daß diese Arbeit der Aufmerksamkeit der Fachleute bei uns entgeht. Deswegen und weil hier ein Weg zur Erstellung praktischer Predigthilfen gezeigt wird und Prediger und Studierende aus dieser Studie lernen können, sich der vielfältigen kerygmatischen Motivgruppen und ihrer Bedeutung für die Predigt bewußt zu werden, möchten wir das Werk als „Gedankenimpuls" empfehlen.

Rom. F. Sobotta SJ.

Filthaut, Theodor: **Zeichen der Auferstehung.** Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 50 S., 8 Bildtafeln; DM 7,80.

Die kleine Schrift möchte, ohne auf theoretische oder historische Fragen einzugehen, dem neu erwachten Verständnis für die Bedeutung des in seinem Vollsinn erfaßten *mysterium paschale* auf dem Gebiet der Friedhofkunst Geltung verschaffen. Es geschieht dies nach einer kurzen grundsätzlichen Besinnung, in der der Hauptakzent auf die leibliche Auferstehung verlegt wird, durch Hinweis auf geeignete Texte aus Schrift und Liturgie (die in den beigegebenen Tafeln ein starkes Übergewicht zeigen) und auf entsprechende Symbole und bildliche Darstellungen. Filthaut ist weitherzig genug, um auch den Worten vom „ewigen Licht" und von der „ewigen Ruhe" in biblischer Vertiefung ihres Sinnes Berechtigung zuzuerkennenn. Vielleicht müßte man auch am Kreuz über dem Grabe nicht in dem Maße vorwiegend, wie es Filthaut tut, den Todesgedanken ablesen – vorausgesetzt allerdings, daß die aus Gotik und Barock ererbte naturalistische Darstellung überwunden und der Weg zurück zum verklärten Kreuz der Frühzeit gefunden wird. Auch sonst gälte es auf diesem Gebiet, verschüttetes Gedankengut wieder freizulegen, was freilich vor allem auf katechetischem Weg geschehen müßte. Wem ist noch der österliche

Sinn des in Dorffriedhöfen unseres Südens weithin geltenden Brauches bewußt, daß die Gräber nach Osten schauen müssen, dorthin, wo die Sonne aufgeht?

Innsbruck. J. A. Jungmann SJ.

Klauser, Theodor: **Kleine Abendländische Liturgiegeschichte.** Bericht und Ausblick, mit 2 Anhängen: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses, Ausgewählte bibliographische Hinweise. Bonn: Hanstein 1965. 245 S., 1 Tafel; Ln DM 22,50; kart. DM 17,–.

Der vorliegende Band stellt praktisch bereits die 5., freilich nunmehr sehr erweiterte und ausgefeilte Auflage der Liturgiegeschichte eines der Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft dar: Dem Bonner Feldunterrichtsbrief für Studenten von 1943 folgten der Unterrichtsbrief für Kriegsgefangene und zwei weitere Nachdrucke als 3. und 4. Auflage, die außerdem in mehreren Übersetzungen erschienen. Das Buch hat also längst seine Brauchbarkeit für die Praxis bewiesen, aus der es ja auch stammt. Die didaktische Klugheit der Diktion, der wegen eingehendster Detailkenntnis souveräne Überblick über geistesgeschichtliche Entwicklungen und Zusammenhänge, die äußerst brauchbare und ausgebreitete Bibliographie, die Illustration durch Quellen und Dokumente, die sorgfältig gearbeiteten Indices und Register machen das relativ knappe Werk zu einem ausgezeichneten Hilfsmittel für akademisches wie privates Studium. Überblickt man die einzelnen Auflagen von 1943 bis heute, so spürt man, wie sehr dieses Buch selbst schon ein Stück Liturgiegeschichte geworden ist, die sich in den gegenwärtigen Reformen der Liturgie – bereits durchgeführten wie noch zu erwartenden, etwa des Ordinariums – abzeichnet. Th. Klauser kann die Genugtuung eines langen Forscher- und Lehrerlebens haben, daß auch von ihm schon lange ausgesprochene Desiderate Gestalt annehmen und daß die von ihm und seinen Kollegen aufgedeckten Grundstrukturen der Liturgie und spez. der Meßfeier klärend Gewicht haben für das gegenwärtige Reformwerk.

Der Einteilung der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in die Perioden der schöpferischen Anfänge, der frühmittelalterlichen Neubelebung in karolingisch-ottonischer Zeit, der mittelalterlichen Wucherung und Fehldeutung und schließlich der nachtridentinisch-zentralistischen Erstarrung wird man vorbehaltlos zustimmen: Sie ist nicht für den Unterricht übergestülpte vereinfachende Systematik, sondern in den Tatsachen gut begründet und glücklich formuliert. Die Hauptmotive der einzelnen Perioden sind dann jeweils durch Einzelzüge belegt und exemplifiziert. Nachwort und Anhänge weisen schon in die Zukunft bzw. geben praktische Handreichungen für die pastoralliturgische Arbeit. So wird man das Werk kaum nachdrücklich genug empfehlen können.

In aller Bescheidenheit seien einige Bemerkungen und Anmerkungen genannt, die mir bei der Lektüre des Buches kamen. S. 13: Die Gebetsostung geht wohl nicht allein auf den Hellenismus zurück. Schoeps und Peterson haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Orientierung im eigentlichen Sinne – gegenüber der Zentralorientierung des Judentums auf Jerusalem hin – seit dem 3. Jh. geradezu konfessionsunterscheidendes Merkmal wird. – S. 16: Vor der Darlegung der historischen Entwicklung könnte man wohl kurz den Stand der Forschung über die Einsetzung der Eucharistie und die Grundstruktur des Herrenauftrags skizzieren, weil sich eben daraus und nicht aus der folgenden Geschichte die gültigen Kategorien ergeben für die von Klauser gegebenen – freilich völlig zutreffenden – Wertungen. Die Normierung des liturgischen Tuns muß vom Tun des Herrn selber bzw. dem der apostolischen Zeit ausgehen, wie es sich besonders in den synoptischen Einsetzungsberichten niedergeschlagen hat. Vorarbeiten der Neutestamentler liegen gerade in diesem Punkt speziell aus jüngerer Zeit zahlreich vor. Wenn schon eine Auseinandersetzung mit Casel und seiner Mysterienlehre gegeben wird, sollte man eine solche zwar stärker neutestamentliche, aber immerhin auch historische Darlegung nicht übergehen. Freilich sind in der Bibliographie (S. 182) einige Arbeiten dieser Art wenigstens angeführt. – S. 32: Die Übersetzung (bzw. der stehengebliebene Druckfehler) *frequentare* = begehren statt begehen könnte leicht irreführen. – S. 73–75: Es könnte der Eindruck entstehen, als sei die „Presbytermesse" (75, Ende des Abschnitts) identisch mit der (S. 73 unten) genannten „Presbyterliturgie" der römischen Titelkirchen. Das ist sie vermutlich nicht; sondern die heutige Presbytermesse scheint (über das *Missale plenum* der Franziskaner hinweg) einfach nur unsachgemäße und bedauerliche Reduktion der großen Pontifikalmesse zu sein und mit dem (uns unbekannten) *Ordo* der *tituli*-Presbyter nichts mehr zu tun zu haben. – S. 79: Otto I. und Otto II. sind natürlich keine Staufer, sondern Ottonen, Sachsenkaiser. – S. 80 (und öfter): Die Bezeichnung „fränkisch-deutsch" will mir, obwohl sie allmählich in den Sprachgebrauch der Liturgiehistoriker übergeht, doch nicht ganz gefallen. Es ist zu bedenken, daß der Schwerpunkt der Entwicklung am Westrand des ostfränkischen und am Ostrand des westfränkischen Reiches liegt, also in dem historisch so bedeutsamen Mittelstreifen der bald geteilten Reiche, zwischen Maas und Rhein bzw. auch und besonders noch in der südlichen Fortsetzung nach Burgund hin, in dem auch Cluny liegt, das dann in ottonischer Zeit, ebenso sehr und nachdrücklich wie der Kaiser selbst, das Liturgiegut dieses fränkisch-burgundischen Mittelstreifens der europäischen Landkarte nach Rom bringt. S. 86 spricht Klauser selbst daher mit Recht von dem Einfluß „im Karolingerreich wirkender Kleriker keltischer und germanischer Herkunft" und von der „gallisch-fränkischen" Kirche. Auch beim ethnologischen Oberbegriff des „keltisch" könnte man differenzieren zwischen gallo-romanisch und insular-keltisch. Die Bezeichnung „deutsch" ist in diesem Zusammenhang leicht anachronistisch, da man gerechterweise von „Deutschtum" eigentlich erst seit dem 10. Jh. sprechen kann, nachdem die Reichsteilung im späten 9. Jh. perfekt wird; aber bis dahin ist das Wesentliche der liturgischen Entwicklung schon geschehen, wenn auch die Redaktionen in Mainz in der Mitte des 10. Jh. – aber eben vermutlich mehr Redaktion als Entwicklung – nicht zu leugnen sind. Ich möchte keine andere Bezeichnung direkt vorschlagen, doch wäre das lokalisierende Adjektiv „lotharingisch-burgundisch" einmal der Beachtung wert. S. 87: Bei der Wahl des Sonntags als „Herrentag" wäre vielleicht auch der Bedeutung des „achten Tages" zu gedenken, die sich schon bei Justinus Martyr und dann durchgängig in der Frühzeit zeigt (Nachweise bei F. J. Dölger AC 4 [1934], bes. 160–182). S. 48 und 94: Die Zerreißung des Eucharistiegebetes ist unschön und sicher drucktechnisch besser zu lösen. – S. 119: Campeggio statt Campegio. – S. 122 f: Man könnte die Ahnenreihe der verdienten Texteditoren leicht bis ins 16. Jh. zurückverfolgen, von Pamelius über Morin, Mabillon, Martène u. v. a. bis zu Martin Gerbert von St. Blasien, da der historische Sinn nicht erst in der Romantik, sondern durchaus schon in der Humanistenzeit erwacht. Freilich ist zuzugeben, daß deren Verdienste stärker historisch als pastoral waren, doch mögen sie immerhin ein Gegengewicht dargestellt und eine mäßigende Wirkung auf paraliturgische Übertreibungen und Einseitigkeiten ausgeübt haben – wie die romantische Zeit eben auch. Die Bemühung um Einsicht in die Wesensstruktur geschieht überdies stärker und früher in Kreisen der lange verkannten kirchlichen Aufklärung als der vorwiegend nur historisierenden Romantiker. – S. 133, Z. 21: vermutlich Alter statt Altar. – S. 141: Es ist eine alte Streitfrage, ob die reine Funktionalität oder auch der Symbolwert die Gestalt der altchristlichen und noch mittelalterlichen Sakralbauten bestimmt hat, eine Streitfrage, die übrigens gerade in der Gegenwart von den Architekten – gelegentlich recht leidenschaftlich – diskutiert wird. Natürlich kommt es zunächst darauf an, ein brauchbares Gehäuse für die betreffende liturgische Feier zu errichten. Das wird besonders von sog. „Gründungsbauten" gelten, aber vielleicht schon weniger von der Filiation in der nächsten Folgezeit. Daß aber auch schon in solchen normgebenden Erst- oder Frühbauten die Symbolik eine große Rolle spielen kann, habe ich unlängst für die Baptisterien nachzuweisen versucht (Fschr. Kollwitz, Tortulae, RQS Suppl. 30, Rom-Frbg-Wien 1966, 82–109, bes. 82 f und 97–107; vgl. auch bes. den Verweis auf F. J. Dölger S. 100 f und Anm. 58). Ähnliches ließe sich auch von den Basiliken nachweisen, wenn ich auch die Anschauungen Stanges und Kitschelts für zu einseitig und willkürlich halte. Den Satz: „Man las in die fertigen Gotteshäuser Ideen genau so hinein, wie es Liturgieerklärer gleich Amalar bei der Erläuterung gottesdienstlicher Handlungen taten" vermag ich so nicht zu unterschreiben. Vor allem müßte man genau zwischen Symbolistik und Symbolik unterscheiden. Ist diese vielleicht schon am Anfang recht wichtig, so hat auch jene noch allergrößte Bedeutung für die Befestigung und Verbindlichkeit bestimmter Bautypen, wie schon Dokumente nach Art der Apostolischen Konstitutionen (II, 57) oder des *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (I, 19) u. v. a. lehren. Die Ostung der Kirchengebäude z. B. folgt noch vor der Funktionalität bereits der Symbolik der Gebetsostung. Man vergleiche, was Klauser selbst vom Altarciborium (S. 144: „dessen Kuppel sollte als Abbild des Himmels den heiligen Tisch ... auszeichnen") und z. T. auch vom Triumphbogen (S. 146 Mitte) sagt. Hier war sicher schon bei der Findung (oder Übernahme) einer funktional brauchbaren Bau- oder Raumlösung die Symbolik mitentscheidend. – S. 143 Zeile 1: Ob man bei den Liturgiefeiern der apostolischen Zeit, wo die Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie noch nicht durchgeführt war, generell eine Mehrzahl von Mahlgemeinschaften mit Liegebetten voraussetzen kann, scheint mir – schon von dem notwendigen Raum her – sehr fraglich. Klinen waren wohl nur bei Festmählern nach Art der hellenistischen Symposien gebräuchlich, nicht beim „Brotbrechen" (etwa Apg. 2,42. 46; 20, 7. 11; Didache 14, 1; Ignatius M., ad Eph, 20, 2), das *terminus technicus* für das einfache jüdische Mahl ist, das mit der typischen Brotberacha begann. Welcher Raumaufwand für zahlreichere Klinengemeinschaften, etwa bei Staatsbanketten, notwendig war, illustriert jüngstens gut R. Krautheimer (= Fschr. Kollwitz, Tortulae, 195–199). – Auf der gleichen Seite unten: Eine Ostung der Gemeinderäume „von Anfang an" würde ich nicht behaupten, ebensowenig, daß es „von jeher" üblich gewesen sei, nach Osten zu beten. Wie weit man schon aus dem *Pastor Hermae* (1,4,3) Folgerungen ziehen darf, ist sehr ungewiß.

Die Verbindlichkeit der Gebetsorientierung kommt wohl erst im spätesten 2. Jh. und 3. Jh. auf, vielleicht auch da noch nicht generell. Frühe Fassadenostungen können wir nur im römischen Bereich bis kurz nach 400 feststellen. Die Westfassade scheint auch dann weniger obligat gewesen zu sein als die Ostapsis; denn das weite syrische Gebiet von Antiocheia bis in die Persis hinein hatte – beispielsweise – eine bemerkenswerte Vorliebe für die Südeingänge bei meist pfortenlosen Westwänden. Da Kirchenbauten vor Konstantin so gut wie ganz fehlen, können wir für die Frühzeit nur Rückschlüsse ziehen aus schriftlichen Dokumenten und der freund-feindlichen Parallelentwicklung der Synagogen, wie ich in Kürze in extenso glaube zeigen zu können. Alle Quellen scheinen aber auf eine obligate christliche Gebetsostung erst vom frühen 3. Jh. ab hinzuweisen. – S. 146: Man kann das Taufhaus nicht ohne zu große Vereinfachung generell als überkuppeltes Umgangsbaptisterium mit Mittelpiscina (wie etwa S. Giovanni in Fonte im Lateran) vorstellen. Die Variationsbreite ist sehr viel größer (vgl. LThK²I, 1232; RAC I, 1157–1167), umfaßt von Herkunft (Thermenraum, Nymphäum, Grabcubiculum, Nischenoktogon etc.), Bauprogramm. Annexen und Architekturentwicklung vielfältige Typen. Der Annahme des dauernd fließenden Taufwassers innerhalb der Taufkufe widerspricht der archäologische Befund. Ich habe mir vor Jahren einen Katalog aller noch greifbaren altchristlichen Taufstellen (insges. weit über 300) angelegt, dazu eine schematisch-tabellarische Liste aller einzelnen Fakten von Taufhaus wie Taufkufe und bin dabei (auf Anregung von E. Stommel, der s. Zt. gerade die bekannte Diskussion mit V. Warnach über die Vollimmersion führte und dem ich auch mein Material zur Verfügung stellte) auch speziell der Frage nach Wasserzuleitung, Tiefe der Taufkufe etc. nachgegangen: Der Wasserverbrauch war schon sehr früh, vielleicht in den Taufhäusern von Anfang an, reduziert auf das Maß, das zum Symbolverständnis sowohl notwendig wie ausreichend war. Es sind nur ganz wenige Baptisterien nachweisbar, die einen solchen stetigen Wasserwechsel hätten gestatten können, ganz abgesehen davon, daß solche Anlagen z. T. auch Hagiasmen gewesen sein könnten (Menapolis, Ain el Mamudiyeh u. a.). Die Annahme, daß S. Giovanni in Fonte im Lateran, das Klauser nach dem *Liber Pontificalis (Vita Silvetri,* ed. Duchesne I 174: aus der Seitenwunde des Lammes und aus Hirschmäulern fließendes Wasser) im Auge haben könnte, dauernd fließendes Wasser gehabt hätte, verdient nicht unbedingt Glauben, da diese Beschreibung samt Donationsliste um 530 von einem Redaktor überarbeitet ist, der von der Baugeschichte dieses Baptisteriums so gut wie nichts mehr wußte (vgl. meinen Nachweis RQS 57, 1962, bes 89 f und Anm. 40). Eher hätte das – vollständig verschwundene – Baptisterium bei St. Peter im Vatican den Vorstellungen Klausers entsprochen (Nachweis ebd. 90 f), möglicherweise auch die schlecht deutbare Anlage in Ostia, die aus einem Nymphäum entstanden sein könnte. Die Vorschrift der Didache (7, 1–3) einer Taufe „in lebendigem Wasser" (vgl. Klauser in Pisciculi, Fschr. Dölger, Münster 1939, 157–164) ist nur bedingt befolgt worden, dazu wohl nur in der Zeit vor der Entstehung eigentlicher Taufhäuser. – Auch dem Satz: „Die Nachwirkung des konstantinischen Taufhauses war bald zu Ende; große Baptisterien waren im Zeitalter der Kindertaufe nicht mehr nötig", vermag ich – nach meinem Katalog – nicht zuzustimmen. Die großartigen und oft äußerst aufwendigen Baptisteriumsbauten sind ja alle nachkonstantinisch, dauern bis ins Frühmittelalter an. Selbst die großen mittelalterlichen Bauten (z. B. italienischer Städte, so in Florenz, Pisa etc.) werden ähnliche frühchristliche Vorgängerbauten gehabt haben. – S. 147 Mitte: Man kann nicht sagen, daß die frühchristlichen Gotteshäuser allgemein Backsteinbauten gewesen seien, die mittelalterlichen solche aus Haustein. Das stimmt zwar weitgehendst für römische und byzantinische Anlagen, für andere – etwa in Syrien – nicht. Wie weit der frühe Backsteinbau (etwa das noch recht unbeholfen und kaum von Einheimischen errichtete karolingische Mauerwerk aus Bruchstein in starker Mörtelbettung, so in der Rezeption byzantinischer und ravennatischer Vorbilder im Aachener Oktogon und noch in ottonischen Beispielen) einem ästhetischen Bedürfnis („dem andersartigen Empfinden germanischer Kleriker und Laien") oder dem rein technischen Unvermögen einer neuen Archaik des 9./10. Jh. entspricht, ist nicht so leicht zu beantworten. Bruchstein und Handquader galten – etwa im *opus mixtum* der Spätantike – stets als minder gegenüber dem Großziegel; nur der Großquader, der im Norden erst relativ spät, in salischer Zeit, aufkommt, gilt dem Ziegel als ebenbürtig. – S. 147 Mitte: Nach dem Kontext könnte es scheinen, als sei die Krypta neugefundenes Element der mittelalterlichen Baukunst nördlich der Alpen. Sie ist römischen Ursprungs, unter Gregor d. G. für St. Peter zuerst nachweisbar und da gerade in der verblocktesten Form der engen Ring-Stollenkrypta. Frankreich und Deutschland finden bald die lichteren Formen der Hallenkrypten. – S. 148 Mitte: Der Standort der Kanzel „nahe der Mitte des Gotteshauses" ist weiter zurück zu verfolgen als bis in die Bettelordenzeit. Schon der hohe Kanzelpyrgos der justinianischen Hagia Sophia (Mitte des 6. Jh.) lag dort (vgl. die zeitgenössische Beschreibung des Paulus Silentiarius II, 50 ff). Weitere Beispiele aus dem Gebiet des östlichen Mittelmeeres und dem adriatischen Kreis wären leicht beizubringen. – S. 148 unten: Die Kennzeichnung der Barockkirchen trifft nur z. T. zu. Der Lettner wird zwar meist ausgeräumt zugunsten einer größeren Einheitlichkeit des Raumes, doch bleiben die Altarkapellen (so im bei uns weitestverbreiteten Bauschema der Vorarlberger) oder gar die heute wenig befriedigende Aufstellung von „Seitenaltären" vor den Mittelschiffspfeilern. Die große optisch zentralisierend erfahrbare Raumeinheit gelingt erst gelegentlich nach Borromini, etwa bei B. Neumann u. a., dann freilich eher aus bauästhetischen als eigentlich kultischen Gründen. – S. 150: Die Wertung Ronchamps ist natürlich Ermessensurteil, da die Kapelle nicht primär der Eucharistiefeier, sondern der privaten Devotion und (nur paraliturgischen) Wallfahrt dienen will. Daß sie einem Zeitgefühl „noch im Vorfeld der Heilsgeschichte" entgegenkommt und antwortet, ist richtig gesehen; diese Antwort aber als eine zu bezeichnen, die „von der Heilsgeschichte nie etwas erfahren hat", hätte ich nicht den Mut. Man könnte Ronchamps in der Reihe der Gemeindekirchen ruhig aussparen und R. Schwarz, der schon heute beinahe denkmalwertige Gründungsbauten – Kirchen und noch mehr Kapellen für die „Meßfeier im kleinen Kreis" – geschaffen hat, uneingeschränkter gelten lassen, auch dort, wo er – wenigstens methodisch – auf den historisierenden Rückgriff verzichtet. Er hat aber wohl am konsequentesten das gebaut, was Klauser selbst 146 f als Ideal vorschwebt: einen von den geschichtlich erhebbaren liturgischen Grundstrukturen her funktional richtig konzipierten Raum ohne verspielten Symbolismus.

Es wäre anmaßend und unbillig, noch weitere Anmerkungen zu einem Kompendium zu machen, das in seinem Umfang gelegentlich gepreßt und gedrängt ist wie ein Lexikonartikel, worin aber gerade – zusammen mit der guten Bibliographie – sein informatorischer Wert liegt. Die meisten hier gemachten Einwendungen wären schon durch ein Adjektiv, einen kurzen Nebensatz oder eine leichte Akzentverschiebung im Kontext zurechtzurücken. Die Arbeit Klausers ist als Überblick ein Meisterwerk knappster und treffendster Darlegung und Formulierung.

Mülheim/Ruhr. Joh. H. Emminghaus.

Gülden, Josef: **Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge.** (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Bd 22) Münster: Aschendorff 1964. 68 S.; kart. DM 5,80.

Diese Studie, der Hubert Jedin ein Geleitwort mitgegeben hat, ist ein Auszug aus dem größeren Werk Güldens, das 1963 im St.-Benno-Verlag Leipzig unter dem Titel „Johann Leisentrits pastoralliturgische Schriften" (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, hrsg. von H. Hoffmann und F. P. Sonntag, Bd 4) erschienen ist (dazu vgl. ThRev 62, 1966, 361–66). In der Einleitung charakterisiert Gülden den Bautzener Domdekan Johann Leisentrit (1527–1586) als großen Seelsorger, der seinen geistesgeschichtlichen Standort „zwischen dem Kreis des humanistischen Reformkatholizismus der vor- bzw. nebentridentinischen Theologen und der tridentinischen Reform" (8), „zwischen Georg Witzel und Petrus Canisius" (13) hatte. Sein besonderes Anliegen war es, in der vom vordringenden Protestantismus äußerst bedrohten Lausitz den katholischen Gottesdienst verständlicher und anziehender zu machen und die Teilnahme der Laien am Gottesdienst zu intensivieren. Diesem Ziel dienen in erster Linie seine zahlreichen pastoralliturgischen Schriften, aus denen seine besondere Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern erkennbar ist.

Das erste Kapitel bringt zunächst den Bautzener Meßritus Leisentrits von 1570 im wörtlichen Abdruck. In seinem anschließenden Kommentar weist G. darauf hin, daß es das gleiche Jahr 1570 ist, in dem Pius V. gemäß Auftrag des Trienter Konzils das *Missale Romanum* herausgibt und für alle Teilkirchen verpflichtend macht, die keine mehr als 200jährige Eigenliturgie nachweisen können. Ob Leisentrit mit seiner Edition den Bautzener Ritus als alt nachweisen und so im letzten Augenblick retten wollte, möchte G. nicht entscheiden. Dieser Ritus ist ein Beispiel spätmittelalterlicher Meßfeier mit zahlreichen Verbindungslinien zum süddeutschen, böhmischen und ungarischen Liturgieraum. Auffallend ist seine Weitschweifigkeit im Einleitungsritus, der bereits vor dem eigentlichen Stufengebet nicht weniger als fünf Eröffnungsakte kennt. Beim Confiteor ist interessant, daß in seinem ersten Teil außer Maria keine Heiligen genannt werden, im zweiten Teil aber nach der Anrufung von Petrus und Paulus, Maria Magdalena und Anna sich die Rubrik findet: *„Hic sacerdos nominare et exprimere poterit quot et quos voluerit sanctos et sanctas".* Solche Gestaltungsweisen nach Gutdünken des einzelnen Priesters finden sich auch im *„Memento vivorum et mortuorum"*, wo mehrere Memoriaformen mit bedenklichem Umfang zur freien Wahl angeboten werden. Zu den zahlreichen Sonderriten gehört auch das *„Canticum Simeonis"*, das beim Auszug rezitiert werden soll.

Gülden rundet seinen Kommentar mit einem Exkurs über einen *„Modus Missae audiendae"* ab, den Leisentritt ein Jahr nach dem Bautzener Meßritus als Anhang in seinem großen Sammelwerk *„Cursus piarum ... precum"* veröffentlichte. Diese kleine Schrift zeigt in der Tat erfreuliche liturgische Einsichten in das Wesen der Messe als einer Gemeinschaftsfeier. Die Abkehr

von der mittelalterlichen Meßallegorese und die im Vergleich zum Bautzener Meßritus wesentlich treffsicherere Einteilung der Messe seien besonders hervorgehoben.

Von großem Interesse für die heutigen Problemstellungen ist auch das zweite Kapitel. In seinem ersten Teil bringt es Leisentrits Gesuch an den Papst um die Erlaubnis, den Eucharistiebericht der Messe laut und in deutscher Sprache vortragen zu dürfen (1567). In seinem Breve vom gleichen Jahr antwortet Pius V. nach einleitendem Lob für Leisentrit mit einem klaren Nein sowohl für den lauten Vortrag wie für die deutsche Sprache. Als Argument wird vor allem der Hinweis auf die jahrhundertealte Gewohnheit der Kirche gebracht. – Der zweite Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit Leisentrits Anweisungen für den Gebrauch deutscher Gesänge und Lieder im Hochamt. G. weist nach, daß Leisentrit unter einem deutschen Hochamt eine lateinische *missa cantata* mit deutschen Propriumsgesängen und deutschem Credo oder Credolied versteht.

Alle liturgiewissenschaftlich Interessierten werden G. dankbar sein für diese so instruktive Veröffentlichung und gern nach dem oben genannten größeren Werk Ausschau halten. Für eine etwaige Neuauflage sei die Empfehlung ausgesprochen, den Abdruck des Bautzener Meßritus mit den Seitenzahlen des Originals zu versehen und den Drucker Peter Schöffer nicht in „Gerrasheim" (32), sondern in dem südlich von Mainz gelegenen Gernsheim zu beheimaten.

Mainz. Adolf Adam.

Berg, Klaus: **Der tugenden bůch.** Untersuchungen zu diesen und anderen mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 7) München: Beck 1964. 254 S.; kart. DM 34,–.

Die Arbeit besteht aus zwei Hauptteilen (S. 7–73; 75–192), von denen der erste „Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher geistlicher Prosa", der zweite „*Der tugenden bůch*" – das ist im wesentlichen eine *abbreviatio* der *Summa theologiae II–II* – überschrieben ist. Ein Anhang (S. 193–236) bringt vier Texte zum Thema „Der gute Leumund" und die Beschreibung von 14 Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München, die Berg behandelt hat. Nach der Bibliographie (S. 237–248) folgen je ein Register der Handschriften und Inkunabeln (S. 249 f.) und der Personen (S. 251–254).

Berg weist einleitend auf das besondere Verhältnis von Abschrift und Vorlage bei der deutschsprachigen geistlichen Prosa: Es geht demjenigen, der einen deutschen Text kopiert oder kopieren läßt, „mehr um Verwertung als um Bewahrung" (S. 1), im Unterschied, so darf man hinzufügen, etwa zu den großen Sammelhandschriften hochmittelalterlicher weltlicher Dichtung. Die Aufgliederung des im ersten Teil behandelten thomistischen Schrifttums folgt der je vorherrschenden Absicht des Verfassers: Schriften zur „Sittenlehre", zur „Glaubenslehre", zu „Meditation, Gebet und Legende" werden in eigenen Kapiteln besprochen. Diese Einteilung ist nicht unproblematisch, „da einerseits das Glaubenswissen moralisch gefordert ist und die Sittenlehre sich aus der Glaubenslehre zu begründen sucht, andererseits die Darstellung der Glaubenslehre immer auf die Konsequenzen für das sittliche Leben hinschaut" und da zwischen dogmatischer und betrachtender Literatur „keinerlei inhaltliche Abgrenzung möglich ist" (S. 2). Die Zitate zeigen für diesen Punkt, was auch für andere Stellen des Buchs gilt: Berg weist selbst auf die Probleme der wissenschaftlichen Bearbeitung und adäquaten Darstellung seines Gegenstandes hin. Dabei hätte man sich allerdings zuweilen eine ausführlichere Begründung seines Vorgehens im Unterschied zu anderen möglichen Verfahren gewünscht.

Die deutschsprachige Scholastik wird als „eine zweite Stufe der Popularisierung" verstanden (S. 5), der im lateinischen Bereich ein Muster bereitgestellt war: die aus den Sentenzenkommentaren und Summen der scholastischen Meister besonders für den Lehrbetrieb in den Schulen und für die kirchliche Rechtspraxis hergestellten *abbreviationes e conclusionibus* und die Auswahlen des lateinischen Lehrguts im 14. und 15. Jahrhundert für die Volksseelsorge. So erweist sich denn auch für die Mehrzahl der im ersten Teil besprochenen mittelhochdeutschen Texte, daß ihnen schon lateinische *opera vulgarisationis theologicae* – wie Berg mit P. G. Meersseman sagt (S. 73) – zugrunde gelegen haben. Nacheinander kommen zur Sprache: Aus der Sittenlehre die Rechtssumme des Berthold von Freiburg, die Dekalogstraktate des Marquard von Lindau und des Nikolaus von Dinkelsbühl, (zwei) Beichtbücher, Sittenreden und -sprüche; aus der Glaubenslehre „Nikolaus von Dinkelsbühl als Popularisator der Scholastik", eine mittelhochdeutsche *Summa theologiae* (für die schon G. Schieb eine lateinische Vorlage vermutet hat), ein scholastischer Tugendtraktat, eine Erklärung der Augustinerregel, „Die *catena aurea*", die Eucharistie und andere Sakramente; aus Meditation, Gebet und Legende „Die Mystik", Passionstraktate, Paternostererklärungen, „Das rechte Gebet", Gebete und Predigten des Thomas von Aquin, „Das Leben des Thomas von Aquin". Bergs schmale Materialgrundlage läßt, wie er selbst sagt, ein „Urteil über den Einfluß des Aquinaten auf die geistliche Volksprosa" nicht zu (S. 73). Weder die lateinische Scholastik noch die deutsche Prosa des 14./15. Jahrhunderts ist in der für ein solches Urteil notwendigen Weise wissenschaftlich aufgearbeitet.

Der zentrale Teil des Buchs ist der zweite, welcher zerfällt in „*Der tugenden bůch* und die lateinischen Quellen", „Der deutsche Text und sein Gebrauch", „*Der tugenden bůch* als Werk in mittelhochdeutscher Prosa" – entsprechend der Tatsache, daß Vorlage und Inhalt dieses Textes unter theologischem, Auswahl und Sondergut unter kanonistischem, Form und Inhalt unter sprachlich-literarischem Aspekt zu betrachten sind.

Im ersten dieser drei Kapitel werden zunächst Inhalt und Aufbau des Textes, von dem sieben Zeugen des 14. und 15. Jahrhunderts bekannt sind, skizziert: In Anlehnung an die Vorlage ist das Ganze in 98 *quaestiones* eingeteilt, von denen 13 in einem ersten Buch die drei göttlichen Tugenden behandeln, während die übrigen 86 die vier Kardinaltugenden betreffen (II. Buch). Im Abschnitt „Das Verhältnis von *Der tugenden bůch* und *Summa theologiae II–II*" analysiert Berg mit Umsicht das Auswahlverfahren, indem er das Verhältnis der mittelhochdeutschen zu lateinischen Abbreviationen und das innere Verhältnis des deutschen Textes zur lateinischen Vorlage untersucht, und kommt zu dem Ergebnis, „daß es sich bei *Der tugenden bůch* um eine Art Rechtsbuch handelt", wobei ‚Recht' im mittelalterlichen Sinn „nicht einen begrenzten Bereich kodifizierter privat-rechtlicher und öffentlich-rechtlicher Belange, sondern die sittlich begründete Gesetzlichkeit des Lebens in der menschlichen Gemeinschaft" meint, die „sich nicht nur als Wahrung der sozialen Ordnung zwischen den Menschen, sondern als Ausdruck des göttlichen Gesetzes" versteht (S. 96). Der Vergleich von *Der tugenden bůch* mit anderen Abbreviationen der *Secunda Secundae* ergibt, daß der Autor als Vorlage für den mittelhochdeutschen Text wahrscheinlich keine bestehende Abbreviation benutzt hat: „*Der tugenden bůch* gehört, formal gesehen, zur Gruppe der kanonistischen Excerpte aus der *Summa theologiae*, nicht zu den als Lernbüchern gedachten Abbreviationen." (S. 89) Nach der Untersuchung des ‚Sonderguts' des deutschen Texts – es wird eingeteilt in kanonistisches, moralisch-aszetisches (= Texte, „die zur Darstellung der Abschnitte über die Tugenden vom Verfasser herangezogen werden und nicht aus kanonistischen Werken stammen", S. 97) und volkstümliches Sondergut – nimmt Berg an, daß die mittelhochdeutsche Sammlung von Gesetzen des sittlichen Lebens auf einen lateinischen *liber virtutum* oder *liber de septem virtutibus* zurückgehe. Eine solche Vorlage bleibt hypothetisch; die planvolle Exzerption aus der *Summa theologiae* und die verschiedenartigen Ergänzungen aus anderen Quellen machen sie immerhin wahrscheinlich. Die Zeit der Abfassung und der Verfasser können ebenfalls nicht genau bestimmt werden: Ein Ordensgeistlicher (Dominikaner oder Benediktiner) wird das Buch als eine Art von Moralkatechismus für Ordensleute verfaßt haben, „die mit der Seelsorge in Frauenklöstern, Propsteien, Stiftskirchen beauftragt waren" (S. 115). Johannes von Freiburg († 1314), der in drei Handschriften als Verfasser angegeben ist, kann als Autor der lateinischen Vorlage nicht ganz ausgeschlossen werden. Die Übersetzung selbst möchte Berg nicht vor 1360 ansetzen; als *terminus ad quem* ergebe sich die Zeit um 1375, da die älteste Handschrift von 1381 nicht das Original sei und auch nicht direkt auf das Original zurückgehe.

Das führt zur Frage nach dem Verhältnis der Textzeugen zueinander, die im zweiten Kapitel behandelt wird. Berg bringt (S. 120) ein Stemma, das aus den sieben bekannten und fünf

erschlossenen Handschriften besteht; um 1300 wird die vermutete lateinische Vorlage angesetzt. Die dargestellte Filiation der Handschriften und erschlossenen Zeugen kann nicht verifiziert werden, bevor die angekündigte Edition vorliegt. – Anschließend wird auf Grund der Annahme, daß zwei von dem ehemaligen Luzerner Stadtschreiber stammende Handschriften im Auftrag von Bürgern dieser Stadt hergestellt worden sind, „die Verwendbarkeit von *Der tugenden bůch* für die bürgerliche Rechtsprechung in Luzern" (S. 143) geprüft, mit dem Ergebnis, daß durch den ‚aufweisbaren Gebrauch' von *Der tugenden bůch* als ‚Normenkodex für die Gesetzgebung' das Werk als ‚Handbuch der Sitten' erfaßt sei, dessen sich auch bürgerliche Laien im Bereich der weltlichen Gerichtsbarkeit bedient haben konnten.

Zur Methode seiner Untersuchung von *Der tugenden bůch* als mittelhochdeutsches Prosawerk im dritten Kapitel des zweiten Teils schreibt Berg: „Die sprachlich-literarische Seite des Fragenkomplexes wurde faßbar durch Vergleiche mit ähnlichen Werken der didaktischen Literatur, durch die Analyse von Wortwahl und Übersetzungstechnik, und endlich durch eine nähere stilistische Bestimmung der Prosasprache. Der zweckmäßigste Weg dazu schien eine Gegenüberstellung von Texten verschiedener Gattungen (Predigt, Beichtspiegel, Traktat, Urkunde), aber gleichen Inhalts zu sein. Dafür bot sich das Thema „Der gute Leumund" an, da es zugleich wegen seiner zentralen Rolle in der mittelalterlichen Sittenlehre auch von kulturgeschichtlichem Interesse ist." (S. 6) Dieses eigentlich germanistische Kapitel – Bergs Arbeit ist unter K. Ruh als Dissertation in Würzburg entstanden – soll in dieser Zeitschrift nur in einem Punkt kommentiert werden, obwohl der Rezensent als Germanist dazu mehr zu sagen hätte (vgl. auch die Besprechung durch G. Schieb, in: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 77, 1966, S. 73–80; hier S. 77–79).

Zwei „syntaktische Grundzüge der Übersetzung" findet Berg: 1. „die Tendenz, subordinierte Sätze und Satzteile des Lateinischen im Mhd. durch koordinierte, aneinandergereihte und nicht immer geschlossene Sätze wiederzugeben", 2. die Auflösung lateinischer Konstruktionen in Konditionalsätze. Abgesehen davon, daß die spärlichen Beispiele (bes. für den 1. Punkt!) auf Seite 147 f. kaum dazu berechtigen, von ‚syntaktischem Grundzug' zu sprechen (mit Sätzen wie „Stärker noch, als die wenigen angeführten Beispiele erkennen lassen, lebt die Sprache von *der tugenden bůch* aus diesem Bestreben", S. 149, kann der Leser nichts anfangen), wäre hier und in anderen Fällen zu scheiden gewesen zwischen überindividuellem und individuellem Stil. So ist es seit althochdeutscher Zeit ganz normal, daß bestimmte lateinische Konstruktionen im Deutschen aufgelöst werden. Auch Bergs ‚terminologisches Übersetzungsmittel' – das stilistische Mittel des zweigliedrigen Ausdrucks – findet sich in mittelhochdeutschen Texten – in nichtdichterischen wie in dichterischen – bekanntlich sehr oft, in lateinischen aber, soweit ich sehe, weit weniger häufig. So zeigt etwa auch die lateinische Übersetzung von Hartmanns Gregorius durch Arnold von Lübeck, daß die sog. synonymen Doppelformen nur äußerst selten übertragen sind (nach einer Seminararbeit von stud. phil. Gabriele Bauer, Bonn). Was die Scheidung der zweigliedrigen Ausdrücke in ‚rhetorische Floskeln' (Typ *diminuere: vertruken und minren*) und in solche, bei denen „das zweite Glied zur Erläuterung und genaueren Umschreibung des ersten" (S. 152) dient (Typ *adaugere: meren vnd dar zu legen*), betrifft, so zeigt sich hier einmal mehr, wie anfechtbar Bergs Einteilungen oft sind. Auf den Gedanken, diese ‚Wortpaare oder Wortreihen' formal-stilistisch aufzugliedern, scheint er nicht gekommen zu sein. Wie unsicher Berg sich auf linguistischem Gebiet bewegt, hat G. Schieb (a. a. O. S. 77 und Anm. 2) schon gezeigt: er nimmt *accusator* für ein ‚Substantivabstractum' (S. 150), wobei dieser Terminus schon fälschlich steht für Verbalabstraktum; unter ‚Verb' werden auch die Verbalnomina subsumiert (ebd.). Darüber hinaus scheidet er nicht klar zwischen ‚Sprachschicht' und ‚Fachsprache' (z. B. S. 169); dazu kommen Fälle wie der befremdliche Gebrauch von ‚Idiom' S. 150 (= Idiotismus?) u. ä.

Der Abschnitt „Das Verhältnis von *Der tugenden bůch* zur lehrhaften Literatur des Spätmittelalters" schließt mit dem Versuch einer Einordnung des behandelten Textes „zwischen die moralkatechetische Literatur und die Rechts- und Sittenbücher" (S. 178 f.). Daß diese Einordnung unbefriedigend bleibt (auch hier kann ich auf G. Schieb, a. a. O. S. 78/79, verweisen), wird man Berg nicht ohne weiteres zum Vorwurf machen. Wenn man etwa die Bemühungen vergleicht, die seit langer Zeit bekannten und publizierten ‚Lieder' und ‚Sprüche' der hochmittelalterlichen Dichtung nach Gattungen und Arten zu klassifizieren (vgl. H. Moser, in: Wirkendes Wort, 3. Sonderheft, 1961, S. 82–97, mit weiterer Literatur), so wird verständlich, daß auf dem hier in Frage stehenden „gänzlich undurchpflügten Acker" (G. Schieb) der religiös-lehrhaften Prosa vorerst nicht mehr als Versuche gemacht werden können.

Arbeiten von der Art der hier angezeigten sind verdienstvoll und undankbar zugleich – wie jeder Vorstoß in eine *terra incognita*. Ihre Autoren stehen vor neuen Objekten, sind also gezwungen, neue Methoden zu entwickeln. Sie setzen sich dabei mehr als sonst der Gefahr aus, kritisiert zu werden, vor allem wenn es – wie hier – um einen Gegenstand geht, dessen Behandlung Kenntnisse und Fähigkeiten in mehreren Disziplinen voraussetzt. Man wird Bergs Untersuchung als wichtigen Beitrag zur Erforschung der Thomas-Rezeption in der spätmittelalterlichen deutschen Literatur begrüßen. Er steht mit der Behandlung von *Der tugenden bůch* und der Bereitstellung weiterer Texte in der Reihe der von K. Ruh angeleiteten Verfasser von Untersuchungen über die geistliche Prosa des Mittelalters, die alle zeigen, wieviel auf diesem Gebiet für Historische Theologie, Philosophie- und Rechtsgeschichte und Ältere Germanistik noch zu tun bleibt.

Bonn. Hugo Stopp.

Heide, Winfried: **Das Martyrium der hl. Theodula.** (Forschungen zur Volkskunde, begründet von G. Schreiber, hrsg. von B. Kötting und A. Schröer, Heft 40) Münster: Regensberg (1965). 90 S.; DM 9,50.

Mit der vorliegenden Studie werden die von G. Schreiber begründeten „Forschungen zur Volkskunde" wieder weitergeführt. Die Untersuchung zum Martyrium der hl. Theodula wurde von der philosophischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen. Sie kommt aus der Schule von Prof. H. Dörrie.

Das besondere Verdienst der Arbeit ist die erste Herstellung eines kritischen Textes des Martyriums der fast ganz unbekannten hl. Theodula (S. 11–19, erarbeitet auf Grund dreier Handschriften, wohl aus dem 13. und 10. Jh. stammend). Die Edition ist begleitet von einer sorgfältigen philologischen Beschreibung des Martyriumsberichtes (S. 20–28). In glücklicher Harmonie gesellt sich zur philologischen Untersuchung im 2. Teil eine aufmerksame hagiographische Bearbeitung. Dabei hält sich H. weithin an die Aufstellungen H. Delehayes. Nach dessen Einteilung ist das Martyrium der hl. Theodula den „epischen Passionen" (S. 55) zuzuordnen. Bei dieser literarischen Art kann der historische Kern – wenn überhaupt vorhanden – nur in größter Behutsamkeit ausgegraben werden. Seit Delehaye sucht die Forschung dabei nach den „hagiographischen Koordinaten" (Gedächtnisstätte und Gedächtnistag). Auch H. geht diesen Weg. Die hl. Theodula soll während der diokletianischen Verfolgung in Anazarbos/Kilikien gemartert worden sein. Allerdings sind die geographischen Angaben darüber unstimmig, was H. auf einen ortsunkundigen Interpolator zurückführen und so die erste Koordinate retten möchte (S. 72–74). Schwieriger ist die Sicherung der zweiten Koordinate, da die Gedächtnistage variieren. Nicht ganz überzeugend ist die Festlegung auf den 28. Januar. Schließlich bleibt bei der Frage nach der Geschichtlichkeit des Martyriums auch zu bedenken: Die früheste Erwähnung der hl. Theodula geschieht nicht vor dem 8. Jh., in Armenien im 7. Jh. Dieser lange zeitliche Abstand läßt die schon nicht ganz einwandfreie Aufstellung der hagiographischen Koordinaten noch fraglicher werden. In der abschließenden Bemerkung (S. 84–86) führt W. Heide die Topik des Martyriums weithin auf grundlegende Gedanken des NT zurück und betont, daß man einer Martyrerlegende nicht allein mit historischen Maßstäben gerecht werden kann. Gerade diese Feststellung sollte immer über der Arbeit an derartigen Texten stehen, als deren Schlüssel H. Günter einst glücklich formulierte: Die Seele der Legende ist ihr Zweck.

Münster. Suso Frank OFM.

Personennachrichten

Am 21. 5. 1967 starb Dr. phil., Dr. theol. h. c. Robert Grosche, Honorarprofessor an der Universität Köln.

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

The theology of Rudolf **Bultmann**. Edited by Charles W. Kegley. — NY: Harper & Row (1966). XXV, 320 p.; $ 5,75; p. XIX—XXV: Autobiographical reflections of Rudolf Bultmann; p. 289—310: Bibliography of the publications of Rudolf Bultmann to 1965; p. 257—287: Bultmann, Rudolf: Reply.

Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph **Coppin** à l'occasion de son quatrevingtième anniversaire. — Lille: Facultés Catholiques (1967). VII, 356 p. = Mélanges de science religieuse XXIII, 1966. Tome supplémentaire; F 30,—.

Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef **Höfer**. Hrsg. von Remigius Bäumer und Heimo Dolch. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 786 S.; DM 78,—.

Wisdom in depth. Essays in honor of Henri **Renard**, SJ. Edited by Vincent F. Daues, SJ, Maurice R. Holloway, SJ, Leo Sweeney, SJ. — Milw: Bruce (1966). X, 260 p.; $ 5,—; p. 7: Publications by Father Renard.

Probleme der praktischen Theologie. Festgabe zum 60. Geburtstag von Josef Maria **Reuss**. Hrsg. v. Leonhard M. Weber und Albert Görres. Bd I—VI. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 94 S., 84 S., 144 S., 44 S., 67 S., 61 S.; DM 39,—.

Festschrift für Alois **Thomas**. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten von Freunden und Bekannten. — Trier: Selbstverl. des Bistumsarchivs 1967. XXXIX, 484 S., Tafelanhang mit 110 Abb.; S. XII—XV: Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen von Alois Thomas.

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

Mainardus, Otto: A commentary on the XIVth vision of Daniel according to the coptic version. — OrChrPer XXXII, 1966, 394—449.

Goodspeed, Edgar J.: A history of early Christian literature. Revised and enlarged by Robert M. Grant. — (Chic:) The Univ. of Chicago Pr. (1966). IX, 214 p. = Phoenixbooks; $ 1,95.

Barnard, L. W.: Hermas and Judaism. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 3—9; p. 10—23: Giet, S.: Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas; p. 24—29: Giet, S.: De trois expressions: Auprès de la tour, la place inférieure, et les premiers murs, dans le Pasteur d'Hermas; p. 30—43: Hall, S. G.: Repentance in I Clement; p. 44—50: Walker, Joan Hazelden: An argument from the Chinese for the Antiochene origin of the Didache.

Barnard, L. W.: **Justin** Martyr. His life and thought. — Cambr: Univ. Pr. 1967. VIII, 193 p.; sh 45/—.

Rondeau, M. J.: Les polémiques d'**Hippolyte** de Rome et de Filastre de Brescia concernant le Psautier. — RHistRel CLXXI, 1, 1967, 1—51.

Lods, Marc: Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II^{e} au début du IV^{e} siècle. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1966). 180 p. = Bibliothèque théologique; sfr 18,—.

Expositio totius mundi et gentium (latein., franz.). Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par Jean Rougé. — P: Ed. du Cerf 1966. 379 p., 1 carte = Sources chrétiennes CXXIV. Série annexe de textes non chrétiens; F 36,—.

Gauss, Julia: **Anselm** von **Canterbury**. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen. — Saec XVII, 1966, 277—363.

Häring, N. M., SAC: The writings against Gilbert of Poitiers by **Geoffrey** of **Auxerre**. — AnalCist XXII, 1966, 3—83.

Brady, Ignatius, OFM: Peter Manducator and the oral teachings of Peter Lombard. — Anton XLI, 1966, 454—490.

Backes, Herbert: Bibel und ars praedicandi im Rolandslied des Pfaffen Konrad. — (B:) Schmidt Verl. (1966). 193 S. = Philologische Studien und Quellen XXXVI; DM 25,—.

Heinzmann, Richard: Die „Institutiones in sacram paginam" des **Simon** von **Tournai**. Einleitung und Quaestionenverzeichnis. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1967. 93 S. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N. F. I; DM 12,—.

Schneyer, J. B.: Einige Sermoneshandschriften aus der früheren Benediktinerbibliothek des Mont-Saint-Michel. — SacEr XVII, 1966, 150—211.

Gondras, A. J.: **Pierre** de **Faleo**. Quaestiones disputatae de quolibet. — AHDLMA, A. XLI = T. XXXIII, 1966, P 1967, 105—236.

Hödl, Ludwig: Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektorienstreit ⟨1277—1287⟩. — RechThAncMéd XXXIII, 1966, 81—114.

Glorieux, Palémon: **Pierre** d'**Ailly** et **saint Thomas**. — Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph Coppin..., Lille (1967), 45—54; p. 55—62: Didier, Jean-Charles: Réflexions sur un article de saint Thomas ⟨Somme théologique, p. 3 a, q. 67, a. 6⟩.

Poppi, Angelico: La spiegazione del Magnificat di Cornelio **Musso** ⟨1540⟩. — Problemi e figure della Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 415—489.

Molina, Luis de, SJ: De caritate. Comentario a la 2—2, qq. 26—29. Edición del Ms. 1851. Coimbra. Biblioteca da Universidade por Eduardo Moore SJ. — ArchTeolGran XXVIII, 1965, 199—290; XXIX, 1966, 181—248.

Scholder, Klaus: Grundzüge der theologischen **Aufklärung** in Deutschland. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 460—486.

Gherardini, Brunero: La seconda riforma. Uomini e scuole del **Protestantesimo moderno**. Parte I—II. — (Brescia:) Morcelliana (1964—1966). XII, 450 p.; 542 p. = Biblioteca di scienze religiose X, 8.

Hübner, Jürgen: Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. — Mchn: Beck 1966. XV, 324 S.; DM 34,—.

Macquarrie, John: Philosophy and theology in **Bultmann**'s thought. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 127—143; ib. p. 144—152: Harbsmeier, Götz: The theology of Rudolf Bultmann and its relation to philosophy.

Bavel, T. van, OSA: „Actualisme" in de theologie. Een bezinning naar aanleiding van R. Bultmann. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 1—24; p. 24—25: Summary: „Actualism" in theology: the import of R. Bultmann.

Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, decreta, declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. — (CdV: Typis Polygl. Vaticanis 1966.) XXIV, 1292 p.; lire 4500.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature. Papers read at the Symposium on fatalistic beliefs held at Åbo on the 7th—9th of September, 1964. Edited by Helmer Ringgren. — Sthlm: Almqvist & Wiksell (1967). 186 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis II.

Söderblom, Lars Olof Jonathan Nathan: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (Den levande Guden — The living God, dt.). Nachgelassene Gifford-Vorlesungen. In Verb. mit... hrsg. u. mit einem Lebensbild Söderbloms versehen v. Friedrich Heiler. (2., durch eine biogr. Einl. verm. Aufl.) — Mchn, Bas: Reinhardt Verl. (1966). LI, 386 S.; DM 24,—.

Antweiler, Anton: Religion als Form. — Kairos VIII, 1966, 164—166; ebd. S. 166—170: Lanczkowski, Günter: Erkenntnis und Wertung der Religionen.

Menschings, Gustav: Soziologie der großen Religionen. — Bo: Röhrscheid (1966). 343 S.; DM 38,—.

Sundén, Hjalmar: Die Religion und die Rollen (Religionen och rollerna, dt.) Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. — B: Töpelmann 1966. VIII, 451 S.; DM 68,—.

Widengren, Geo: Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse. — Mito e fede..., R 1966, 315—331.

Pellegrino, Ubaldo: Tempo ed eternità nell' esperienza religiosa. — Tempo ed eternità nella condizione umana..., Brescia 1966, 233—248.

Oppenheim, A. Leo: Perspectives on **mesopotamian** divination. — La divination en mésopotamie ancienne et dans les régions voisines..., P 1966, 35—43; p. 45—68: Falkenstein, A.: „Wahrsagung" in der sumerischen Überlieferung; p. 69—76: Grayson, A. K.: Divination and the babylonian chronicles. A study of the rôle which divination plays in ancient mesopotamian chronography.

Hartmann, B.: Monotheïstiche stromingen in **Babylonische** godsdienst. — NedThT XX, 1966, 328—338.

Chébli, Ibrahim: La société traditionelle **islamique** et l'influence de la juridiction religieuse du Coran et de la Sounna sur la vie sociale et politique. — Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie LII, 1966, 481—501.

Jomier, Jacques, OP: Rôle et importance du pélerinage en Islam. — Lumière et Vie T. XV = N° LXXIX, 1966, 80—92.

Gnoli, Gherardo: Lichtsymbolik im **Alt-Iran**. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos. — Antaios VIII, 6, 1967, 528—549.

Diehl, Carl Gustav: Instances of belief in fate in South **India**. — Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature, Sthlm (1967), 118—125; p. 126—132: Sjöholm, Gunnar: Observations on the Chinese ideas of fate.

Gombrich, Richard: The consecration of a **Buddhist** image. — The Journal of Asian Studies XXVI, 1, 1966, 23—36.

Guenther, Herbert V.: Some aspects of **Tibetan** religious thought. — History of religions VI, 1, 1966, 70—87.

Vermasseren, M. J.: The legend of **Attis** in Greek and Roman art. — Leid: Brill 1966. VIII, 59 p., 95 ill. on 40 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain IX; hfl 32,—.

Richard, Jean-Claude: Tombeaux des empereurs et temples des „divi": notes sur la signification religieuse des sépultures impériales à Rome. — RHistRel CLXX, 2, 1966, 127—142.

Dumézil, G(eorges): La religion romaine archaïque. Suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques. — P: Payot 1966. 684 p. = Les religions de l'humanité; F 50,—.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Schelbert, Georg, SMB: Das Missionsdekret des **II. Vat.** im Gesamtwerk des Konzils. — NZM XXII, 1966, 241—259; XXIII, 1967, 18—26.

Das Konzil und die Missionstätigkeit der Orden. Hrsg. von Karl Siepen. — Köln: Wienand 1966. 107 S.; DM 8,40.

Camps, Arnulph, OFM: De missionaire activiteit van de Kerk na het tweede Vaticaans Concilie. — Missie-Actie XXI, 1966, 130—138.

Gheddo, P.: Situazioni e problemi della chiesa missionaria dopo il Concilio Ecumenico. — Sacra Doctrina XI, 1966, 47—80.

Glazik, Josef, MSC: Die ökumenische Perspektive des Missionsdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils. — EMZ XXIV, 1967, 19—30.

Catrice, Paul: L'Eglise de **Lille** missionnaire. — Roubaix: Agence Univers 1966. 500 p.; F 28,—.

Henry, A.-M., OP: Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. — P: Ed. du Cerf 1966. 328 p.; F 28,50.

Missionnaires pour demain. Actes de la 18e session consacrée à la mission. Avec la participation de Y. M. J. Congar [e. a.] — P: Centurion 1966. 206 p. = Pour les appels de notre temps VI; F 12,—.

Blomjous, Joseph, PA: La signification chrétienne du pluralisme religieux et la mission de l'Eglise. — LumVit XXI, 1966, 462—470.

Congar, Yves, OP: La signification du salut et l'activité missionnaire. — Parole et Mission X, 1967, 67—83.

Richardson, William J., MM: Revolution in missionary thinking. — Maryknoll, NY: Maryknoll Publications 1966. 261 p.; $ 2,75.

Fenning, Hugh, OP: Some problems of the **Irish mission. 1733—1774.** Documents from Roman archives. — Collectanea Hibernica n° VIII, 1965, 58—109.

Considine, John J., MM: The Papal program for Latin America. — The American Ecclesiastical Review CLIV, 1966, 153—169.

Jadin, Louis: Rivalités luso-néerlandaises au **Sohio, Congo, 1600—1675.** Tentatives de récollets flamands et tribulations des capucins italiens 1670—1675. — Bulletin de l'Institut historique belge de Rome XXXVII, 1966, 137—360.

Troll, Christian W., SJ: Die **China**mission im Mittelalter. — FranzStud XLVIII, 1966, 109—150; XLIX, 1967, 22—79.

Luzbetak, Louis J., SVD: L'apostolat missionnaire dans son contexte culturel. — LumVit XXI, 1966, 289—304.

Schückler, Georg: Die Mauern haben Tore. Kirche im Dialog. — Priester und Mission 1966, 243—274.

Hauben, Marcel, CICM: Contribution à la solution pastorale de la problématique du mariage africain et de son paiement. — R: Herder 1966. XXVI, 203 p.; lire 2400.

López Gay, Jesús, SJ: El catecumenado en la mision del **Japon** del s. **XVI**. — R: Libr. dell'Univ. Gregoriana 1966. VIII, 252 p. = Studia missionalia. Documenta et opera II; lire 2800.

Branley, Brendan R., MM: Christianity and the Japanese. — Maryknoll, NY: Maryknoll Publications 1966. 271 p. = World horizon books.

Die Streuung der Priester in Afrika. — Brux: Pro Mundi Vita 1966. 60 S. = Pro Mundi Vita XIII.

Wiedenman, Ludwig, SJ: Buddhismus und Katholizismus in **Südvietnam.** — StdZ, Jg. XCI = Bd. CLXXVIII, 1966, 332—344.

Aagaard, Johannes: Mission, Konfession, Kirche. Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. Bd I—II. — Lund: Gleerup 1967. 816 S. = Studia Missionalia Upsaliensia VIII; scr 75,—.

Diem, Hermann: Der Ort der Mission in der systematischen Theologie. — Evangelisches Missions-Magazin CXI, 1967, 29—42.

Gensischen, H.-W.: „Verdammliches Heidentum". Eine wieder aufgefundene Schrift von Bartholomäus Ziegenbalg. — EMZ XXIV, 1967, 1—10.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Hrsg. v. Bo Reicke u. Leonhard Rost. Bd III: P—Z. Mit 1 Farbtf., 20 Schwarzweißtafeln, 24 Karten u. 114 Zeichn. im Text. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). XVI S., Sp. 1361—2256; 4°; DM 74,—.

Albright, William F.: New horizons in biblical research. — NY: Oxford University Press 1966. IX, 51 p.; $ 1,70.

Jacob, E.: Possibilité et limites d'une théologie biblique. — RevHistPhilRel XLVI, 1966, 116—130.

Croatto, José Severino, CM: Historia de la salvación. La experiencia religiosa del Pueblo de Dios. — BuAir: Ediciones Paulinas 1966. 381 p. = Colección „Orientaciones bíblicas".

Biblical motifs. Origins and transformations, edited by Alexander Altmann. — Cambr (Mass.): Harvard University Press 1966. X, 251 p. = Studies and texts III; $ 7,50.

Festorazzi, Franco: La Bibbia e il problema delle origini. L'inizio della storia della salvezza. — Brescia: Paideia 1966. 385 p. = Associazione biblica Italiana III; lire 2500.

2. Altes Testament

Lohfink, Norbert, SJ: Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments. — StdZ, Jg. XCI = Bd. CLXXVIII, 1966, 98—112.

Plastaras, James, CM: The God of **Exodus.** The theology of the Exodus narratives. — Milw: Bruce 1966. IX, 342 p.; $ 6,75.

Daalen, Aleida G. van: **Simson.** Een onderzoek naar de plaats, de opbouw en de funktie van het Simsonverhaal in het kader van de Oudtestamentische geschiedsschrijving. — Assen: Van Gorcum 1966. VI, 135 p. = Studia Semitica Neerlandica VIII; hfl 12,50.

Timm, Hermann: Die **Ladeerzählung** ⟨1. Sam. 4—6; 2. Sam. 6⟩ und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks. — EvTh XXVI, 1966, 509—526.

Miller, J. Maxwell: The **Elisha** cycle and the accounts of the Omride wars. — JBiblLit LXXXV, 1966, 441—454.

Kraus, Hans-Joachim: Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu **Jes 56—66.** — ZAW LXXVIII, 1966, 317—332.

Kessler, Martin: Form-critical suggestions on **Jer 36.** — CaBiQ XXVIII, 1966, 389—401.

Los libros sagrados: **Doce profetas menores.** Oseas — Joel — Amós — Abdías — Jonás — Miqueas — Nahum — Habacuc — Sofonías — Ageo — Zacarías — Malaquías. Traducción, introducciones, notas de Luis Alonso Schökel SJ con la colaboración literaria de José María Valverde. — Madr: Ediciones Cristianidad 1966. 223 p.; pes 90,—.

Lescow, Theodor: **Micha 6, 6—8.** Studien zu Sprache, Form und Auslegung. — Stu: Calwer Verl. (1966). 72 S. = Arbeiten zur Theologie I, 25; DM 7,80.

Rudolph, Wilhelm: **Hosea.** — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 269 S., V Zeittafeln = Kommentar zum Alten Testament XIII, 1; Ln DM 36,—.

Neubauer, Karl Wilhelm: Erwägungen zu **Amos** 5, 4—15. — ZAW LXXVIII, 1966, 292—316.

Mannati, M., et Solms, E. de: Les **Psaumes.** Tome I: Introduction générale. Psaumes 1 à 31. II. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1966—1967. 312 p.; 312 p. = Cahiers de la Pierre-qui-vire; bfr 210; 210.

Becker, Joachim, SsCc: Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1966). 98 S. = Stuttgarter Bibelstudien XVIII; DM 5,80.

Duesberg, H[ilaire], et J. Fransen: Les scribes inspirés. Edition remaniée. Introduction aux **livres sapientiaux** de la Bible. Proverbes, Job, Ecclésiaste, Sagesse, Ecclésiastique. — (Maredsous:) Édition de Maredsous (1966). 936 p.; bfr 960.

Maddux, R. C.: Outline studies of Job, Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs. — GrR: Baker Book House 1966. 61 p.; $ 1,95.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum. Vol. VIII, 3: **Esther**, ed. Robert Hanhart. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 208 S.; br. DM 39,—.

Grelot, Pierre: Les versions grecques de **Daniel.** — Bibl XLVII, 1966, 381—402.

Myers, Jacob M.: The kerygma of the **Chronicler.** — Interpr XX, 1966, 259—273.

An Index to Aquila. Greek-Hebrew — Hebrew-Greek — Latin-Hebrew. With the Syriac and Armenian evidence. By the late Joseph Reider. Completed and revised by Nigel Turner. — Leid: Brill 1966. XII, 331 p. = SupplVetTest XII; hfl 65,—.

Weiden, W. A. van der, MSF: „Abstractum pro concreto", phaenomenon stilisticum. — VerbDom XLIV, 1966, 43—52.

Kitchen, K. A.: Historical method and early Hebrew tradition. — Tyndale Bulletin XVII, 1966, 63—97.

Koffmahn, Elisabeth: Sind die altisraelitischen Monatsbezeichnungen mit den kanaanäisch-phönizischen identisch? — BiblZ N.F. X, 1966, 197—219.

Gerhardt, Walter: The Hebrew/Israelite weather-deity. — Num XIII, 1966, 128—143.

Rendtorff, Rolf: El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion. — ZAW LXXVIII, 1966, 277—292.

McCarthy, Dennis J., SJ: Der **Gottesbund** im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1966). 94 S. = Stuttgarter Bibelstudien XIII; DM 5,80.

Liaño, Jesús María: Los pobres en el Antiguo Testamento. — EstBibl XXV, 1966, 117—167.

Wright, G. R. H.: A method of excavation common in Palestine. — ZDtPalV LXXXII, 1966, 113—124.

Hamrick, E. W.: New excavations at Sukenik's „Third Wall". — BASOR CLXXXIII, 1966, 19—26.

Ussishkin, D.: Building IV in **Hamath** and the temples of Solomon and Tell Tayanat. — Israel Exploration Journal XVI, 1966, 104—110.

Rowley, H[arold] H[enry]: The history of the **Qumran** Sect. — BullJRylLibr XLIX, 1966, 203—232.

Cross, F[rank] M[oore], Jr.: The contribution of the Qumrân discoveries to the study of the biblical text. — Israel Exploration Journal XVI, 1966, 81—95.

Neusner, Jacob: A history of the Jews in Babylonia. Vol. II: The early Sasanian period. — Leid: Brill 1966. XVIII, 341 p. = Studia postbiblica XI; hfl 52,—.

Maier, Johann: Die Vorstellung vom Gottesvolk in der nachtalmudischen Zeit. I: Sprachgebrauch und liturgisch-poetische Symbolik. II: Religionsphilosophie, Jehudah Hallevi, Mystik. — Jud XXII, 1966, 66—82. 149—167.

3. Neues Testament

Goma Civit, Isidro: El Evangelio según san **Mateo** ⟨1—13⟩. Traducción y comentario. — Madr: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos 1966. XXXII, 774 p. = Comentario al Nuevo Testamento III.

Danieli, Giuseppe, CSJ: Significato di „profezia messianica" presso san Matteo. — Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica, Brescia (1966), 219—231.

Kwaak, H. van der: Die Klage über Jerusalem ⟨Matth. XXIII 37—39⟩. — NovTest VIII, 1966, 156—170.

Rissi, Matthias: Die Hochzeit in Kana ⟨**Joh 2, 1—11**⟩. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 76—92; ebd. S. 93—99: Jaubert, Anne: L'image de la vigne ⟨Jean 15⟩.

Borig, Rainer: Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15, 1—10. — Mchn: Kösel 1967. 269 S. = StudienANT XVI; DM 38,—.

Balagué, Miguel: La prueba de la Resurrección ⟨Jn 20, 6—7⟩. — EstBibl XXV, 1966, 169—192.

Ricca, Paolo: Die Eschatologie des vierten Evangeliums. — Zü, Ffm: Gotthelf-Verl. (1966). 196 S.; sfr 15,80.

Dupont, Jacques, OSB: Études sur les **Actes** des **Apôtres.** — P: Ed. du Cerf 1967. 573 p. = Lectio divina XLV; F 49,20.

Hierzenberger, Gottfried: Weltbewertung bei Paulus nach **1 Kor 7, 29—31.** Eine exegetisch-kerygmatische Studie. — Düs: Patmos (1967). 188 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Stuhlmacher, Peter: Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus. — EvTh XXVII, 1967, 1—35.

Schulz, Siegfried: Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. — (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 392 S.; DM 32,—.

Die Bedeutung der **Auferstehungsbotschaft** für den Glauben an Jesus Christus. Willi Marxsen [u. a.]. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn

(1966). 117 S. = Schriftenreihe des Theol. Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union; DM 9,80; [enth.:] S. 9—39: Marxsen, Willi: Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem; S. 41—63: Wilckens, Ulrich: Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu; S. 65—90: Delling, Gerhard: Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag; S. 91—117: Geyer, Hans-Georg: Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie.

Strobel, August: Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtl. u. theologischer Beitrag zur Christusfrage. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 206 S.; DM 19,80.

Beilner, Wolfgang: Das offenbarende Wirken Jesu und seine Entfaltung in der Urkirche. — Lebendiges Zeugnis H. 1/2, 1967, 22—42.

Schille, Gottfried: Die urchristliche **Wundertradition**. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus. — Stu: Calwer Verlag (1967). 56 S. = Arbeiten zur Theologie I, 29; DM 5,80.

Bouttier, Michel: Remarques sur la conscience apostolique de St. Paul. — Oikonomia ... Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 100—108; ebd. S. 109—117: Carrez, Maurice: La signification actuelle pour l'histoire du salut du visible et de l'invisible dans la pensée paulinienne.

Feuillet, A., PSS: Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres Pauliniennes. — P: Gabalda 1966. 460 p. = Études bibliques; F 60,—.

Sand, Alexander: Der Begriff **„Fleisch"** in den **paulinischen** Hauptbriefen. — Rgb: Pustet 1967. X, 335 S. = Biblische Untersuchungen II.

Moore, A. L.: The parousia in the New Testament. — Leid: Brill 1966. VIII, 248 p. = SupplNovTest XIII; hfl 42,—.

Minear, Paul S.: Rudolf Bultmann's interpretation of New Testament eschatology. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 65—82.

Filson, Floyd V.: Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit (A New Testament history, dt.) Übers. u. für die deutsche Ausg. bearb. von Franz Joseph Schierse, SJ. — Düs: Patmos (1967). XIII, 461 S. und 4 Ktn = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; DM 44,—.

Schille, Gottfried: Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte. — Mchn: Kaiser (1966). 237 S. = BeitrEvTh XLIII.

Zimmermann, Heinrich: Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. — Stu: Kath.Bibelwerk (1967). 281 S.; DM 24,80.

Aland, Kurt: Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes. — B: de Gruyter 1967. VIII, 229 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung II; DM 54,—.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Essays in modern English Church history. In memory of Norman **Sykes**. Edited by G. V. Bennett & J. D. Walsh. — Lo: Black (1966). X, 227 p.; sh 35; p. 217—220: A select list of the books, articles, and principal reviews written by Norman Sykes.

Schöndorfer, Ulrich: Fortschrittsglaube und Geschichtsphilosophie. — Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren = Studien der Wiener kath. Akademie V, Graz-Wien, Köln (1966), 137—145.

Hanson, Anthony: The quandary of historical scepticism. — Vindications. Essays in the historical basis of christianity, Lo (1966), 74—102.

Holl, Karl: Kleine Schriften. Hrsg. von Robert Stupperich. — Tü: Mohr 1966. VI, 133 S.; DM 11,—.

Parente, Fausto: Il contributo di Luigi **Salvatorelli** alla storia d'Israele e del cristianesimo antico. — Rivista storica Italiana LXXVIII, 1966, 479—512.

Bellen, Heinz: Συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν. Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift ⟨CIRB 71⟩ zum Problem der „Gottesfürchtigen" (mit 1 Tafel). — JAntChr VIII/IX, 1965/1966, 171—176.

Horn, Hans-Jürgen: Giezie und Simonie. — JAntChr VIII/IX, 1965/1966, 189—202.

Grundmann, Herbert: Zur Abt-Wahl nach Benedikts Regel. Die „Zweitobern" als „sanior pars"? — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 217—223.

Arias, Maximino: Los monasterios de benedictinos de Gallicia. Status quaestionis. — StudMonast VIII, 1966, 35—69.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lorenz, Willy: **Petrus,** der ewige Papst. Dialoge über d. heiligen Petrus u. seine Nachfolger. — Wien, Mchn: Herold (1966). 86 S.

Mahieu, Bernard: Vie historique de l'Église. — Histoire générale des Églises de France, Belgique, Luxembourg, Suisse, (P 1966,) 327—384; fig. et pl.

Dvornik, Francis: **Byzantium** and the Roman primacy. — NY: Fordham University Press 1966. 176 p.; $ 5,00.

Akeley, T. C.: Christian initiation in **Spain** c. 300—1100. — Lo: Darton, Longmann and Todd 1966. 223 p.; sh 35.

Historia de **España.** Dir. par R. Menéndez Pidal. T. XIV: España cristiana. Crisis de la reconquista. Luchas civiles. Par L. Suárez Fernández e J. Reglá Campistol. — Madr:Espasa-Calpe 1966. CCIV, 658 p.; fig. 4°; pes 700.

Rück, Peter: Die Urkunden der Bischöfe von **Basel** bis **1213.** Vorarbeit zu den Regesta episcoporum. — Basel: Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt 1966. XVI, 310 S., Bildmappe 4 S., 38 Taf. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte I; sfr 40,—.

Brzoska, Emil: **Bischöfe** der katholischen Kirche aus **Oberschlesien.** Beitrag z. Geschichte des kirchl. Ämterrechts. Festgabe z. Silbernen Bischofsjubiläum des Titular-Bischofs Msgr Joseph Ferche. — Augsb: Oberschl. Heimat-Verl. 1965. 79 S.; DM 3,90.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Hamman, Adalbert: Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967.) 176 S. = Herder-Bücherei CCLXVIII; DM 2,80.

Tetz, Martin: Altchristliche Literaturgeschichte — Patrologie. — ThRu XXXII, 1967, 1—42.

Barr, R., SJ: Main currents in early christian thought. — Glen Rock, NJ: Paulist Pr. 1966. VI, 122 p.; $ 1,45.

Schoeps, Hans Joachim: Das Judenchristentum in den Parteienkämpfen der alten Kirche . — Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg 23—25 avril 1964, P 1965, 53—74.

Klein, Günter: Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik. — ZThK LXIV, 1967, 40—82.

Aland, Kurt: Kirche und Staat in der alten Christenheit. — Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst zum 60. Geburtstag, B 1967, 19—49.

Bammel, E.: Die Täufertraditionen bei **Justin**. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 53—61; p. 62—69: Hamman, A., OFM: „Sitz im Leben" des actes apocryphes du Nouveau Testament; p. 70—75: Hunt, B.P.W.S.: The dialogue between Timothy and Aquila. A late survival of an early form of christian apologetic; p. 76—81: King, N. Q.: S. **Joannis Damasceni** De haeresibus cap. CI and Islam; p. 82—85: Leroux, J.-M.: **Acace,** évêque de Césarée de Palestine ⟨341—365⟩; p. 86—107: Riggi, C.: La figura di Epifanio nel IV secolo; p. 108—117: Sheldon-Williams, I. P.: The ps.-Dionysius and the Holy Hierotheus; p. 118—129: Lof, L. J. van der: Der numidische **Manichäismus** im vierten Jahrhundert; p. 130—134: Vokes, F. E.: **Zeno** of **Verona,** Apuleius and Africa; p. 135—145: Witt, R. E.: The importance of Isis for the Fathers.

Evreux, Pierre, SJ: Théologie de l'accoutumance chez saint **Irénée**. — RechScRel LV, 1967, 5—54.

Wilken, Robert L.: The Homeric cento in Irenaeus „Adversus Haereses" I, 9, 4. — VigChr XXI, 1967, 25—33.

Kannengießer, Charles, SJ: L'infinité divine chez Grégoire de Nysse. — RechScRel LV, 1967, 55—65.

Forbes, Clarence A.: Critical notes to **Firmicus Maternus,** De errore. — VigChr XXI, 1967, 34—38.

Kannengießer, C., SJ: Les différentes recensions du traité De incarnatione verbi de **S. Athanase**. — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 221—229; ib. p. 230—232: Leroy, F. J., SJ: Le **pseudo-Grégoire le Thaumaturge** ⟨in Annuntiationem⟩, Jérusalem et Proclus de Constantinople ⟨hom 6⟩.

Merkelbach, Reinhold: Konjekturen und Erläuterungen zum Psalmenkommentar des **Didymos**. — VigChr XX, 1966, 214—226.

Thompson, E. A.: The **Visigoths** in the time of Ulfila. — Oxf: Clarendon 1966. XXIII, 174 p.; $ 4,50.

Fontaine, Jacques: Alle fonti della agiografia europea: Storia e leggenda nella Vita di San **Martino** di **Tours**. — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 187—206.

Manning, Eugène: La législation monastique de S. **Augustin** et la Regula Monasteriorum. — Aug XVI, 1966, 317—329.

Féliers, Jeanne-Huberte: L'utilisation de la Bible dans l'oeuvre d'**Evodius**. — RevEtAug XII, 1966, 41—64.

Chrysos, Evangelos: Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils ⟨533⟩. — Bo: Habelt 1966. 220 S. mit 7 Ktn. = Antiquitas I, 14; Lw DM 38,— [Diss., Bonn].

Böhne, Winfried: Beginn und Dauer der römischen Fastenzeit im sechsten Jahrhundert. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 224—237.

Simonetti, Manlio: Osservazioni sull „Altercatio Heracliani cum Germinio". — VigChr XXI, 1967, 39—58.

Lantschoot, Arnold van: Deux paraboles syriaques ⟨Roman de Barlaam et Josaphat⟩. — Muséon LXXIX, 1966, 133—154.

Haffner, Franz: **Symphosius Amalarius** von **Metz**, Erzbischof von Trier ⟨um **810**⟩. Unveröffentlichte Texte zur Geschichte der Sakramentenspendung. — Festschrift für Alois Thomas ..., Trier 1967, 135—140.

Jenkins, Romilly J. H.: The chronological accuracy of the **„Logothete"** for the years a. d. 807—913. — Dumbarton Oaks papers XIX, 1965, 89—112.

Löwe, H.: Entstehungszeit und Quellenwert der **Vita Lebuini**. — DtArch XXI, 1965, 345—370.

Jenkins, R. J. H.: A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii. — Dumbarton Oaks papers XIX, 1965, 241—247.

Mills, L. R.: Une vie inédite de S. **Sébastien**. — Bibliothèque d'humanisme et Renaissance XXVIII, 1966, 410—418.

4. Mittelalter und Neuzeit

Illert, Friedrich M.: Die Erzbischöfe von **Trier** und das Bistum **Worms**. — Festschrift für Alois Thomas ..., Trier 1967, 189—198.

Das Stift St. **Georg** zu **Köln.** ⟨Urkunden und Akten 1059—1802⟩. Bearb. von Anna-Dorothee von den Brincken. — Köln: Neubner 1966. XXII, 501 S. = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln LI; DM 45,—.

Fürst, C. G.: Kennen wir die Wähler Gelasius' II? Zur Glaubwürdigkeit des Kardinalverzeichnisses in Pandulfs Vita Gelasii. — Festschrift Karl Pivec, Innsbr 1966, 69—80.

Natale, Herbert: Die St. **Leonhardskirche** im Spiegel der Frankfurter Stadt- und Kirchengeschichte. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 9—26.

Gottschalk, Joseph: **Hedwigs**verehrung durch 700 Jahre außerhalb Schlesiens. — ArchSchlesKG XXIV, 1966, 100—126.

Görres, Ida Friederike: Hedwig von Schlesien und Polen. Aus Anlaß der 700 Jahrfeier ihrer Heiligsprechung. — ErbAuftr XLIII, 1967, 98—120.

Engels, Odilo: Der Reichsgedanke auf dem Konstanzer Konzil. — HistJG LXXXVI, 1966, 80—106.

5. Mittelalter

Kaminsky, Hans Heinrich: Zur Gründung von **Fruttuaria** durch den Abt Wilhelm von Dijon. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 238—267.

Prenowski, Ulderico: Pietro **Bohier** vescovo, riformatore, all'inizio dell scisma d'Occidente. — Sales XXVIII, 1966, 495—518.
Meinhold, Peter: **Ansver** und die Anfänge des Christentums in unserer Heimat. — SchrVSchlHolstKG II. Reihe XXII, 1966, 16—32.
Rivera Recio, Juan-Francisco: La Iglesia de **Toledo** en el siglo XII ⟨1086—1200⟩. Vol. I. — R: Iglesia Nacional Española 1966. 394 p. = Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías X; pes 150.
Schaller, H. M.: Studien zur Briefsammlung des Kardinals **Thomas** von **Capua**. — DtArch XXI, 1965, 371—518.
Reinerth, Karl: Ein bisher unbeachtet gebliebenes Verzeichnis der Klöster des **Prämonstratenser**ordens in **Ungarn** und **Siebenbürgen** in der Zeit vor dem Mongolensturm. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 268—287.
Walter, Ewald: Äbtissin **Gertrud**, die Tochter der hl. Hedwig, und ein Generalkapitelsstatut des Zisterzienserordens vom Jahre 1252. — ArchSchlesKG XXIV, 1966, 56—99.
Glorieux, P.: **François Caracciolo** chancelier de l'Université de Paris. — RechThAncMéd XXXIII, 1966, 115—136.
Hackett, Benedict, OSA: Simone Fidati da Cascia and the doctrine of St. Catherine of Siena. — Aug XVI, 1966, 386—414.
Schmitt, Clément, OFM: Documents sur la province **franciscaine** de Strasbourg aux XIV—XV^e siècles d'après un Formulaire de Lucerne. — ArchFrancHist LIX, 1966, 209—300.
Saggi, Ludovico, OCarm: Bartolomeo **Peyroni** OCarm, vescovo di Elne e la sua testimonianza circa il conclave del **1378**. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 59—77.
Nicolini, Ugolino: Le tavole dei capitoli provinciali dell'Umbria del 1408 e del 1431. — ArchFrancHist LIX, 1966, 301—322.
Maier, Anneliese: Ein Leihregister aus der Bibliothek des letzten Avignoner Papstes Benedikt XIII. ⟨Petrus de Luna⟩. — RStChIt XX, 1966, 309—327.
Dorrer, Erika S(ylvia): Angelus **Rumpler**, Abt von **Formbach** ⟨1501—1513⟩ als Geschichtsschreiber. Ein Beitrag zur klösterlichen Geschichtsschreibung in Bayern am Ausgang des Mittelalters. — Kallmünz/Opf.: Lassleben 1965. VII, 119 S. = Münchener Universitätsschriften. [Reihe der] Philosophischen Fakultät. Münchener historische Studien Abt. Bayer. Geschichte I; DM 12,80,— [Diss. München].

6. Gesamte Neuzeit

Grisar, Josef, SJ: Maria **Wards** Institut vor Römischen Kongregationen. ⟨1616—1630⟩. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1966. XXXII, 813 S. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXVII; lire 8000.
Krausen, Edgar: Die Zusammensetzung der bayerischen **Prämonstratenser**konvente 1690 bis 1803. — HistJG LXXXVI, 1966, 157—166.
Cristofari Mancia, Maria: Documenti gesuitici reperiti nell'Archivio di Stato di Roma. **1561—70, 1591**. — ArchHSJ XXXV, 1966, 79—131.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Vossberg, Herbert: Im heiligen Rom. **Luthers** Reiseeindrücke 1510—1511. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 159 S. mit Abb.
Bluhm, Heinz: Martin Luther: Creative translator. — St. Louis: Concordia Publ. House 1965. XV, 236 p.; $ 8,—.
Müller, Gerhard: Pietro Paolo **Vergerio** im päpstlichen Diensten 1523—1536. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd XV, 1966, 341—348.
Schelp, Robert: Die Reformationsprozesse der Stadt **Straßburg** am Reichskammergericht zur Zeit des Schmalkaldischen Bundes ⟨1524/1531—1541/1555⟩. Erw. Ausg. Mit e. Geleitw. von Philippe Dollinger. — Kaiserslautern: Schmidt in Komm. 1965. 287 S.; DM 42,—. [Diss., Tübingen überarb.]
Bensing, Manfred: Thomas **Müntzer** und der Thüringer Aufstand **1525**. Mit 6 Ktn. — B: Deutscher Verl. d. Wissenschaften VEB 1966. 284 S. = Leipziger Übersetzungen u. Abhandlungen zum Mittelalter B, 3.
Hausammann, Susi: Die Marburger Artikel — eine echte Konkordie? — ZKG LXXVII = F. 4, Bd XV, 1966, 288—321.
Secret, F.: **Egidio** da **Viterbo** et quelques-uns de ses contemporains. — Aug XVI, 1966, 371—385.
Delius, Walter: Die Kirchenpolitik des Kurfürsten **Joachim II.** von Brandenburg in den Jahren **1535—1541**. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XL, 1965, 86—123.
Hillerbrand, Hans J.: Andreas **Bodenstein** of **Carlstadt**, prodigial reformer. — ChH XXXV, 1966, 379—398.
Stupperich, Robert: **Urbanus Rhegius** und die vier Brennpunkte der Reformation in **Westfalen**. — Westf XLV, 1967, 22—34.
Neuser, Wilhelm H.: Kirche und Staat in der Reformationszeit. — Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst zum 60. Geburtstag, B 1967, 50—78.
Oxley, J. E.: The reformation in **Essex** to the death of Mary. — Manch: Univ. Pr. 1965. XII, 320 p.; sh 45.
Scheible, Heinz: Die Entstehung der **Magdeburger Zenturien**. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode. — Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1966). 78 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXIII; DM 13,50.
Corbach, Gottfried: Die kirchlichen Verhältnisse im **Oberbergischen** in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — MevKGRh XVI, 1967, 1—93.
Miscelánea conmemorativa del concilio de **Trento** ⟨1563—1963⟩. Estudios y documentos. — Madr-Barc: Consejo superior de Investigaciones cientificas Instituto Enrique Flórez (1965). 501 p.; pes 300.
Aldrovandi, Marco M., OSM: Fra Agostino **Bonucci**, Priore Generale OSM e Padre al Concilio di Trento. — R: Ed. Studi Storici OSM 1966. 135 p. = Institutum historicum Fratrum Servorum S. Mariae. Scrinium historiale V; lire 1000; [s. a.:] ~ Studi storici dell' Ordine dei Servi di Maria XIII, 1963, 69—154.
Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: Ein **Unionsversuch** des 16. Jahrhunderts. Die ostfriesischen Konkordate von **1599**. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd XV, 1966, 322—340.
Stiller, Erhard: Die Unabhängigkeit des Klosters **Loccum** von Staat und Kirche nach der Reformation. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 112 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XV.
Schrijnemakers, H. M. G.: Domenico Passionei en de kwestie damen. — ArchGKKNederl IX, 1967, 67—102.

8. Neuere Zeit

Maissen, Felici: Die **Drei Bünde** in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in politischer, kirchengeschichtl. u. volkskundlicher Schau. I: Die Zeit der Unruhen von der Religionspazifikation **1647** bis **1657**. — Aarau: Sauerländer 1966. 430 S.; sfr 45,—.
Bennett, G. V.: King **William III** and the episcopate. — Essays in modern English church history. In memory of Norman Sykes, Lo (1966), 104—131.
Lampart, Albert: Ein Martyrer der Union mit Rom: **Joseph I., 1681—1696**, Patriarch der Chaldäer. — (Eins:) Benziger 1966. 396 S., 2 Taf.
Schneider, Bruno, SOCist: Das Kapitel des Generalvikariates der **österreichischen Zisterzienser** im Jahre **1766**. — AnalSOCist XXII, 1966, 84—95.
Moulton, Phillips: John **Woolman**'s approach to social action — as exemplified in relation to slavery. — ChH XXXV, 1966, 399—410.
Melchor a Pobladura, OFMCap: De electione **Pauli** a **Colindras** in ministrum generalem deque eiusdem relationibus cum regibus et principibus sui aevi. — CollFranc XXXVI, 1966, 307—337.
Hegel, Eduard: Dompropst Karl Josef **Holzer** von Trier ⟨1800—1885⟩. Beiträge zu seiner Charakteristik. — Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 151—162.
Stamer, Ludwig: Die Bestandsaufnahme im ehemals Speyerischen Anteil des neuen Bistums Straßburg vom Jahre 1804. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 239—294.
Raab, Heribert: Karl Theodor von **Dalberg**. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803—1815. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 27—39.
Zacek, Judith Cohen: The Russian Bible Society and the Russian Orthodox Church. — ChH XXXV, 1966, 411—437.
McGloin, John B., SJ: **California's** first archbishop: The life of Joseph Sadoc **Alemany**, OP, 1814—1888. — NY: Herder and Herder 1966. 412 p.
Gorricho, Julio: Epistolario de **Pío IX** con **Isabel II** de España. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 281—348.
Witeschek, Helmut: Die Bedeutung der theologischen **Fakultät** der Universität **München** für die kirchliche Erneuerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. — HistJG LXXXVI, 1966, 107—137.
Lencyk, W.: The Eastern catholic church and Czar Nicholas I. — R: 1966. XIII, 148 p. = Centro di studi universitari ucraini a Roma. Editiones cath. Univ. Ucrainorum S. Clementis papae II.
Beauduin, Edouard: Le Cardinal **Mercier**. — Tourn: Casterman 1966. 148 p.; bfr 84,—.
Lenhart, Ludwig: Dr. Ludwig Maria **Hugo** ⟨1871—1935⟩. Ein theologisch-religiös markanter, den Nationalsozialismus frühzeitig durchschauender Rheinpfälzer auf dem Mainzer Bischofsstuhl ⟨1921—1935⟩. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 119—199.
Ragaz, Leonhard: Leonhard **Ragaz** in seinen Briefen. Hrsg. v. Christine Ragaz [u. a.] Unter Mitw. v. Hans Ulrich Jäger. Bd I: 1887—1914. — Zü: EVZ-Verl. (1966). XLIV, 346 S.; sfr 29,50.

9. Neueste Zeit

Buchheim, Karl: Heinrich **Brüning** und das Ende der Weimarer Republik. — Hchl LVIII, 1966, 501—512.
Falconi, Carlo: Das Schweigen des Papstes (Il silenzio di Pio XII, dt.) Eine Dokumentation. — (Mchn:) Kindler (1966). 524 S.; DM 24,80.
Geheime Reichssache. Papst Pius XII hat nicht geschwiegen. Berichte, Dokumente, Akten, zusammengestellt aufgrund kirchl. u. staatl. Archivmaterials von Jenö Levai. (Übers. aus d. ungar. Ms. von Andor Matolcsy.) Mit e. Vor- u. Nachwort v. Robert M. W. Kempner. Mit 24 Bildtaf. u. Faks. — Köln-Müngersdorf: Verl. Wort u. Werk (1966). 144 S.; DM 17,80.
Volk, Ludwig, SJ: Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft. — StdZ, Bd. CLXXVIII = Jg. XCI, 1966, 241—267.
Kemper, Benedicta Maria: Priester vor Hitlers Tribunalen. — Mchn: Rütten u. Loening (1966). 496 S.; DM 26,—.
Caprile, Giovanni, SJ: **Pio XII** e un nuovo progetto di concilio ecumenico. — CivCatt CXVII, III, 1966, 209—227.
Franck, Frederick: Ein Outsider im Vatikan (Outsider in the Vatican, dt.). Aus d. Amerikan. von Margot C. Munzer. Vorw. von Mario von Galli. Mit 82 Zeichn. d. Autors. — Stu: Goverts (1966). 268 S.
Hales, E[dward] E[lton] Y[oung]: Die große Wende. **Johannes XXIII.** und seine Revolution (Pope John and his revolution, dt.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1966). 291 S.; DM 15,80.
Zimmermann, Josef: Erlebtes Konzil. Briefe vom 2. Vatikan. Konzil 1962—1965. — Augsb: Verl. Winfried-Werk (1966). 240 S. mit Abb.
Maron, Gottfried: Das Konzil und die konfessionelle Situation. Streiflichter und Erwägungen zur 4. Sitzungsperiode. — Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. Jahrbuch des evangelischen Bundes IX, 1966, 51—68.
Vischer, Lukas: Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil. ⟨4 Vorträge.⟩ — Zü: EVZ-Verl. (1966). 79 S. = Polis XXVI; sfr 5,80.
Schillebeeckx, E[dward C.F.A.]: Besinnung auf das Zweite Vatikanum (Vierde sessie en einde van het concilie, dt.) 4. Session, Bilanz u. Übersicht. (Aus d. Niederländ. übers. von Nikolaus [Nicolaas] Greitemann.) — Wien, Frb/Br, Bas: Herder (1966). 83 S.; DM 6,50.
Stephanou, E.: Reacties in Griekenland en Constantinopel bij de opheffing van de banvloek. — Het christelijk Oosten XIX, 1966—1967, 3—17.
Kunst, Hermann: Der Katholizismus nach dem Konzil. Evang. Sicht. Vortrag. — Stu: Evangelisches Verlagswerk (1966). 24 S.; DM 2,—.

Mac Eoin, Gary: Was geschah in Rom? (What happened at Rome?, dt.) Das Konzil und seine Bedeutung für die Welt von morgen. — Pad: Schöningh 1967. 205 S.; DM 9,80.

Hirschauer, Gerd: Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil. — Mchn: Szczesney-Verl. (1966). 299 S.

Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung. Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe. — Buxheim: Martin-Verl. [1966]. 30 S. mit Abb., 1 Titelbild; DM 1,95.

Der 81. Deutsche Katholikentag in **Bamberg**. — HK XX, 1966, 345—379.

VI. Christliche Philosophie

De Deo in philosphia s. Thomae et in hodierna philosophia. ⟨Acta VI congressus thomistici internationalis.⟩ Vol. II. — R: Officium Libri Catholici 1966. 367 p. = Doctor Communis XIX ⟨I—III⟩ — XX ⟨I—II⟩. 1966—1967; [cfr.:] Locatelli, Aldo-Ubaldo Pellegrino: Dio e filosofia contemporanea al IV congresso tomistico internazionale. — ScuCatt XCIV, 1966, 51—72.

⟨Ibn Rušd.⟩ **Averroes**: In Aristotelis librum II [alpha] metaphysicorum commentarius. Die latein. Ubers. des Mittelalters auf handschriftl. Grundlage mit Einl. u. problemgeschichtl. Studie. Hrsg. v. Gion Darms. — Frb/S: Paulus Verl. 1966. XVI, 106 S. = Thomistische Studien XI.

Dunphy, W. B.: St. **Albert** and the five causes. — AHDLMA, A. XLI = T. XXXIII, 1966, P 1967, 7—21.

Lotz, Ioannes Bapt., SJ: De secunda via S. **Thomae Aquinitatis**. — Doctor Communis XIX—XX, 1966/67 = De deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia II, 1966, 19—32; ib. p. 61—65: Bogliolo, Aloisius, SDB: De praesuppositis viarum s. Thomae ad existentiam dei probandam; ib. p. 117—125: Composta, Dario, SDB: De fontibus Aristotelaeis tertiae viae s. Thomae; p. 138—144: Decarie, Viannet: Les rédactions successives de la Secunda via de „Contra Gentiles" I, 13; p. 248—253: Miyakawa, Toshiyuki: Significato e valore della IV via della Somma teologica; p. 254—259: Muñoz, Jesus, SJ: Una nueva „Via" de santo Tomás; p. 281—287: Pola, Manuel Gonzales, OP: El punto de partida de la „Tercera via" de santo Tomás; p. 288—293: Renzo, Stanislao, OP: Una fonte della III via: Avicenna; p. 345—350: Vanni Rovighi, Sofia: La „Prima via" tomistica per dimostrare l'esistenza di Dio.

Milano, Andrea: L'instinto nella visione del mondo di san Tommaso d'Aquino. — R [e. a.:] Desclée (1966). VIII, 241 p. = Collectio philosophica Lateranensis IX; lire 2800.

Prentice, Robert, OFM: The one and unique nature possessing the four primacies of efficiency, eminence, finality and exemplarity, according to the Reportata Parisiensia of **Duns Scotus**. — Anton XLI, 1966, 278—298.

Poppi, Antonino: Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzione. — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 601—790.

Manno, Ambrogio Giacomo: Introduzione al concetto Scotistico di essere. — GiornMet XXI, 1966, 822—848.

Gnemmi, A.: Fondamento metafisico e mediazione trascendentale nelle „Disputationes metaphysicae" di F. **Suarez**. — RFilNeoscol LVIII, 1966, 1—24; 175—188.

Perspektiven **Teilhard** de **Chardins**. Acht Beiträge von Ernst Benz [u. a.] Hrsg. v. Helmut de Terra. — Mchn: Beck (1966). 216 S. = Beck'sche Schwarze Reihe XLIII; DM 9,80; [enth.:] S. 13—52: Benz, Ernst: Zum theologischen Verständnis der Evolutionslehre; S. 53—65: Barthélemy-Madaule, Madeleine: In welchem Sinne kann man von einer Teilhardschen Philosophie sprechen?; S. 66—79: Elliott, F. G.: Pierre Teilhard de Chardins Welt-Anschauung; S. 80—123: Benz, Ernst: Teilhard de Chardin und Sri Aurobindo; S. 124—153: Anagarika Govinda, Lama: Die Weltanschauung Teilhard de Chardins im Spiegel östlichen Denkens; S. 154—175: Paepcke, Fritz: Zur Sprache und Begriffswelt von Pierre Teilhard de Chardin. Ein terminologisches Experiment auf dem Wege zu einer neuen Sprache vom Menschen; S. 176—180: Knoll, Max: Bemerkungen zu Pierre Teilhard de Chardins Schrift „La mystique de la science"; S. 181—198: Remane, Adolf: Entwicklungslinien in der lebenden Natur.

Martin, Bernhard: Paul **Tillich**'s doctrine of Man. — Digswell Place: Nisbet (1966). 221 p.; sh 17/6.

McNeill, John J.: The Blondelian synthesis. A study of the influence of German philosophical sources on the formation of **Blondel**'s method and thought. — Leid: Brill 1966. XVIII, 324 p. = Studies in the history of Christian thought I; hfl 32,—.

Sonsbeeck, Dawiet van: Het zijn als mysterie in de ervaring en het denken van Gabriel **Marcel**. — Antw: De Nederl. Boekhandel 1966. 282 blz. = Filosofie en kultuur IV; bfr 300,—.

Simon, Gabriel, SSCC: Die Achse der Weltgeschichte nach Karl **Jaspers**. — R: Libr. Ed. dell' Università Gregoriana 1965. XVIII, 214 S. = AnalGreg CXLVII = Series facult. phil.: sectio B, n. XIII; lire 3000.

Simons, Eberhard: Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" von Karl **Rahner**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1966). 179 S.; DM 19,80.

Vidal, Guy, OFM: Les chances d'une phénoménologie de la religion. — Anton XLI, 1966, 86—122. 299—365.

Casper, Bernhard - Klaus Hemmerle - Peter Hünermann: Besinnung auf das **Heilige**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 152 S.; DM 17,50; [enth.:] S. 9—79: Hemmerle, Klaus: Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen; S. 81—123: Casper, Bernhard: Seit ein Gespräch wir sind; S. 124—152: Hünermann, Peter: Die Geschichte und das Heilige.

Corvez, M., OP: L'existence de **Dieu** aujourd'hui. — NRTh, A. XCIX = T. XXXIX, 1967, 376—400.

Möller, Joseph: Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen **Anthropologie**. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 94 S. = Probleme der praktischen Theologie I; DM 8,40.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

La Costituzione dogmatica sulla divina **rivelazione**. Cronistoria, testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — To-Leumann: Elle Di Ci (1966). 350 p. = Coll. Magistero Conciliare.

Colombo, Giuseppe: Intelligenza umana e grazia nella conoscenza del soprannaturale come realtà storica. — Sales XXVII, 1965, 326—351.

Baum, Gregory: Das **Lehramt** in einer sich wandelnden Welt. — Concilium III, 1967, 31—39.

Cerfaux, Lucien: **Traditie** en **Schrift**. — CollBrugGand XII, 1966, 338—352.

Holstein, Henri: Die Überlieferung in der Kirche (La tradition dans l'Église, dt.) — Köln: Bachem (1967). 228 S.; DM 24,—.

Javier de Abàrzuza, OFMCap: Teología del **dogma** católico. Prologo del Fernando Caballer, OFMCap. — Madr: Studium (1966). LXXI, 1561 p.; pes 675.

Schillebeeckx, E., OP: Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 274—288; p. 288: Summary: Personal revelation of the Father.

McIntyre, John: The shape of **Christology**. The Amie Kinkead Warfield lectures of 1965 delivered in Princeton theological seminary. — Lo: SCM Pr. (1966). 180 p.; sh 30/—.

Bailleux, Émile: L'impeccable liberté du Christ. — RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 5—28.

Riedlinger, Helmut: Die kosmische Königsherrschaft Christi. — Concilium II, 1966, 53—62.

La costituzione dogmatica sulla **chiesa**. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Commento. — To-Leumann: Elle Di Ci 1966. 1085 p.

Ortuño, R., OP: Esquema razonado de un tratado sobre la Iglesía. — Ang XLIII, 1966, 445—511.

Küng, Hans: Die Kirche. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 605 S. = Ökumenische Forschungen I, 1; DM 42,—.

Congar, Yves M.-J.: Traditio thomistica in materia ecclesiologica. — Ang XLIII, 1966, 405—428.

Thils, Gustave: **Papauté** et **épiscopat**. Harmonie et complémentarité. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 41—63.

Ramirez, J(acobus) M., OP: De episcopatu ut sacramento deque episcoporum collegio. — Salmanticae: San Esteban 1966. 348 p. = Biblioteca de teologos españoles XXIII; pes 250.

Karrer, Otto: Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 64—83.

Congar, Yves M.-J.: Composantes et idée de la succession apostolique. — Oecumenica 1966, 61—78.

Mertens, Herman: **Sacramenten** als tekens van gelovig bestaan. — CollMechl LI, 1966, 3—30; p. 31—33: Résumé: Les sacrements signes de foi.

Breuning, Wilhelm: Der Ort der **Firmung** bei der Erwachsenentaufe. — Concilium III, 1967, 125—130.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Bakhuizen van den Brink, J. N.: Tradition and authority in the early church. — Studia patristica. Vol. VII, 1 = TU XCII, B 1966, 3—22.

Pernveden, Lage: The concept of the Church in the shepherd of **Hermas**. — Lund: Gleerup 1966. 340 p. = Studia theologica Lundensia XXVII; scr 40,—.

Bertrand, Guy-M., CSC: Saint **Joseph** dans les écrits des Pères de saint Justin à saint Pierre Chrysologue. Analyse des textes et synthèse doctrinale. — P, Montr: Fides 1966. 201 p.; F 18,—.

Cignelli, Lino: **Maria** Nuova Eva nella patristica greca ⟨sec. **II—V**⟩. — Assisi: Studio teologico „Porziuncola" 1966. XX, 265 p. = Collectio Assisiensis VIII; lire 2800.

Bartsch, Ludwig: Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei **Hippolyt** von **Rom**. Eine material-kerygmatische Untersuchung. — Tr: Paulinus-Verl. 1966. XV, 154 S. = Trierer theologische Studien XVII.

Garijo, Michael Maria: Pneumatología **origeniana** ⟨años 220—238⟩. — Victoriae 1965. 55 p. = Pont. Institutum Orientalium Studiorum. Excerpta e dissertatione ad lauream; ∼ Aspectos de la pneumatología origeniana. — Scriptorium Victoriense XIII, 1966, 65—86. 121—171.

Campeau, Lucien, SJ: Le texte de la Primauté dans le „De Catholicae Ecclesiae unitate" de s. **Cyprien**. — ScEccl XIX, 1967, 81—110. 255—275.

Gessel, Wilhelm: Eucharistische Gemeinschaft bei **Augustinus**. — Wü: Augustinus-Verl. 1966. 248 S. = Cassiciacum XXI; DM 38,80.

Du Roy, Olivier: L'intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. — P: Études Augustiniennes 1966. 543 p.; F 58,—.

Pancheri, Francesco Saverio: Il primato universale di Cristo. L'evoluzione storica della dottrina e l'apporto di alcuni teologi Scotisti che insegnarono a **Padova**. — Problemi e figure della Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 183—413.

Trapé, Girolamo, OSA: Il mistero eucaristico in **Egidio Romano** alla luce dell' Enciclica „Mysterium fidei". — Div X, 1966, 440—466.

Walz, Angelus: Von **Cajetans** Gedanken über Kirche und Papst. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 336—360.

Rost, Gerhard: Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin **Luthers**. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 237 S.; DM-Ost 14,50.

Sagüés, José, SJ: Escoto y la eficacia del Concurso Divino ante F. **Suárez**. — EstEcl XLI, 1966, 483—514.

Grossi, Vittorino, OSA: Due interpreti di s. Agostino nelle questioni del soprannaturale, Michele **Baio** - Roberto **Bellarmino**. — Augustinianum VI, 1966, 201—226.

Laplanche, François: Orthodoxie et prédication. L'oeuvre d'**Amyraut** et la querelle de la grâce universelle. — P: Pr. Univ de France 1965. 358 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LIX; F 25,—.

Amberg, Ernst-Heinz: Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evang. Theologie der Gegenwart. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 141 S.; DM 19,80 [Habil.-Schr., Leipzig. Uberarb.]

Løgstrup, K. E.: The doctrines of God and man in the theology of Rudolf **Bultmann**. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 83—103.

Ménard, Étienne, OP: L'ecclésiologie hier et aujourd'hui. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1966. 138 p. = Essais pour notre temps. Séction de théol. I; bfr 135,—.

Bertetto, Domenico: Il magistero mariano di **s.s. Paolo VI** nei primi tre anni di Pontificato. — Sales XXVIII, 1966, 435—493.

Vajta, Vilmos: Eucharistic faith and practice in the encyclical Mysterium fidei. — Oecumenica 1966, 179—224.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Timiadis, Emilianos: Lebendige **Orthodoxie**. Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der christlichen Kirchen. — Nbg u. Eichst: Sailer Verl. (1966). 368 S.; DM 18,50.

Rinvolucri, Mario: Anatomy of a church. Greek orthodoxy today. With a foreword by Peter Hammond. — Lo: Burns & Oates (1966). 192 p.; sh 15/—.

Küppers, Werner: Die **russische** orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens. — Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 234—255.

Küry, Urs: Die **altkatholische** Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. — Stu: Evang. Verl.-Werk (1966). 497 S. = Die Kirchen der Welt III; DM 39,—.

Allchin, A. M(acdonald): The place of **Anglicanism**. — Oecumenica 1966, 81—95.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Amt und Tradition der Kirche. Ihre gegenseitige Beziehung als Problem des kath.-evang. Dialogs. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 179—199.

Beeck, Franz Jozef van, SJ: Towards an ecumenical understandig of the sacraments. — Journal of ecumenical studies III, 1, 1966, 57—112.

Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der **ökumenischen Bewegung** von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgew. Texte. Hrsg. u. eingel. von Johannes Beumer, SJ. — Bremen: Schünemann (1966). XXX, 372 S. = Sammlung Dietrich CCCXIV; DM 19,80.

Weber, Hans-Ruedi: Asia and the ecumenical movement 1895—1961. — Lo: SCM Pr. (1966). 319 p.; sh 50/—.

Swidler, Leonard J.: The ecumenical vanguard: The history of the Una Sancta movement. Foreword by Hans Küng. — Pittsb: Duquesne Univ. Pr.; Louv: Nauwelaerts (1966). XV, 287 p.; $ 7,75.

Lehmann, Michael: **Österreichs** Beitrag zur Ökumene. — Kirche in Österreich 1918—1965, Bd I, Wien, Mchn (1966), 162—171; ebd. S. 172—180: Oesterreicher, John M.: Kirche und Judentum.

Marron, Vincent, OSB: Katholizität als Methode und ökumenische Theologie. — FrbZPhTh XII, 1965, 223—239.

Fries, Heinrich: Wir und die Anderen. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung. — Stu: Schwabenverl. (1966). 357 S.; DM 29,50.

Bea, Augustin - Wilhelm A. Visser 't Hooft: Friede zwischen Christen. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1966.) 172 S. = Herder-Bücherei CLXIX; DM 2,80.

Scheele, Paul-Werner: Die Einheit in Christus gemäß der 3. Weltkirchenkonferenz und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 639—663.

Leeming, Bernard, SJ: The Vatican Council and christian unity. A commentary on the Decree of ecumenism of the Second Vatican Council, together with a translation of the text. — Lo: Darton, Longman & Todd (1966). XIV, 333 p.

Schmidt-Clausen, Kurt: Das Problem der Kirchenunion. Eine Skizze. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 324—342.

Tavard, George H.: Tentative approaches to a mystique of unity. — Journal of ecumenical studies III, 1966, 503—518.

Eichele, Erich: Gedanken zur Weltgebetswoche für die Einheit der Christen. — UnSa XXII, 1967, 15—24; S. 25—37: Bobrinskoy, Boris: Die theologischen Grundlagen des gemeinsamen Gebetes für die Einheit; S. 38—47: Congar, Yves, OP: Theologie des Gebetes für die Einheit.

Filthaut, Theodor: Verkündigung über die Einigung der Christen. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 189—213.

VIII. Moraltheologie

Prunet, Olivier: La morale de **Clément d'Alexandrie** et le Nouveau Testament. — P: Pr. Univ. de France 1966. 257 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXI; F 26,—.

Doherty, Dennis, OSB: The sexual doctrine of Cardinal **Cajetan**. — Rgb: Pustet 1966. XVII, 372 p. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XII; DM 36,—.

Schellong, Dietrich: Barmen II und die Grundlegung der Ethik. — ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 491—521.

Christian ethics and contemporary philosophy. Edited by Ian T. Ramsey. — Lo: SCM Pr. (1966). 399 p.; sh 50/—.

Pesce, Giacomo: Letture su questioni sociali e morali. — Padova: Gregoriana (1966). 876 p.; lire 6000.

Tillich, Paul: Gesammelte Werke. Bd. III: Schriften zur Ethik und zum Menschenbild. — Stu: Evang. Verlagswerk (1966). 239 S.; DM 23,80.

Marck, W(ilhelm) H. M. van der: Grundzüge einer christlichen Ethik (Het Christusgeheim in de menselijke samenleving, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1967). 168 S. = Patmos Paperback; DM 14,80.

McInerny, Ralph M.: Ethics and verification. — Wisdom in depth. Essays in honor of Henri Renard, SJ, Milw (1966), 157—173.

Dumon, W.: Vragen rond de betekenis van de H. Schrift voor de moraal. —CollBrugGand XII, 1966, 189—205.

Pfliegler, Michael: Das **Gewissen** in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik und der Dichtung. — Dienst an der Lehre... (Franz Kardinal König zum 60. Geburtstag) = Wiener Beiträge zur Theologie X, Wien (1965), 37—47.

Dumon, W.: Zekerheid omtrent **doodzonde**. — CollBrugGand XII, 1966, 50—65.

Heinen, Wilhelm: Aufbruch des Unbewußten. Fragen nach dem „Wie" im religiös-sittlichen Leben. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 347—371.

Delhaye, Ph(ilippe) et J.-L. Lecat: Dimanche et Sabbat. — MélScRel XXIII, 1966, 3—14. 73—93.

Gutierrez-Serrano, F., CMF: El pecado de la sensualidad. — R: Ed. Claretianum 1966. 116 p.; lire 850; [s. a.] Claretianum VI, 1966, 221—323.

Der Mensch und seine **Geschlechtlichkeit**. — Wü: Echter-Verl. (1967). 193 S.; DM 10,80; [enth.:] S. 11—43: Auer, Alfons: Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit; S. 45—68: Teichtweier, Georg: Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben; S. 69—195: Strätling-Tölle, Helga/Barthold Strätling: Geschlechtliche Erziehung als Aufgabe der Familie. Versuch eines neuen Entwurfes.

Barrau, Andrè et Antoine Perrin: La vérité sur la contraception. — P: Flammarion (1966). 236 p.; F 10,—.

Heimler, Adolf: Reifung und Geschlecht. Fragen der geschlechtlichen Erziehung im Lichte personaler Psychotherapie. — Mchn: Don Bosco Verl. 1966. 88 S.; DM 7,80.

Begemann, Helmut: Die christliche Ethik angesichts der Wandlungen in der Ehe und im Sexualverhalten. — LuthRu XVI, 1966, 507—527.

Oyen, Hendrik van: Beendigung des Leidens als ethischer Grenzfall. — ZevEth X, 1966, 129—144.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Pesch, Rudolf: Die kirchlich-politische **Presse** der Katholiken in der **Rheinprovinz** vor **1848**. — Mz: Grünewald (1966). XXIX, 368 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B, 2; DM 62,—.

Grenner, Karl Heinz: Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. — Köln: Bachem (1967). 364 S.; DM 19,80.

Purdy, W. A.: The church on the move. The characters and policies of **Pius XII** and **John XXIII**. — Lo: Hollis & Carter (1966). 352 p.; sh 30/—.

Nell-Breuning, Oskar von, SJ, [u.] Hans Lutz: Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich. Hrsg. von Heinz Budde. — Rdklgh: Paulus-Verl. (1967). 77 S.; DM 5,80.

Cordes, Cord: Wie gewinnt die Kirche ein Urteil über gesellschaftliche Fragen? — ZevEth XI, 1967, 79—90.

Friedmann, Friedrich Georg: Gesellschaft ohne Humanität? — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1967. 80 S.; DM 6,80.

Bianchi, Herman: Ethik des **Strafens** [Ethiek van het Straffen, dt.]. — (Neuwied/B:) Luchterhand (1966). 108 S. = Strafrecht, Strafverfahren, Kriminologie XVIII; DM 11,80.

Listl, Joseph, SJ: Strafrecht und Moral. Umstrittene Fragen der Strafrechtsreform. — StdZ, Jg. XCII = Bd CLXXIX, 1967, 251—267.

Grundmann, Siegfried: Die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts in Kirchensteuersachen und das Staatskirchenrecht. — Juristenzeitung XXII, 1967, 193—198.

Matrimonio e **famiglia** nella comunitá cristiana. Atti della XV settimana nazionale di Catania di aggiornamento pastorale sulla famiglia a cura di Grazioso Ceriani. — (Mil:) Massimo-Didascaleion (1966). 381 p. = Coll. „Problemi del nostro tempo" XVI; lire 2000.

Gihoul, Luc-Henri: **Femme**, vocation de l'homme. Essai d'une théologie de la féminité. — (Brux:) Vromant (1966). 235 p.; F 19,—.

Osterloh, Gertrud: Der Beitrag der Frau zur Bewältigung der modernen Welt. — Stu: Calwer Verl. (1966). 46 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christlichen Lebens LXXVIII; DM 2,50.

Benthem, Walter van (,CSSR): Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik. Ein Beitrag zur personalen Deutung. — Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1966). 183 S.; DM 30,—.

Kehrer, Günther: Das religiöse Bewußtsein des **Industriearbeiters**. Eine empirische Studie. — Mchn: Piper (1967). 208 S. = Studien zur Soziologie VI; DM 18,—.

Fetscher, Iring: Karl **Marx** und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. — Mchn: Piper (1967). 349 S.; DM 14,80.

Reding, Marcel: Die Glaubensfreiheit im Marxismus. Zum Verhältnis von Marxismus und christlichem Glauben. — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1967). 140 S. = Geist und Gesellschaft; DM 11,50.

Antweiler, Anton: **Eigentum**. — Mstr: Aschendorff (1967). 52 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster XVIII; DM 9,—; ~ Das Eigentum. — Wissenschaft — Ethos — Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift z. 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 203—213.

Régamy, R. P., OP: Gewaltlosigkeit (Non-violence et conscience chrétienne, dt.) — Wien, Mchn: Herold (1966). 260 S.; DM 29,80.

Schwan, Alexander: Katholische Kirche und pluralistische **Politik**. Politische Implikationen des 2. Vatikan. Konzils. — Tü: Mohr 1966. 25 S. = Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart CCXXX; DM 2,40.

Hermans, Hubert: Die Zukunft der **katholischen Schule** in Deutschland. — StdZ, Jg XCII = Bd CLXXIX, 1967, 241—250; ebd. S. 178—193: Der Streit um die Konfessionsschule. Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik.

Ermecke, Gustav: **Presse**freiheit und Presseverantwortung. Pressefreiheit und Geheimniswahrung. — Pad: Schöningh 1965. 58 S.; DM 4,80.

Klausener, Erich: Die Wahrheit in der Presse. — ThpQu CXIV, 1966, 39—50.

Gabel, Emile: Vierte Gewalt? Die Rolle der Presse im künftigen Leben der Kirche. — WoWa XXI, 1966, 592—604.

Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon. Im Auftrag von Bernhard Hanssler und Hans Hermann Walz hrsg. v. Hans Besters u. Ernst E. Boesch. — Stu, B: Kreuz-Verl.; Mz: Grünewald-Verl. (1966). 14 Bl., 1770 Sp.; DM 68,—.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Hofmeister, Philipp, OSB: Bibellesen und Bibelverbot. — OeAKR XVII, 1966, 298—355.

Willoweit, Dietmar: Die Entstehung exemter Bistümer im deutschen Reichsverband unter rechtsvergleichender Berücksichtigung ausländischer Parallelen. — SavZ, kan. LXXXIII, 1966, 176—298.

Kurze, Dietrich: Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens. — Köln, Graz: Böhlau 1966. XII, 607 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht VI; DM 62,—. [Habil.-Schrift FU Berlin].

Walf, Knut: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongress ⟨1159—1815⟩. — Mchn: Hueber Verl. XXV, 290 S. = Münchener theologische Studien III, 24; DM 38,—.

Martínez Marcos, Esteban, CSSR: Las causas matrimoniales en las partidas de Alfonso el Sabio. — Salam: Consejo sup. de Investigaciones cient., Instituto „San Raimundo de Peñafort" 1966. XII, 199 p.

Acta **Gregorii** P. P. **XI** ⟨**1370—1378**⟩ e regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit notisque adornavit Aloysius L. Tautu. — (R:) Typis Pont. Univ. Gregorianae 1966. XLIII, 530 p. 4° = Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes III, 12; lire 9000.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De episcopis quoad universam ecclesiam ⟨secundum caput I decreti Concilii Vaticani II De pastorali episcoporum munere in Ecclesia⟩. — PerMorCanLit LV, 1966, 153—169.

Mörsdorf, Klaus: Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 568—584.

Ochoa, Xaverius: Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. I: Leges annis 1917—1941 editae. — R: Commentarius pro Religiosis 1966. CIV p,. 2103 col. 4° = Institutum iuridicum Claretianum; lire 18 000.

Ranaudo, Arcangelo: Le persone morali ecclesiastiche nel diritto canonico e nel diritto concordatario italiano. — R [e. a.:] Desclée (1966). 272 p.; lire 1800.

Jiménez Urresti, Teodoro J.: De natura jurídica iuris „ad libertatem religiosam". — RevEspTeol XXVI, 1966, 349—376.

Neumann, Johannes: Die **Bischofssynode**. — ThQu CXLVII, 1967, 1—27.

Buijs, Ludovicus, SJ: De potestate episcoporum dispensandi. — PerMorCanLit LVI, 1967, 88—115.

Bassett, William W.: The determination of rite. — R: Gregorian Univ. Pr. 1967. XII, 281 p. = AnalGreg CLVII = Ser.facult. Iuris Canonici: sectio B, n. XXI; lire 3400.

Gutiérrez, Martín Luis, CMF: Processus historico-doctrinalis decreti conciliaris De accomodata renovatione vitae religiosae. — ComRel, A. XLVII = Vol. XLV, 1966, 17—39.

Kessler, Peter-Josef: Die Bestellung eines ständigen **Vernehmungsrichters** im kanonischen Prozeß. Ein Beitrag zur bischöfl. Gerichtsverwaltung. — Wissenschaft-Ethos-Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 345—352.

Link, Christoph: Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts, inbes. bei Theodosius Harnack. — Mchn: Claudius-Verl. 1966. 286 S. = Ius ecclesiasticum III.

Wolf, Uvo Andreas: Gottes Recht und Menschenrecht. Decretum dei contra ius divinum. — **ΠΑΡΡΗΣΙΑ.** Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 522—541.

Fiey, J. M., OP: Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale. — L'Orient Syrien XII, 1967, 3—22.

Smolitsch, Igor: Das Kirchenrecht in der russischen orthodoxen Kirche. — Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben ..., Witten 1966, 139—166.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Il decreto sull' **Apostolato** dei laici. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — Torino-Leumann: Elle Di Ci (1966). 413 p. = Collana magistero conciliare IV.

Benz, Franz: **Seelsorge** in einer pluralistischen Gesellschaft. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 149 S.; DM 10,80.

Josuttis, Manfred: Gesetzlichkeit in der **Predigt** der Gegenwart. — Mchn: Kaiser 1966. 119 S. = Studien zur praktischen Theologie III.

Rössler, Dietrich: Das Problem der Homiletik. — Theologia practica I, 1966, 14—28.

Bohren, Rudolf: Predigt als Erzählung. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 345—359.

Stoevesandt, Hinrich: Der ekklesiologische Horizont der Predigt. — **ΠΑΡΡΗΣΙΑ.** Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 408—427.

Krause, Gerhard: Anredeform der christlichen Predigt. — Theologia practica II, 1967, 118—132.

Lehmann, Karl: Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute. — Concilium III, 1967, 208—217; S. 218—222: Loew, Jacques: Der persönliche seelsorgliche Kontakt mit dem Ungläubigen; S. 223—227: Matussek, Paul: Zur Predigt im Blick auf den verdrängten Unglauben im Gläubigen.

Rabus, Siegfried: Die Kinderpredigt. Problem und Bestand einer kindgemäßen Sprache der Kirche. — (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 169 S.

Merkel, Friedemann: Die Predigt weisheitlicher Texte als homiletisches Problem. — Theologia viatorum X, 1965/66, 196—212.

Betz, Otto: Frag-Würdigkeiten. Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der **Katechese** der Gegenwart. — Mchn: Kösel-Verl. (1967). 214 S. = Schriften zur Katechetik VIII; DM 12,80.

Katechese nach dem Konzil. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1967). 115 S. = Botschaft u. Lehre; DM 7,80; [enth.:] S. 11—45: Scheffczyk, Leo: Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vaticanum II; S. 47—64: Croce, Walter, SJ: Die Lehre von der Kirche in den Katechismen des deutschen Sprachraumes; S. 65—84: Fasching, Hans: Das Schulkind in der Begegnung mit der nichtchristlichen und atheistischen Gesellschaft; S. 85—115: Hansemann, Georg: Das pädagogische Denken des II. Vaticanum u. seine Folgerungen für die Katechese.

Rabas, Josef: Katechetische Aspekte der Liturgie-Konstitution. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 157 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XII; DM 13,80.

Nipkow, Karl Ernst: Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart. — Hdlb: Quelle & Meyer 1967. 108 S. = Pädagogische Forschungen XXXV; DM 7,30.

Michaelis, Hans-Thorald: Das Kind im Blickwinkel neuerer evangelischer und katholischer Theologie. — UnSa XXI, 1966, 59—92.

Weger, Karl-Heinz: Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre. Gedanken zur Theologie des neuen holländischen Erwachsenenkatechismus. — KatBl XCII, 1967, 207—216; ebd. S. 217—226: Exeler, Adolf: Die Vorwürfe gegen den neuen holländischen Katechismus.

Marrou, Henri: Maturité de la **foi**. — Catéchèse VI, 1966, 267—275; p. 277—287: Onimus, Jean: Conditions psychologiques d'une foi adulte.

Röthlisberger, Hugo: Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1965. 158 S. = Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie XIX.

Renner, Rudolf: Das Wunder Jesu in Theologie und Unterricht. — Lahr/Schwarzw.: Schauenburg (1966). 237 S.; DM 12,80.

XII. Liturgik

Stefani, Gino: La recitazione delle letture nella liturgia romana antica. Appunti per uno studio. — EphLit LXXXI, 1967, 113—130.

Ligier, Louis: Die biblische Symbolik der **Taufe** nach Aussage der Väter und der Liturgie. — Concilium III, 1967, 88—95.

Benz, Suitbert, OSB: Der **Rotulus** von **Ravenna.** Nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht. — Mstr: Aschendorff (1967). XXIII, 372 S., 3 Taf. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLV; DM 58,—.

Brundage, James A.: „Cruce signari": The rite for taking the Cross in England. — Trad XXII, 1966, 289—310.

Platelle, Henri: Un **missel** du **XV^e** siècle à l'usage de l'abbaye de **Saint-Amand** ⟨Ms. Valenciennes n° 118⟩: Le donateur, l'enlumineur, le contenu. — Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph Coppin ..., Lille (1967), 119—155.

Eberhart, Hermann: Die Tagesoration für das Fest des hl. **Rabanus Maurus** im Fuldaer und Mainzer Proprium. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Bischof von Fulda, Fulda 1966, 9—24.

Rousseau, D. O(liviero): La revalorisation du dimanche dans l'Église catholique depuis cinquante ans. — Miscellanea liturgica in onore Giacomo Lercaro Vol. I, R (1966), 525—550.

La liturgie dans les documents de **Vatican II.** [Par] Godfried Danneels. — (Brug:) Biblica 1966. 85 p. = Paroisse et liturgie LXXVI.

Revel, Jean-Philippe, OP: La constitution conciliaire sur la liturgie: son esprit et ses grands axes. — Lumière et Vie, T. XVI = N° LXXXI, 1967, 3—30.

Lengeling, Emil Joseph: Die liturgische Versammlung und die Laien als Mitträger der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Wissenschaft — Ethos — Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 313—332.

Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del congresso tenuto a Roma il 9—13 novembre 1965. — CdV: Libr. Ed. Vaticana (1966). 350 p.

Liturgie et monastères. Études. I. Par E. Dekkers [e. a.] — (Brug:) Biblica 1966. 156 p. = Paroisse et liturgie LXXII; F 11,40.

Bouyer, Louis: **Eucharistie.** Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. — (Tournai:) Desclée (1966). 453 p.; F 24,—.

Barrosse, Thomas O., CSC: The Eucharist: Sacrifice and meal? An examination of the New Testament data. — Yearbook of liturgical studies VI, 1965, 33—79.

Winter, Alois: Deutsche Psalmodie für Meßfeiern. — Mstr: Regensberg (1966). 55 S. = Reihe Lebendiger Gottesdienst XIII; DM 7,50.

Rovira Belloso, Josep M.: Diàleg entre el celebrant i el poble. — II congrès litúrgic de Montserrat I, Montserrat 1966, 271—280; p. 281—303: Pou i Rius, Ramon: Foment de la vida comunitària: els signes en el culte; p. 305—316: Rovira Tenas, J.: Grups humans i litúrgia; p. 317—335: Bellavista, Joan: Consciència del poble de Déu a partir de la celebració eucarística; p. 337—352: Camps, Josep:

Simplicitat i autenticitat en la celebració litúrgica; p. 353—374: Batlles i Alerm, Joan: Evangelització i litúrgia; p. 375—387: Lloret Gil, Jaume: La catequesi presenta i proclama la història de la salvació; p. 389—431: Prats, Modest: Problemes pastorals de l'ús de les llengües vives en la litúrgia.

Table ronde sur les projets de **réforme** du **Canon**. — ParLit XLVIII, 1967, 219—259.

Vagaggini, Cipriano, OSB: Il canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti. — To-Leumann: Elle Di Ci 1966. 163 p. = Quaderni di Rivista liturgica IV; lire 900; [vgl.:] Jungmann, Josef A.: Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen. — LJ XVII, 1967, 1—17.

Berti, Corrado M., OSM — Ignacio M. Calabuig, OSM: Due progetti di canone eucaristico per il rito romano nella luce ecumenica. — EphLit LXXXI, 1967, 3—69.

Borella, Pietro: La benedizione della Messa. —Ambrosius XLIII, 1967, 7—36.

Raffa, Vincenzo, FDP: Commento alle „Orazioni sulle offerte" delle domeniche. — Mil: Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo (1965). 321 p. = Sussidi liturgico-pastorali X; lire 1600.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Die Heiligen in ihrer Zeit. Hrsg. von Peter Manns. Bd I—II. — Mz: Grünewald-Verl. (1966). VII, 563 S., 14 Bildtaf.; VII, 545 S., 34 Bildtaf.

Delehaye, Hippolyte: Mélanges d'hagiographie grecque et latine. — Brux: Soc. des Bollandistes 1966. 439 p. = Subsidia hagiographica XLII.

Bosio, Guido: La dottrina spirituale di sant' **Ignazio** d'**Antiochia**. — Sales XXVIII, 1966, 519—550.

Vogüé, Adalbert de: Le sens de l'office divin d'après la Règle de s. **Benoît**. — RAscMyst XLII, 1966, 389—404; XLIII, 1967, 21—33.

Fiey, Jean Maurice: Une hymne nestorienne sur les saintes femmes. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 77—110.

Scholz, Bernhard W.: **Eadmer**'s life of Bregwine, archbishop of Canterbury, 761—764. — Trad XXII, 1966, 127—148.

Hausherr, Irénée, SJ: **Hésychasme** et prière. — R: Pont. Orient. Studiorum 1966. XI, 306 p. = Orientalia Christiana analecta CLXXVI.

Hinnebusch, William A., OP: The history of the **Dominican order.** Origins and growth to 1500. Vol. I. — Staten Island, NY: Alba House (1966). 439 p.; $ 9,75.

Selge, Kurt Victor: Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des **Franz** von **Assisi**. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 1—31.

Harmening, Dieter: Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit. — Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXVIII, 1966, 25—240.

Gertrude d'Helfta (Gertrudis de Helfta): Oeuvres spirituelles. Tome I: Les exercises (Exercitia spiritualia, latein., franz.) Texte latin, introduction, traduction et notes par Jacques Hourlier et Albert Schmitt. — P: Ed. du Cerf 1967. 307 p. = Sources chrétiennes CXXVII = Série des Textes monastiques d'Occident XIX; F 28,50.

Frank, Isnard M., OP: Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz **Teutonia** in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und zum Studiengang des Seligen Heinrich Seuse OP. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 39—69.

Spaapen, B., SJ: Middeleeuwse passiemystiek. — OGE XXXV, 1961, 167—185. 252—299; XL, 1966, 5—64.

Ribadeneyra, Petrus de: Vita **Ignatii Loyolae.** Textus latinus et hispanus cum censuris edidit Candidus de Dalmases, SJ. — R: Monumenta historica Soc. Iesu 1965. XXIV, 1022 p. = Monumenta historica Societatis Iesu XCIII = Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de societatis Iesu initiis IV; lire 8000.

Moreno, Dionisio Victoria, OCD: Los Carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585—1612. — México: Ed. Porrua 1966. LIII, 351 p.

Castillo, Jose M., SJ: La afectividad en los ejercicios según la teología de Francisco **Suárez**. — ArchTeolGran XXVIII, 1965, 69—178; XXIX, 1966, 5—85.

Zakar, Polycarpe: Histoire de la stricte observance de l'ordre **Cistercien** depuis ses débuts jusqu'au généralat du Cardinal de Richelieu ⟨1606—1635⟩. Préface de Victor L. Tapié. — R: Ed. Cisterciens 1966. 338 p. = Bibliotheca Cisterciensis III; F 60,—.

Wagner, Georg: **Barockzeitlicher** Passionskult in **Westfalen**. — Mstr: Regensberg 1967. 426 S. mit 229 Abb. = Forschungen zur Volkskunde XLII/XLIII; DM 49,—.

Rasgos de la espiritualidad de **Madre Sacramento**. — Revista de espiritualidad XXV, 1966, 157—581.

Piquer i Jover, Josep Joan: Monestirs cistercens femenins de la Corona d'Aragó al segle XIX. — StudMonast VIII, 1966, 71—132.

Kronseder, Friedrich, SJ: Neutestamentliche Frömmigkeit I. — Wien: Heiler (1966). 95 S. = Jahrbuch für mystische Theologie XI, 1966. Halbbd I; DM 8,—.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Brenk, Beat: Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes. Mit 95 Abb. auf 83 Taf. u. 25 Fig. im Text. — Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. 1966. 258 S., 42 Bl. Abb. = Wiener byzantinistische Studien III.

Weis, Adolf: Der römische Schöpfungszyklus des 5. Jahrhunderts in Triclinum Neons zu Ravenna. — Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten = RömQu, Suppl.heft XXX, R, Frb/B, Wien (1966), 300—316; 4 Taf.

Eiden, Hans: Zur Topographie von **Cardena-Karden** in frühgeschichtlicher Zeit. — Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 109—123; 6 Textabb.

Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen. Hrsg. vom Zentralinst. f. Kunstgeschichte. Bearb. von Friedrich Oswald [u. a.] (Red.: Florentine Mütherich.) (Lfg. I: A—C). — Mchn: Prestel (1966). 132 S. 4°. = Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München III; DM 58,—.

Michalowski, Kazimierz: **Faras.** Die Kathedrale aus dem Wüstensand. Aufn. von Georg Gerster [u. a.] (Übers. aus d. Poln. u. Franz.: Alfred Loepfe u. Artur Vogel. Wissenschaftl. Bearb. d. dt. Übers.: Martin Krause. Textabb. von Krystyna Michalowska. Pläne und Aufrisse von Antoni Ostrasz u. Jerzy Kolasinski.) — Eins, Zü, Köln: Benziger (1967). 189 S. mit Abb., 1 Titelbild 4°; Lw. DM 85,—.

Engelmann, Ursmar: Christus am Kreuz. Romanische Kruzifixe zwischen Bodensee und Donau. — Beu: Beuroner Kunstverl. (1966). 69 S. mit 34 Abb. = Kult und Kunst III; DM 12,80.

Eimer, Gerhard: **Bartolommeo** di **Giovanni** and the Urbino Bible in the Vatican Library. A contribution to the problem of bible illustration. — Konsthistorisk tidskrift XXXV, 1966, 53—71.

Roning, Franz: Zwei singuläre Darstellungen von **Ekklesia** und **Synagoge** in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts zu Verdun. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 297—305 [mit 5 Abb.].

Schreiner, Ludwig: Style Platagenet. Entwicklung und Deutung, 1180—1220 und die Rezeption in Westfalen. — Westf XLV, 1967, 1—21 [mit 25 Abb.].

Walter, Ewald: Die Jahre 1244, 1268 und 1272 in der Baugeschichte des **Breslauer Domes**. — ArchSchlesKG XXIV, 1966, 25—55.

Grundmann, Walter: Die Sprache des **Altars**. Zur Glaubensaussage im deutschen Flügel- u. Schreinaltar. Mit 45 Taf. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 165 S., 24 Bl. Abb.; DM-Ost 9,80.

Füg, Ernst: Der Dornbusch brennt. Gedanken vor d. **Chorgestühl** im Dom zu **Merseburg**. Mit 30 Aufn. von Walter Danz. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 167 S.; DM-Ost 8,80.

Götz, Wolfgang: Der **Magdeburger Domchor**. Zur Bedeutung seiner monumentalen Ausstattung. — Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XX, 1966, 97—120 [mit 20 Abb.].

Soergel, G.: Die ehemalige Zisterzienserabteikirche **Altenberg**. — Jahrbuch der rheinischen Denkmalpflege XXVI, 1966, 275—294 mit 18 Abb.

Tscheschner, Walther: Die Anwendung der Quadratur und der Triangulatur bei der Grundrißgestaltung der Zisterzienserkirchen östlich der Elbe. — AnalSOCist XXII, 1966, 96—122; S. 123—140: 18 Abb.

Schulten, W.: Neue Funde zur Baugeschichte der Abtei **Knechtsteden.** — Jahrbuch der rheinischen Denkmalpflege XXVI, 1966, 189—240 mit 72 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Adolf Adam, Finthen b. Mainz, Budenheimerstr. 52; Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Prof. Dr. Max Braubach, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. P.-Th. Camelot, Le Saulchoir, Étiolles (Frankreich), Soisy-sur-Seine 91; Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Mülheim-Ruhr/Speldorf, Falkenweg 6; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Scheffelstr. 4; Dr. Bernhard Fraling, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg, Albertus-Magnus-Akademie; Dr. Suso Frank OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13b; P. Wolfgang Hoffmann SJ, Bonn, Lennéstr. 5; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, Freiburg/Br., Burgunderstr. 17; Prof. Dr. Josef Andreas Jungmann SJ, Innsbruck (Österreich), Sillgasse 6; Dr. Heiner Marré, Essen, Zwölfling 16; Dr. Constantin Pohlmann OFM, Paderborn, Westernstr. 19; Dr. Anton Rauscher SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; P. Anselm Roth OSB, Gerleve üb. Coesfeld, Abtei; Dr. Helga Rusche, Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Josef Scharbert, Freising, Domberg 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Dr. Franz Sobotta SJ, Rom, Via S. Nicola da Tolentino 13; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Hirschau üb. Tübingen, Wurmlinger Str. 15/I; Dr. Hugo Stopp, Bonn-Endenich, Lutfridstr. 2; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Bochum, Am Göpel 6; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Dr. Ignaz Weilner, Regensburg, Prebrunnstr. 4.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - 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.

Fachref. 476 Prof. Huber

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 4 **1967** **63. Jahrgang**

Zur Liturgie von übermorgen. Von Otto Nussbaum, Bonn.

Schillebeeckx: Offenbarung und Theologie (Scheffczyk)
Schmaus – Schlette – Gössmann: Theologie im Laienstand (Schuster)
Allard: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples (Khoury)
Yatiswarananda: Adventures in Vedanta (Hacker)
Die heilige Schrift in den katholischen Missionen (Riedl)
Vetus Latina, 24,1: Epistula ad Ephesios (Hiltbrunner)
Elliger: Leviticus (Kilian)
Cremer: Die Fastenansage Jesu – Riedl: Das Heil der Heiden nach R 2,14–16. 26. 27 (Gnilka)
Georgi: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (Michl)
Neuhäusler: Der Bischof als geistlicher Vater (Schelkle)
Jedin: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte – Merkle: Ausgewählte Reden und Aufsätze (Hegel)
Patrologiae Cursus Completus, Suppl. III (Barbel)
Vööbus: The Statutes of the School of Nisibis (Krüger)
Iserloh: Luther zwischen Reform und Reformation (Honselmann)
Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini (Kottje)
Brückner: Die Gründung des Bistums Königgrätz (Loidl)
Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Auer)
Dittrich: Realisierung des Glaubens (Schiffers)
Simonetti: Studi sul' Arianesimo (Liébaert)
Reinhardt: Pedro Luis SJ (1538–1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination (Madre)
Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou – La Vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110) (Kallis)
Korff: Ehre, Prestige, Gewissen (Schöllgen)
Schoeck: Der Neid (Weber)
May: Das neue Mischehenrecht (Astrath)
Flatten: Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse (Wesemann)
Thome: Unser Heil in Gottes Wort (Padberg)
Rodewyk: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum – ders.: Dämonische Besessenheit heute (Siegmund)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zur Liturgie von übermorgen[1]

Von Otto Nussbaum, Bonn

Die seit vielen Jahren schrittweise sich vollziehende und durch das II. Vaticanum erheblich geförderte liturgische Erneuerung ist heute manchen Mißverständnissen ausgesetzt. Auf der einen Seite stehen Priester und Laien, denen eine Anpassung und ein Mitvollzug der neuen Formen der Liturgie noch sehr schwer fällt, und die mit Vorbehalt und Bangen an weitere Änderungen in der Zukunft denken, weil es noch nicht gelungen ist, die theologischen Grundlagen der Liturgie zu erarbeiten, an die Gemeinden weiterzugeben und so zu einer echten Gemeinschaftsfeier der Liturgie zu kommen. Vielfach wird die Liturgie auch in ihrer erneuerten Form bereits wieder recht schematisch und formalistisch begangen. Auf der anderen Seite stehen Priester und Laien, die alle bisher verwirklichten Änderungen als völlig unzureichend ansehen und die daher entweder ihre ganze Hoffnung auf eine von der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums in Aussicht gestellte, wirklich grundlegende Reform setzen oder aber eigenmächtig die Initiative ergreifen und praktizieren, was nach ihrer Kenntnis der Dinge oder was aus pastoralen Überlegungen notwendig und richtig zu sein scheint. Wenn in einer solchen Situation eine Arbeit mit dem Titel „Liturgie übermorgen" vorgelegt wird, greifen die einen mit Mißtrauen, die anderen in froher Erwartung nach ihr.

Daher ist zunächst zu klären, was K. Gamber unter „Liturgie übermorgen" versteht. Das Wort „Liturgie" ist nach dem Sprachgebrauch der Kirchen des Ostens benutzt; es geht also dem Verf. nur um die Eucharistiefeier. Mit „übermorgen" soll angedeutet werden, daß die Liturgie der Zukunft nicht so bald erreichbar sein wird (18). Entscheidend ist jedoch, daß diese Liturgie von übermorgen nicht als eine weitere Reform des jetzigen römisch-lateinischen Ritus verstanden sein will, also nicht durch eine Neuordnung oder dürftige Anpassung der Riten an die Gegebenheiten der modernen Welt oder durch einen einfachen Rückgriff auf ältere Formen erreicht werden soll. Die Liturgie übermorgen ist vielmehr eine neue Liturgie der Weltkirche (174). Da zu dieser Kirche auch die Patriarchate des Ostens und die Anliegen der Diaspora, der Mission und der Entwicklungsländer zählen, kann die Liturgie von übermorgen nur eine ökumenische Liturgie sein, die in ihrem Aufbau, ihren Formen und Symbolen von allen Völkern verstanden und mitvollzogen werden kann (175). Diese ökumenische Liturgie soll jedoch nicht das Endprodukt einer in Perfektion durchgeführten Vereinheitlichung der Liturgie für die ganze Weltkirche sein, sondern eine Rahmenliturgie mit einheitlichen Elementen. Diese Rahmenliturgie soll nicht einfach in der Muttersprache gefeiert werden, sondern ihre Texte aus dem jeweiligen Sprachgefühl der einzelnen Völker selbst formulieren. Ferner soll diese ökumenische Rahmenliturgie zusätzliche Elemente aus dem Traditionsgut und dem Brauchtum der einzelnen Gebiete aufgreifen können (177). Letztlich ist dieses große Ziel erst nach Herstellung der Einheit der Christen erreichbar (8). Schon heute lassen sich aber einige Stil- und Formgesetze aufzeigen, etwa 1. Zelebrant kann stets nur ein einziger sein, 2. die hierarchische Ordnung muß bei der liturgischen Handlung sichtbar werden, 3. der Grad der Feierlichkeit muß der Zahl der Teilnehmer angemessen sein, 4. die Größe des Raumes muß der Zahl der Teilnehmer entsprechen, und 5. der Altar ist das Zentrum der Versammlung (19).

Der Gedanke an eine ökumenische Liturgie der Zukunft ist nicht so selbstverständlich, wie G. annimmt. Der Verf. hätte dem Nachweis ihrer Notwendigkeit etwas mehr Raum widmen müssen, bevor er zu konkreten Vorschlägen überging. Es wäre ferner gut gewesen, ausdrücklich aufzuzeigen, inwiefern eine ökumenische Liturgie dieser Art wirklich etwas wesentlich anderes darstellt als die heutigen Liturgiefamilien, die ja schließlich auch vielfach miteinander verzahnt sind, und als die sich in der Mission noch bildenden bodenständigen Liturgien. Schließlich vermißt man eine Antwort auf die Frage, welche Konsequenzen eine ökumenische Liturgie von übermorgen für die weitere Entwicklung der Liturgie von morgen mit sich bringen würde. Geht man von der Notwendigkeit einer ökumenischen Liturgie aus, so müßte die römische Liturgie sich doch schrittweise auf diese Rahmenliturgie hinbewegen, und es müßten die Elemente ermittelt werden, die dann im Bereich der römischen Liturgie dieser Rahmenliturgie ihr besonderes Gepräge geben könnten. Wenn man G. zustimmt, wäre der Liturgiewissenschaft eine doppelte Aufgabe gestellt: sie hätte die

[1] **Gamber**, Klaus: **Liturgie übermorgen.** Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1966. 288 S.; kart. DM 24,50.

14 SEP 1967

SLS Theol A 425

Grundelemente einer ökumenischen Rahmenliturgie zu erarbeiten, dürfte aber über dem Übermorgen das Morgen nicht vernachlässigen, sondern müßte auch die weitere Reform der römischen Liturgie betreiben, und zwar in Ausrichtung auf die Liturgie der Zukunft. Wenn diese ökumenische Liturgie nicht eine Utopie bleiben soll und wenn es nicht eines Tages zu einem sehr radikalen Umbruch in unserer heutigen Liturgie kommen soll, wäre die Arbeit zur Ermittlung der Grundelemente der ökumenischen Rahmenliturgie sogar vorrangig.

Der Verf. hat sich offensichtlich für die Priorität der Arbeit an der ökumenischen Rahmenliturgie entschieden, denn er behandelt nur diese. Dabei geht er von dem Grundsatz aus, daß alle Reform immer zugleich auch eine Rückkehr zur Urform ist, und sieht daher nur in der Urform der Liturgie ein tragfähiges Fundament für die ökumenische Liturgie (19). Damit ergibt sich von selbst die Frage, wo denn diese Urform zu suchen ist. G. will diese nicht in ganz neuen Formen und auch nicht in einer Weiterentwicklung der heutigen Liturgie finden, sondern im Rückgriff auf ältere Formen (176). Deshalb untersucht er in den ersten drei Kapiteln seiner Arbeit: 1. Die Feier des Herrenmahls, der Gottesdienst in der Frühzeit der Kirche (21/91), 2. Die klassische Liturgie, der Gottesdienst der Väterzeit (92/146) und 3. Spätformen der Liturgie, der Gottesdienst der Karolingerzeit (147/73). Die Geschichte der Liturgie im Mittelalter und in der Neuzeit schaltet G. von vornherein aus, da sie zur Lösung der Fragestellung kaum von Bedeutung ist (173). Der Verf. betont mehrfach nachdrücklich, daß nur eine solide Kenntnis der Liturgiegeschichte, insbesondere der frühen Zeit, zu einem gültigen Resultat führen kann (14. 16f. 19. 180f). Man muß G. dankbar sein, daß er das in einer Zeit, die gerade im Bereich der Liturgie so wenig historisch zu denken bereit ist, so unmißverständlich ausgesprochen hat. Mit vollem Recht bedauert er, daß wir bis zur Stunde außer der Arbeit von Th. Klauser[2] kaum einen Versuch einer Geschichte der Liturgie besitzen (14) und daß viele Fragen gerade der Ur- und Frühzeit noch wenig erforscht sind oder zumindest noch nicht zu einer Klärung gebracht werden konnten (16). Hierzu möchte der Verf. in den drei genannten Kapiteln seiner Arbeit einen Beitrag leisten, über dessen Problematik er sich durchaus bewußt ist (14). Daher können seine Vorstellungen von einer ökumenischen Rahmenliturgie auch auf Grund der nicht ganz geklärten historischen Basis nur Vorschläge, aber keine Patentlösungen sein (181). Dabei wäre noch zu betonen, daß G. sich ausschließlich mit den Texten einer solchen Rahmenliturgie beschäftigt, aber ganz von deren Symbolen und Riten absieht.

Nicht alle Ausführungen des Verf. zur Liturgie der Frühzeit, der Väterzeit und der Karolingerzeit können hier im einzelnen durchleuchtet werden. Aber wenn auch nur einiges wenige herausgegriffen wird, so steht der Rezensent schon vor der Schwierigkeit, daß der Verf. sich zwar durchaus bewußt ist, gerade in dem so wichtigen Abschnitt über die Liturgie der Frühzeit der Kirche nicht immer mit den traditionellen Ansichten übereinzustimmen, daß er sich aber trotzdem für die eigenen Thesen weithin auf ein noch unveröffentlichtes Manuskript stützt (22, Anm. 9). Hierdurch hat G. sich dazu verleiten lassen, zu viel als schon bewiesen vorauszusetzen, ohne die erforderlichen Belege zu bieten.

G. schildert eine halbrituale jüdische Mahlzeit, wie sie etwa zum Eingang des Sabbats und eines Festtages in einer die Familie überschreitenden Tischgemeinschaft üblich war. Eine solche Mahlzeit wurde durch eine *Beraka* über den Wein und eine über den Tag eröffnet, der dann eine *Beraka* über das Brot folgte, der sich das Brotbrechen anschloß. Während des folgenden Mahls führte man religiöse Gespräche und sang die Hallel-Psalmen. Das Dankgebet bestand aus je einer *Beraka* für die Speise und für das Land sowie aus einer Bitte für Jerusalem (22/6). Dieser Mahlverlauf war nach Meinung des Verf. im Ritus und in den Texten vermutlich das Vorbild für das Letzte Abendmahl (26), sicher aber für das frühchristliche Herrenmahl (27). Letzteres führt er durch einen eindringlichen Vergleich der Berakothformeln mit den frühchristlichen Formeln der Eucharistiegebete näher aus (36/51). Das eucharistische Mahl war demnach der Rahmen einer Sättigungsmahlzeit, bei der an Stelle der religiösen Gespräche und des Hallel die 1 Kor 14,26 (33) und Kol 3,16 f. (59) genannten Psalmen, Lobgesänge und geistlichen Lieder, sowie Lehre, Offenbarung, Sprachengabe und Auslegung ihren Platz hatten. In Didache 9/10 liegen die ins Christliche übersetzten jüdischen Tischgebete vor (29 f). Meines Erachtens muß das Letzte Abendmahl ganz aus dieser Darstellung ausgeklammert und nach wie vor auf das Passamahl bezogen werden, weil es nicht am Eingang zu einem Sabbat gehalten wurde, sondern in der besonderen Form des Passamahlritus, der sich indessen nicht sehr wesentlich von dem geschilderten halbritualen jüdischen Mahlritus unterschied. Da die Urgemeinde das Herrenmahl aber nicht nach dem Ritus des nur einmal im Jahre möglichen Passamahlritus halten konnte, und da andererseits einzelne Elemente der halbritualen jüdischen Mahlzeit allem Anschein nach bis in die Zeit Jesu zurückreichen, muß man wohl mit J. A. Jungmann an die Tischgemeinschaft des auferstandenen Herrn mit seinen Jüngern als Zwischenglied zwischen dem Letzten Abendmahl und dem frühchristlichen Herrenmahl denken[3]. H. Lietzmann[4] und H. Chirat[5] haben daher sogar im Freundesmahl der *Chabura* das Vorbild des frühchristlichen Herrenmahls gesehen, was J. Jeremias jedoch eine ad hoc konstruierte Einrichtung nennt, für deren Existenz jeder Beleg fehlt[6]. Die *Berakoth* des Mahles am Sabbatbeginn dürften in der Tat Ausgangspunkt für die Gebete des christlichen Sättigungsmahls der Gemeinde sein sowie auch Didache 9/10 erklären (50), aber damit sind keineswegs alle Probleme gelöst. Das Zusammentreffen von Weinberaka und Brotbrechen beim Mahl zum Sabbatbeginn läßt sich für die Zeit Jesu nicht nachweisen (Jeremias a. a. O. 20/3). Ferner fehlt der Nachweis, daß bei diesem halbritualen Mahl religiöse Gespräche und insbesondere das Hallel ihren Platz hatten (Strack-Billerbeck 2,601; 4,69.73). Das kann nur auf Grund der späteren Entwicklung und Zeugnisse erschlossen werden. Darüber hinaus ist meines Erachtens zu bedenken, daß die Mitglieder der Urgemeinde und der paulinischen Gemeinden doch aus einer sehr unterschiedlichen religiösen Heimat kamen und daß die spärlichen liturgischen Angaben in der Apg und in den NT-Briefen schon eine Entwicklung widerspiegeln, die zwar erst wenige Jahrzehnte umspannt, aber doch sehr stürmisch verlaufen zu sein scheint. Man kann daher nicht von einer einheitlichen liturgischen Praxis der Frühzeit ausgehen und man kann auch die paulinischen Briefe nicht ohne Kritik als Belege für die liturgischen Verhältnisse in der Urgemeinde von Jerusalem anführen. Wie soll man sich z. B. vorstellen, daß heidenchristliche Gemeinden sich an den *Kiddusch* und das halbrituale Mahl der Juden mit seinen *Berakoth* am Sabbatbeginn gehalten haben sollen? G. meint, daß später an die Stelle des Liebesmahls mit seinen religiösen Gesprächen der Wortgottesdienst mit seinen Lesungen und der Predigt getreten sei (36). Das würde aber doch bedeuten, daß die Urgemeinde nach der mit dem Jahre 44 beginnenden Ablösung vom Tempel und der Synagoge auf den synagogalen Wortgottesdienst zunächst einmal verzichtet hätte, um erst bei der Abtrennung des Liebesmahls von dem eucharistischen Mahl einen Wortgottesdienst neu nach dem synagogalen Vorbild zu entwickeln und nun mit der Eucharistiefeier zu verbinden. Diese Vorstellung ist aber mit den Aussagen des NT nicht zu vereinbaren, besonders nicht für die paulinischen Gemeinden, selbst dann nicht, wenn man die Abtrennung der Eucharistie vom Sättigungsmahl schon in 1 Kor 11,17/34 sich anbahnen sieht. Der Verf. führt dann auch die Bittgebete in den paulinischen Briefen (51/9) und die Gesänge beim hl. Mahl (59/74) auf ihre jüdischen Vorbilder zurück. Ausgehend vom Hallel-Gesang bei der halbritualen Mahlzeit weist er dabei das Alleluia als Begleitgesang der Agape aus (hierzu auch R. H. Connolly[7]) sowie wegen seines eschatologischen Charakters auch als Kommuniongesang (60/7.83). In einer ökumenischen Liturgie möchte G. daher das Alleluia seines nur im Westen üblichen österlichen Charakters beraubt und auf das ganze Kirchenjahr ausgedehnt sehen. Ferner möchte er dem Alleluia außer seinem heutigen Platz vor dem Evangelium (191 f) auch wieder seine Urheimat als Kommunionlied zurückgeben (223 f). Es ist sicher gut und notwendig, den jüdischen Mutterboden der frühchristlichen Liturgie nachdrücklich zu betonen, denn allzu lange hat man

[2] Th. Klauser, Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965.

[3] J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 5. Aufl. 1962, S. 12—14 mit Anm. 20.

[4] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 3. Aufl. 1955, S. 210.

[5] H. Chirat, L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique (= Lex Orandi Bd 10), 1949, S. 173—178.

[6] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 3. Aufl. 1960, S. 23—25.

[7] R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order, Cambridge 1916, S. 189.

alles auf die Mysterienkulte zurückführen wollen. Man sollte aber nun nicht in das andere Extrem verfallen. Der Verf. hätte zumindest darauf hinweisen sollen, daß die Liturgie der Frühzeit auch Elemente aus den nichtjüdischen Bereichen aufzuweisen hat, wie etwa einen Großteil der Akklamationen [8].

In einem eigenen Abschnitt befaßt G. sich mit den frühen Gottesdiensträumen (75/81). Die Urform des mit einem Sättigungsmahl verbundenen Herrenmahls hat sich vielerorts in Ägypten noch bis in das 5. Jh. erhalten (81/91), während anderenorts die Trennung von Eucharistiefeier und abendlicher Agape bereits im 2. Jh. vollzogen war (91). Wo man die ältere Form des Herrenmahls pflegte, war daher nach Meinung des Verf. ein Versammlungsraum erforderlich, der in seiner Struktur und seinem Mobiliar den *caenacula* der frühesten Zeit und den Hauskirchen entsprach (75). Da nun Aquileia der alexandrinischen Ordnung gefolgt sei (79), müsse man den Nordraum der dortigen Doppelanlage als Catechumeneum ansehen (76), den Südraum aber als ungegliederten Kultraum für die Agape mit anschließender Eucharistiefeier (78 f.202). Dieser Raum habe daher keinen festen Altar besessen, sondern eine Vielzahl von Tischen. Erst gegen Ende des 4. Jh. sei auch in Aquileia die abendliche Agape-Eucharistie entfallen, so daß nun die Südhalle sich von einem großen Speiseraum zur Basilika wandeln konnte (80). Das gelte auch für die von Aquileia beeinflußten Doppelanlagen Oberitaliens und Istriens (76) und sei ferner auch für Rom zu präsumieren (80).

Bis zur Stunde besitzen wir leider keine Monographie über die sogenannten Doppelkirchen. Derartige Anlagen sind aber keineswegs nur im Einflußbereich Aquileias oder Alexandriens gefunden worden, sondern in stattlicher Anzahl auch in Griechenland, Kleinasien, Nordafrika, Gallien und Deutschland, von denen G. nur beiläufig Trier nennt (76). Die Theorien über die liturgische Verwendung dieser Bauten widersprechen einander so sehr, daß sie hier nicht einmal aufgezählt werden können. Das gilt ganz besonders von Aquileia. Oft wird hier gerade der von G. als Agapen-Eucharistieraum bezeichnete Südsaal als Catechumeneum betrachtet [9] und der Nordsaal als Agapenraum angesehen [10]. Es steht aber fest, daß zwischen dem Jonasmosaik im Osten des Südraums und dem nach Westen sich anschließenden übrigen Bodenmosaik sich eine Schranke mit zwei seitlichen Durchgängen befunden hat, deren 8 cm breite Rille noch vorhanden ist. Diese Schranke gehört wie das ganze Mosaik zum ursprünglichen Baubefund, der vor dem Jahre 319, dem Todesjahr des Bischofs Theodorus, gegeben war. Ferner spannte sich über dem Jonasmosaik sehr wahrscheinlich eine hölzerne Halbtonne, so daß sogar der Keim eines Querschiffs vorhanden war [11]. Die Südaula hatte mithin bereits in ihrem ursprünglichen Zustand ein abgetrenntes Presbyterium, wohl mit beweglichem Holzmobiliar. Dieser Befund widerspricht einem von G. angenommenen ungegliederten Speiseraum mit vielen Tischen. Es ist ferner wenig wahrscheinlich, daß später über dem Mosaik mit der Darstellung des „Triumphes der Eucharistie" ein fester Altar gestanden hat. Die Thematik des Bodenmosaiks läßt eher an einen Oblationstisch denken, während der Altar über der Theodorus-Inschrift seinen Platz hatte und hinter ihm die Kathedra stand [12]. Der von G. herangezogene Altar in der Mitte des Hauptschiffs von S. Apollinare in Classe bei Ravenna (98. 248) ist kein Beweis für einen inmitten der Gläubigen stehenden Altar, weil dieser Stipes erst von Abt Ursus Ende des 9. Jh. an dieser Stelle errichtet wurde [13]. Auch in Nordafrika ist die weit in den Kirchenraum vorgezogene Altarstellung nicht so vorherrschend, wie G. annehmen möchte (Nussbaum a. a. O. 171/215). Das Mittelschiffbema vieler syrischen Kirchen zeigt überdies an, daß ebenso gut der Wortgottesdienst mitten unter den Gläubigen gehalten wurde (Nussbaum a. a. O. 34/44). Die in den griechischen und nordafrikanischen Basiliken oft sehr aufwendigen und bis in die Mitte des Gläubigenraums reichenden Schrankenanlagen um den Altarbezirk deuten überdies an, daß die Gläubigen im Mittelschiff standen, nicht in den Seitenschiffen (so bei G. 98. 248). Eine Verdrängung der Laien in die Seitenschiffe fand erst in dem Augenblick statt, als das Adyton so viel Platz beanspruchte, daß die Laien sehen konnten, wo sie blieben (Nussbaum a. a. O. 150/60. 417/9). Schließlich kann die von G. zitierte Stelle aus einem Brief des Bischofs Valerian von Aquileia an Ambrosius nicht als (sogar einziges) Zeugnis für eine Verbindung der Liturgie Aquileias mit der Agapen-Eucharistie der Liturgie Alexandriens herangezogen werden (79). Der fragliche Text (Ambrosius, ep. 12,6 PL 16,989, nicht wie G. angibt PL 16,949) ist ein Bericht des Ambrosius an die Kaiser über das Provinzialkonzil von Aquileia vom Jahre 381. Die Bischöfe Oberitaliens und Südgalliens berufen sich dabei auf ihre lehrmäßige communio mit Alexandrien (PL 16,957/79). Der Kontext deutet nicht an, daß die Worte „dispositionem ordinemque tenuerimus" eine Liturgiegleichheit und sogar die Übereinstimmung in der Agapen-Eucharistie ausdrücken und daß diese Gleichheit ausgerechnet zwischen Aquileia und Alexandrien bestanden hätte (vgl. Thesaurus Ling. Lat. 5,1430/6). Selbst wenn man sich der Interpretation des Verf. anschließen wollte, müßte G. den Nachweis erbringen, daß eben in ganz Oberitalien und Südgallien die für Aquileia angenommenen Verhältnisse bestanden hätten, insbesondere auch für Mailand zur Zeit des Ambrosius. Wenn aber sogar die südgallischen Bischöfe die Existenz der Agapen-Eucharistie in ihren Diözesen unterschrieben hätten, könnte man nicht gut mit G. von der vielfach degenerierten Kirche Galliens sprechen (105).

Im Ritus des Herrenmahls der Urkirche erblickt G. das Vorbild für eine neu zu belebende Hausmesse im kleinen Kreis in der Diaspora und Mission (230/6). Er schlägt für diese Meßform als Ritus vor: 1. ein längeres Danksagungsgebet, 2. das Brotbrechen durch den Zelebranten, 3. ein gemeinsam gesprochenes Vaterunser, 4. eine Einladung zum eucharistischen Mahl, 5. das eucharistische Mahl selbst und 6. Danksagungsgebete. Möglichst am gleichen Tisch nimmt man dann die normale Abendmahlzeit ein, während der eine Schriftlesung gehalten und ein religiöses Gespräch geführt wird, im Grunde also das vollzogen wird, was sonst im Wortgottesdienst geschieht (234 f). Dem Verf. geht es also nicht primär um eine Verlegung der Eucharistiefeier aus dem Kirchenraum in den Privatbereich, sondern um eine an der Urgemeinde und der frühchristlichen Hausmesse im kleinen Kreis orientierte neue Meßform, die besonders stark den Mahlcharakter der Eucharistie betont: „Die ursprüngliche Feier der Eucharistie war eine Feier im kleinen Kreis, und eine solche soll die heilige Messe im Idealfall auch immer sein: eine Tischgemeinschaft mit Christus dem Herrn (255)." Bei einer so starken Betonung der Messe im kleinen Kreis vermißt man einen Hinweis auf die leider noch immer nicht gedruckte Dissertation von J. Wagner [14], die hier gewiß weiterhelfen würde. G. trägt hier ein Anliegen vor, das über die Diaspora und Mission hinaus auch von der Pastoralliturgie in Gebieten mit festgefügter Gemeindeordnung freudig aufgegriffen würde, mancherorts heute auch schon in meist sehr fragwürdigen Formen praktiziert wird. Meines Erachtens dürfte es nicht möglich sein, eine derartige Meßform auf die Dauer auf den von G. vorgesehenen konkreten Bereich zu beschränken; es entstünde vielmehr sehr schnell die Gefahr der Abwertung der Gemeindeeucharistie zur simplen Messe gegenüber dem Herrenmahl im kleinen Kreis sowie letztlich die Aufgabe des Gemeindeprinzips zu Gunsten kleiner Gruppen. Das wäre ein Schritt zu einer stärker subjektiv gefärbten Liturgie im Privatbereich. Von der Betonung der Einheit der Gemeinde mit dem Bischof um den einen Altar, wie sie seit Ignatius von Antiochien immer wieder ausgesprochen wurde, bleibt dann nicht viel mehr übrig (vgl. Liturgie-Konstit., art. 26.41 f). So gut es wäre, den Mahlcharakter der Eucharistie nachdrücklicher zu unterstreichen, so muß aber auch ihr Opfercharakter sichtbar bleiben. Das wäre meines Erachtens bei der von G. vorgeschlagenen Hausmesse im kleinen Kreis und von ihren Texten nicht oder zumindest nicht hinreichend gewährleistet.

Als Vertreter des Gottesdienstes der Väterzeit, die G. als die klassische Liturgie bezeichnet, nennt er 1. die gotisch-griechische

[8] Th. Klauser, Akklamation: RAC I (1950), S. 216—233.

[9] P. Testini, Aquileia e Grado: RivAC 34 (1958) S. 171—173; S. Tavano, Il recinto presbiterale nelle aule Teodoriane di Aquileia: RivAC 36 (1960) S. 113, 116; P. L. Zavatto, Aquileia: RBK 1 (1964) S. 295.

[10] B. Minchin, Outward and Visible, London 1960, S. 27 f.

[11] H. Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia, 1957, S. 56—58.

[12] Vgl. meine Arbeit: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar Bd 1 (= Theophaneia 18), Bonn 1965, S. 221—225.

[13] M. Mazzotti, La basilica di Sant'Apollinare in Classe: StudAC 21, Roma 1954, S. 89 f.; G. Bovini, Ravenna, Firenze 1956, S. 109.

[14] J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn 1949.

Liturgie (93/105), 2. die afrikanisch-römische Liturgie (105/18), 3. die irischen Meßlibelli als Zeugnis für die alte römische Liturgie (118/26) und 4. die gallikanische Liturgie (126/40). Es ist schon erstaunlich, wie G. aus einem Kalendarblatt einer Palimpsest-Handschrift des 5./6. Jh., aus einigen wenigen Evangelien- und Apostolus-Handschriften und aus spärlichen Hinweisen in der zeitgenössischen Sekundärliteratur eine wahre Volksliturgie der Goten (93) rekonstruieren kann (99/102), die zudem noch so bedeutsam war, daß man nur bedauern muß, „daß die Franken den Glauben zwar von der dogmatisch korrekten, jedoch vielfach degenerierten gallischen Kirche übermittelt bekamen (105)." Diese Rekonstruktion gelingt allerdings nur dann, wenn man wie G. annimmt, daß Ulfila die einheimische Liturgie Thraziens einfach übersetzte und daß man sich für diese thrazische Liturgie auf die antiochenische berufen darf, wie sie in den Schriften des Johannes Chrysostomus sichtbar wird (100). Das scheint mir jedoch ein allzu labiles Gebäude zu sein, als daß ich die gotische Liturgie des Ulfila als Zeuge der klassischen Liturgie der Väterzeit gelten lassen könnte.

Bei der Darstellung der afrikanisch-römischen Liturgie der für die Liturgie klassischen Zeit des 4./5. Jh. spricht G. fast ausschließlich von der Liturgie Nordafrikas zur Zeit des hl. Augustinus (105/17), wobei er sich natürlich auf die Arbeiten von W. Roetzer[15] und F. van der Meer[16] stützen kann. Die Liturgie der Stadt Rom hatte nach Meinung des Verf. keine sonderliche Bedeutung in dieser Zeit (117 f). Dort war man offensichtlich mit dem Problem des Wechsels zur lateinischen Kultsprache voll ausgelastet. Meines Erachtens kann man aber nicht die Kirchenordnung des Hippolyt von Rom als Liturgiedokument für Rom ausschalten, wie G. es tut. Dazu reichen die von H. Engberding[17] vorgetragenen Bedenken nicht aus. Man kann die Bedeutung Roms für die Liturgie dieser Zeit auch nicht allein an der Produktion der liturgischen Texte messen (118) und dabei stillschweigend voraussetzen, daß es sich beim Übergang zur lateinischen Kultsprache um eine reine Übersetzungsarbeit aus dem Griechischen gehandelt habe. Die von A. Stuiber erzielten Ergebnisse[18] hätten hier wohl eine stärkere Beachtung verdient gehabt. Wenn überdies Damasus überhaupt nicht und Ambrosius nur sehr gelegentlich genannt werden, muß das Bild der Liturgie der Väterzeit unvollständig bleiben und unbefriedigend ausfallen.

Ich vermag dem Verf. nicht bei seiner These zuzustimmen, daß es sich bei den irischen Meßlibelli um römische Texte in Art des von Vigilius an Profuturus von Braga gesandten Meßlibellus mit einem Taufrituale gehandelt haben soll (119 f). Der Kontext dieses Briefes (PL 69,18) spricht von einer *prex canonica* und von *singula capitula diebus apta* zu dieser *prex*, also doch wohl von einem festen *Canon missae* mit Einschalttexten (Communicantes, Hanc igitur und auch Präefationen), nicht aber von Meßformularen und einem österlichen Taufordo (vgl. Jungmann, Miss.Soll. 2[5], 222 f. mit Anm. 40). Bevor man den zum Teil römischen Textbestand des Stowe-Missale (8./9. Jh.) mit G. auf einen Meßlibellus zurückführen kann, den der im Jahre 431 von Papst Caelestin zum Bischof geweihte und angeblich als 1. Bischof zu den Iren gesandte Palladius von Rom mit nach Irland gebracht haben soll (119 f), müßte zunächst einmal die seit langem heftig diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen Palladius (Missionsbeginn 431) und Patrick (Missionsbeginn 432) geklärt sein. Sehr wahrscheinlich wirkte Palladius überhaupt nicht in Irland, sondern nördlich des Antoniuswalles in Schottland[19]. Die irischen Meßlibelli des 7./9. Jh. sind daher nicht ohne weiteres späte Zeugen der römischen Liturgie der klassischen Zeit des 4./5. Jh. Sicher wissen wir über den Einfluß des gallikanischen Ritus auf den mozarabischen und ambrosianischen Ritus und auf Irland (128/30) noch sehr wenig, zumal dann, wenn man entgegen G. die *„Expositio missae"* nicht dem Bischof Germanus von Paris († 576) zuschreibt (131), sondern als ein Werk frühestens vom Ende des 7. Jh. ansieht[20]. Den Ritus der „vielfach degenerierten gallischen Kirche" nennt G. dann andererseits eindrucksvoller und volksnaher als den heute bekannten römischen Ritus und er bedauert, daß dieser degenerierte gallikanische Ritus durch Pippin abgeschafft wurde. Für diesen Schritt sind nach G. kirchenpolitische Gründe maßgebend gewesen (137). Angesichts der zahlreichen vergeblichen Versuche gallischer Bischöfe und auch Synoden, eine stärkere Vereinheitlichung im Ritus zu schaffen[21], sowie auf Grund der Tatsache, daß die Romanisierungsbestrebungen in einer 1. Phase von partikulären Gewalten in Gallien ausgingen, ehe der König selbst eingriff, muß man wohl auch religiöse Beweggründe neben den rein kirchenpolitischen gelten lassen, wenn diese nicht sogar an erster Stelle zu stehen haben[22].

Als Spätformen der Liturgie führt G. das Papsthochamt des 8. Jh. nach dem OR 1 an (149/57), die Übersetzung der römischen Liturgie ins Slawische unter Cyrillus und Methodius (157/63) sowie die byzantinische Liturgie des 8./9. Jh. (163/73). Diese Spätformen bewertet G. als in mancher Hinsicht wertvolle Zeugnisse für eine Liturgie von übermorgen (178). Er denkt dabei vor allem an die Formen der aktiven Beteiligung der Gläubigen (155), an die Muttersprache in der Liturgie (162 f) und ganz allgemein an den Charakter der byzantinischen Liturgie als wahre Volksliturgie (164.166). Trotzdem können diese Spätformen als Ganzes nach Meinung des Verf. nicht als Grundlage einer ökumenischen Liturgie der Zukunft dienen, weil sie zu sehr zeit- und ortsgebunden sind, sei es wegen des allzu ausgeprägten Hofzeremoniells der päpstlichen Liturgie des 8. Jh. (155), sei es wegen der allzu reichen Ausbildung der byzantinischen Liturgie und ihrer zu starken Bindung an die spätbyzantinische Theologie und Frömmigkeit (172 f.178.203 f). Es kann mithin nur die einfache und klare Liturgie der klassischen Zeit die Basis für eine ökumenische Rahmenliturgie von übermorgen abgeben (178 f).

Im letzten Abschnitt bietet G. nun seine konkreten Vorschläge für eine solche ökumenische Liturgie an (181/255), die an dieser Stelle nur kurz skizziert werden können. Der Wortgottesdienst soll bestehen aus 1. Gruß des Priesters („Gnade euch und Friede"), 2. AT-Lesung aus den Prohpeten und Weisheitsbüchern, in der österlichen Zeit aus Apg und Apk, an Heiligenfesten auch aus der Passio und Vita, wobei auch nichtkanonisierte Bekenner unserer Zeit einbezogen werden sollten, 3. Graduale als responsorialer Gesang, 4. Epistel in *lectio continua*, 5. Alleluia während des ganzen Jahres, 6. Evangelium in *lectio continua*, ausgenommen die Sonn- und Festtage, 7. Predigt und 8. diakonale Litanei mit Kyrie-Ruf der Gemeinde und Schlußgebet des Priesters. Der ganze Einzugsritus und Eröffnungsritus einschließlich des Kyrie, Gloria und der Collecta sollen also entfallen oder höchstens noch als lokaler römischer Brauch beibehalten werden (184.187). Eine Altarbegrüßung erwähnt G. überhaupt nicht. Die Oration könnte nach Meinung des Verf. entfallen, da sie erst seit dem 5. Jh. üblich ist und nur die Thema-Angabe der Tagesmesse darstellt (186). Die Funktion dieser Oration als Collecta würde demnach das priesterliche Gebet am Schluß der diakonalen Litanei übernehmen (Jungmann a. a. O. 1,345 f). Der Kirchenmusik weist G. als neue Aufgabe die Schaffung geeigneter Melodien für das responsoriale Singen der Gradualpsalmen zu. Der Psalter soll das ökumenische Gesangbuch werden. Die oft pietistischen Kirchenlieder sollen niemals einen liturgischen Text ersetzen dürfen, erst recht nicht die Meßfeier so überwuchern, wie das bei der Sing-, der Betsingmesse und beim Deutschen Hochamt der Fall sei. Die Kirchenlieder gehören in den Bereich der *pia exercitia* (187/90). Meiner Meinung nach übersieht G. hier die Ursache, die zur Entstehung der Kirchenlieder als Übersetzungen lateinischer Liturgietexte geführt hat. Sofern unsere Kirchenlieder den liturgischen Texten entsprechen, haben sie sicher ihr Recht auch in der *actio liturgica*

[15] W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, 1930.

[16] F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 1951.

[17] H. Engberding, Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts: Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg 1, Roma 1948, S. 47–71.

[18] A. Stuiber, Libelli Sacramentorum Romani (= Theophaneia 6), Bonn 1950.

[19] W. Delius, Geschichte der irischen Kirche, 1954, S. 28, 70—72; Saint Patrick, hrsg. von J. Ryan, Dublin 1958, S. 30—33, 38—52; L. Bieler, Ireland Harbringer of the Middle Ages, London 1963, S. 5 f.; weitere Literatur in meiner Arbeit: Kloster, Priestermönch und Privatmesse (= Theophaneia 14), Bonn 1961, S. 113 f.

[20] So noch A. G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft 1 (1963) S. 35.

[21] H. Netzer, L'introduction de la messe romaine en France sous les carolingiens, Paris 1910, S. 14—22.

[22] So Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert: Hist. Jb 53 (1933) S. 169, 172, 177.

und können nicht als Ersatzformen angesehen werden[23]. Dabei braucht meiner Meinung nach nicht einmal besonderer Nachdruck auf eine wörtliche Übereinstimmung der Lieder mit den liturgischen Texten gelegt zu werden. Außerdem bieten sich auch innerhalb der Eucharistiefeier und erst recht als ihr Abschluß einige, wenn auch nicht sehr zahlreiche Möglichkeiten an, Kirchenlieder zu verwenden. Zumindest läge hier aber eines jener Elemente vor, die aus dem liturgischen Brauchtum unserer Heimat zum Psalter einer ökumenischen Liturgie hinzutreten müßten. Zu Recht betont G. die Bedeutung der diakonalen Litanei (196/8), zumal für den Fall, daß auf den Wortgottesdienst keine Eucharistiefeier folgt (196.230).

Als Elemente der ökumenischen Eucharistiefeier zählt G., gestützt auf Justinus (apol. 1,65 f) auf: 1. Fürbitten, 2. Pax, 3. Herbeibringen von Brot und Wein, 4. Praefatio zum Eucharistiegebet, 5. Eucharistiegebet, 6. Brotbrechen, 7. Gebet des Herrn, 8. Einladung zum Mahl, 9. Kommunion, 10. Danksagung mit Kommunionbitte, 11. Schluß-Segen und 12. Entlassung (205/29). Der Verf. fordert also zunächst einmal erneute Fürbitten zu Beginn der Eucharistiefeier, zumal Wortgottesdienst und Opfermahl nicht grundsätzlich eine Einheit bilden sollen (230). Diese Fürbitten sollten aber nach den *Orationes sollemnes* gestaltet sein (206 f). Es ist an ein schlichtes Hereinbringen der Opfergaben (ein einziges gesäuertes wirkliches Brot) gedacht (210 f.221), nicht an einen Opfergang oder an ein Einsammeln der Oblationen. Die Gebete zur Gabendarbringung und die *oratio super oblata* haben in einer ökumenischen Liturgie keine Berechtigung mehr (211). Vielmehr leitet der Dialog unserer heutigen Präfation unmittelbar zum Eucharistiegebet über. Dieses soll seine ursprüngliche Einheit und seine zentrale Stellung innerhalb des ganzen hl. Mahles haben (214 f). Nach altchristlichem, auf den *Berakoth* der halbritualen jüdischen Mahlzeit aufruhendem Vorbild sollen hier die *magnalia dei* im alten und neuen Bund zur Sprache kommen, also eine Theologia und Christologia ihren Platz haben, in deren Verlauf der Einsetzungsbericht stünde. Dabei soll aber die *hostia laudis* dominieren (216). Als Beispiel für ein solches Eucharistiegebet führt G. einen Text für die Osternacht aus dem 4. Jh. an (216/8), betont aber, daß für eine ökumenische Liturgie mehrere Texte zur Auswahl gestellt werden müßten. Diese wären natürlich das eigentliche Priestergebet und selbstverständlich in der Muttersprache vorzutragen (219 f). Der Rezensent stimmt dem Verf. gerne in der Forderung nach einer grundlegenden Neugestaltung des Eucharistiegebetes zu und spricht dabei die Hoffnung aus, daß unser gegenwärtiger *Canon missae* nicht ohne gleichzeitige Korrektur einiger Stellen in die Muttersprache übertragen werden möge; aber er unterstreicht auch sehr nachdrücklich, daß ungeachtet des von G. geleisteten Diskussionsbeitrages noch ein gerütteltes Maß an wissenschaftlicher Arbeit *sine ira et studio* zu bewältigen ist, bevor die Neugestaltung des Eucharistiegebetes vorgelegt werden kann (219.229). Diese wichtige Arbeit sollte durch noch nicht ausgereifte Theorien und aus ihnen geborene voreilige konkrete Vorschläge zu Einzelfragen nicht gestört werden. Das könnte allzu leicht zur Folge haben, daß von der pastoralen Praxis her ein Zeitdruck auf die solide Forschungsarbeit der Liturgiewissenschaft ausgeübt würde. G. sagt selbst in seinem Vorwort, daß sogar die Liturgiker von der Liturgiereform des II. Vaticanum überrascht worden seien und auf die großen Aufgaben, die es nun zu bewältigen gilt, nicht genügend vorbereitet seien (15). Das sollte man auch in Zukunft bedenken und nicht glauben, die trotz aller bisher geleisteten Arbeit der Forschung noch bestehenden großen Lücken nun in wenigen Jahren so überzeugend schließen zu können, daß man guten Gewissens an so große Aufgaben wie die Schaffung einer ökumenischen Rahmenliturgie herangehen kann.

Der Betonung der *Fractio panis* und der Verbindung des *Agnus Dei* als *Confractorium* mit diesem Ritus muß man meines Erachtens ebenso zustimmen wie dem der *Fractio* erst folgenden Paternoster als Gemeindegebet (221) und der Neubelebung einer Einladung zum hl. Mahl (222 f), und zwar mit Elevation beider Gestalten als Begleitritus. Hingegen ist meiner Meinung nach der Gesang der Hallel-Psalmen beim jüdischen Mahl und beim Herrenmahl noch nicht genügend ausgewiesen, um gerade das Alleluia-Singen als die einzig mögliche Form eines durchaus berechtigten Kommunionliedes zu fordern (223 f). Einer erweiterten Form der Dankgebete nach dem eucharistischen Mahl wird man gewiß gerne zustimmen, wie auch einer mehrgliedrigen Segensformel zur Entlassung (227/9). Ebenso dürfte es in mehrfacher Hinsicht zu begrüßen sein, wenn diese Eucharistiefeier in Zukunft außer mit dem Wortgottesdienst auch mit anderen *actiones liturgicae* verbunden werden könnte, etwa in Form der alten Taufeucharistie (230), oder mit der Eheschließung oder mit den auch meiner Meinung nach neu zu belebenden alten Gemeindehoren (Laudes und Vesper), also mit einem Morgen- und Abendgottesdienst (236/45). Ausgehend von dem Grundsatz, daß nur ein Einziger Zelebrant im eigentlichen Sinn sein kann (19), fordert G. die Rückkehr zur alten Form der Konzelebration, bei der nur der Hauptzelebrant das Eucharistiegebet spricht (213). Er geht dabei aber nicht auf die lebhaft diskutierte Frage ein, ob man dann von einer sakramentalen Konzelebration sprechen kann, ob die Intention zur Konsekration von den Konzelebranten voraussetzt oder ausgesprochen werden muß und ob nicht auch ein Kollegium von Priestern unter einem Hauptzelebranten als der eine Vollzieher der Konsekration betrachtet werden kann[24].

Abschließend geht der Verf. auf Probleme des Kirchenbaues ein (245/55). G. stellt fest, daß es bislang noch nicht zu einem neuen Kirchenbaustil gekommen ist, der der liturgischen Entwicklung entsprechen würde. Er hält den Kirchenbaumeistern mangelnde Kenntnisse in der Geschichte des Kirchenbaus vor sowie das Bestreben, ihren Bauten zu sehr ihre eigene Persönlichkeit aufprägen zu wollen (246 f). Es gibt aber doch eine stattliche Anzahl von Kirchenbaumeistern, die sehr konkrete liturgische Vorstellungen von ihrer Arbeit haben und die in den letzten Jahren Bauten geplant haben, die durchaus der liturgischen Aufgabe gerecht werden, der sie dienen sollen. Wenn es bei diesem Bemühen nicht zu einem neuen Kirchenbaustil gekommen ist, sondern zu einer sehr großen Variationsbreite der Lösungen, so ist das meiner Meinung nach nur zu begrüßen. Der Rezensent kann hier natürlich nicht auf einzelne Bauprojekte oder schon ausgeführte Kirchenbauten hinweisen, sondern muß sich auf die Erfahrung aus seiner mehrjährigen Mitarbeit in der Kunstkommission der Erzdiözese Köln berufen. Es wäre freilich sehr zu begrüßen, wenn das Bemühen unserer Architekten durch eine umfassende Darstellung des Kirchenbaus des 1. Jahrtausends wirksam unterstützt werden könnte. Auch hier klafft aber noch eine der zuvor genannten schmerzlichen Lücken. Man wird dem Verf. zustimmen, daß der aus der Hallenkirche und Basilika fortgeführte oblonge Raum, den G. als Theatertyp bezeichnet, unserer Auffassung von der Liturgie nicht mehr ganz entspricht (247 f). Auch in der Bewertung unserer reihenmäßig aufgestellten Kirchenbänke als ein Hindernis zur Bildung einer echten Handlungsgemeinschaft sieht G. wohl richtig (249 f). Aber deswegen muß keineswegs der von G. vorgeschlagene Arenatyp nach dem Vorbild eines Zirkuszeltes oder eines Sportstadions, also letztlich der Zentralbau, die einzig mögliche Alternative zum Theatertyp sein (250/3). Man kann auch einmal den Altar in die geometrische Mitte oder in den Brennpunkt einer Ellipse stellen und die Sitzplätze der Gläubigen halbkreisförmig um ihn herum anordnen (251), aber das muß nicht so sein. Man kann auch an einen quergelagerten Gläubigenraum denken, der ohne Trennungselemente fließend in den Altarbezirk übergeht[25]. Man kann auch an die syrischen Kirchen mit ihrem Mittelschiffbema für den Wortgottesdienst und ihrem nach Osten gerichteten Altar denken (Nussbaum, Standort des Liturgen a. a. O. 34/44).

Abschließend wird man dem Verf. bescheinigen, daß er mit seiner Arbeit einen mutigen Versuch gewagt hat, die Geschichte der Eucharistiefeier bis zum 6. Jh. zu durchleuchten und aus ihr die Grundlagen für eine ökumenische Liturgie von übermorgen abzuleiten. In vielem wird G. gewiß Zustimmung finden, in anderem zu weiteren Forschungen anregen. In entscheidenden Punkten ist sein Gebäude jedoch nicht standfest, weil er zu schnell bislang noch unbewiesenen oder noch umstrittenen Thesen und Theorien zustimmt, selbst zu solchen Thesen neigt, die gelegentlich auf irrigen Voraussetzungen beruhen. Die Arbeit an einer weiteren Reform und auch die Gedanken um eine ökumenische Rahmenliturgie der Zukunft sollen gewiß nicht unter Ausschluß der

[23] H. Rennings, Richtlinien und Ritus für die Feier der hl. Messe in Gemeinschaft (= Lebendiger Gottesdienst 9), 1965, S. 85–88.

[24] Vgl. meine Schrift: Liturgiereform und Konzelebration, 1966.

[25] Vgl. meinen Aufsatz: Der Kirchenraum und seine liturgische Einrichtung im Licht der Instructio vom 26. 9. 1964: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln 17 (1965), S. 34—44.

Öffentlichkeit vor sich gehen, sondern zur Diskussion gestellt werden. Dann müssen sich aber sowohl der Autor wie der Leser darüber im klaren bleiben, daß Diskussionsbeitrag bleiben muß, was auch als solcher gedacht ist, bis die Forschung eine ausreichende Basis geschaffen hat, die es erlaubt, einzelnen Fragen und einer konkreten Gestaltung dieser Liturgie von übermorgen näher zu treten. Dazu bedarf es neben einer Aufarbeitung der Texte auch einer kritischen Prüfung der Zeichen und Gesten. Wenn die Reform der Liturgie von morgen nicht erneut Irrwege gehen soll, müssen Pläne einer Liturgie von übermorgen im Blickfeld der Forschung bleiben. Darauf mit seiner Arbeit hingewiesen zu haben, ist G.s Verdienst.

Schillebeeckx, Edward: **Offenbarung und Theologie.** (Gesammelte Schriften, Bd 1) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 350 S.

Der bekannte niederländische Theologe legt hier den ersten Band der geplanten Reihe seiner „Gesammelten Schriften" in deutscher Übersetzung (von Hugo Zulauf) vor. Der Band unterscheidet sich positiv von ähnlichen Unternehmungen durch die inhaltliche Geschlossenheit der einzelnen Beiträge, die, systematisch betrachtet, den Traktat der „Einleitung in die Theologie" abhandeln. Die vier Teile des Bandes (Die Offenbarung und ihre Überlieferung – Die gläubige Besinnung auf die Offenbarung – Der Wert unsres Sprechens über Gott und der Wert unsrer Glaubensbegriffe – Die Erneuerung in der heutigen Theologie) umfassen jeweils einige Kapitel, die den einzelnen Artikeln (insgesamt fünfzehn) entsprechen. Gelegentlich sind auch voneinander unabhängig und zeitlich getrennt entstandene Artikel als Paragraphen unter einem einzigen Thema und Kapitel zusammengefaßt (vgl. etwa Kap. 6 im ersten Teil des Bandes). Da die Beiträge sich insgesamt über einen Zeitraum von fast zwanzig Jahren (1944–1963) erstrecken, sprechen sie aus verschiedenen Situationen und besitzen nicht alle die gleiche Aktualität. So hat einiges mehr historische Bedeutung (wie z. B. das über die *théologie nouvelle* Gesagte oder das über die „Krise des Theologiestudiums" Ausgeführte, das den Stand von 1953 wiedergibt). Allerdings bietet diese zeitliche Dehnung der Beiträge auch die Möglichkeit, das Bild der Entwicklung der Theologie seit dem Ende des zweiten Weltkrieges wie in einem Spiegel zu erkennen.

Will man das Typische dieser „Einleitung in die Theologie" herausheben, so darf man es in der versuchten Einheitsstiftung zwischen positiver und spekulativer Theologie sehen. Die positive Ausrichtung der Theologie kommt besonders deutlich in den vier Beiträgen des ersten Teiles des Buches zum Ausdruck, wo die Probleme der Offenbarung, der Schrift, der Tradition, des Kerygmas und des ersten Entstehens des kirchlichen Dogmas erörtert werden. In Bezug auf die Offenbarung wird auf die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung in der alle Menschen erfassenden Heilsgeschichte Wert gelegt, aber auch von einer anonymen übernatürlichen Offenbarung gesprochen. Das dafür herangezogene Schriftwort Apg 14,16 f dürfte für diese Auffassung aber wohl nicht beweiskräftig sein. Bei der Weitergabe der Offenbarung wird wiederum die Einheit von Schrift, Tradition und Lehramt betont, aber auch aufgezeigt, daß der κύριος genauso der jetztzeitlichen Verkündigung der Kirche nahe ist. Deshalb kann auch in dem Beitrag „Werkoffenbarung und Wortoffenbarung" gesagt werden, daß „auch der Wortdienst auf seine Art eine objektiv wirkende Realität" (S. 49) ist. Eine den ersten Teil des Buches abschließende Betrachtung über „die Entwicklung des apostolischen Glaubens zum kirchlichen Dogma" bietet eine aufschlußreiche Zusammenfassung der Probleme der Dogmenentwicklung mit einer Synthese, in der vor allem die Funktion des Glaubenslichtes herausgestellt wird. Hierzu dürfte man heute ergänzend auf die Theorie der „neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas", wie sie H. Schlier mit dem Blick auf die sog. Präsymbola im NT gegeben hat, hinweisen.

Den ausführlichsten Beitrag bietet der zweite Teil des Sammelbandes mit der Beantwortung der Frage „Was ist Theologie?" (S. 77–133). Hier wird der Charakter der Theologie als Glaubenswissenschaft nicht nur in traditioneller Weise mit der Berufung auf den Glauben als Fundament der Theologie begründet, sondern darüber hinaus festgestellt, daß der Glaubensakt selbst schon Theologie im Ansatz sei. Entsprechend fällt dann bei der Wesensbestimmung der Theologie ein sehr starker Akzent auf das Glaubensverständnis und in Konsequenz auf den spekulativen Charakter der Theologie, der im Anschluß an die dogmatische Konstitution des 1. Vatikanums über den Glauben dargestellt wird. Verständlicherweise konnte in diesem im Jahr 1958 geschriebenen Artikel die Problematik um die anthropozentrische oder die existentiale Theologie nicht aufgenommen werden. Folgerichtig wird hier auch eine kerygmatische Theologie abgelehnt, die nur jene Glaubenswahrheiten behandeln möchte, die einen Heilswert besitzen. Eine zentrale Stellung in dem Ganzen besitzt der schon an anderer Stelle im Deutschen erschienene Aufsatz über „Bibel und Theologie", in dem die Aufgabenbereiche des Exegeten und des systematischen Theologen einerseits klar unterschieden, andererseits aber auch in ihrer gegenseitigen Zuordnung aufgewiesen werden. Beachtenswert ist hier das starke Festhalten des Autors am *sensus plenior* als genuinem Schriftsinn, der, wenn er anzunehmen wäre, für die Schriftbegründung des Dogmas wie überhaupt für die Erklärung mancher Phänomene der Dogmenentwicklung sehr hilfreich wäre. Aber es ist fraglich, ob der Exeget einen solchen Sinn annehmen kann, gerade wenn vom Autor versichert wird, daß der *sensus plenior* mit dem *sensus literalis* identisch sei (S. 150). In dem material- und kenntnisreichen Aufsatz über „das Glaubenssymbol und die Theologie" ist die Erklärung von Belang, daß schon der biblische Glaube nicht vom inhaltlich bestimmten „dogmatischen Glauben" zu trennen ist (S. 173). Der geraffte Überblick über die „Hochscholastik und die Theologie" (S. 178–204) deckt u. a. die Spannung zwischen der rationalen und der affektiven Theologie in der betreffenden Zeit auf, die zwischen der thomasischen und der franziskanischen Richtung zum Austrag kam. Die hier getroffene Feststellung, daß die Summa Halensis eine unüberbrückbare Kluft zwischen der „rationalen Wissenschaft" und der „Heilswissenschaft" sehe, müßte wohl nach der Arbeit von E. Gössmann über die Summa Halensis ein wenig korrigiert werden.

Die wichtige Frage der theologischen Erkenntnislehre behandelt der dritte Teil des Werkes. Die in dem Aufsatz über den „Begriff der Wahrheit" getroffene Unterscheidung zwischen „Wahrheit in sich" und „Wahrheit als Besitz" vermag recht gut den Hintergrund der absoluten Wahrheit mit der vordergründigen Evolutivität und Relativität unsrer Wahrheitserfassung zu verbinden. Sehr instruktiv sind hier vor allem die zwei Aufsätze über das nichtbegriffliche Erkenntnismoment der Gotteserkenntnis und des Glaubensaktes. In der ersten Frage schließt der Autor sich an Thomas an und legt dar, daß wir die Begriffsinhalte nicht als solche auf Gott anwenden können, sondern daß sie nur die Perspektive darstellen, in die wir ein bestimmtes Prädikat stellen müssen. So ist die menschliche Gotteserkenntnis ein „projektiver Akt", in dem Gott wirklich intendiert, aber doch begrifflich nicht erfaßt wird. Bezüglich der Frage nach dem Glaubensakt und dem Glaubensinstinkt geht der Verfasser ebenfalls auf Thomas zurück und bietet eine Deutung, in der das Entscheidende in einer „positiven Offenheit (des Menschen) auf das Absolute hin" (S. 291) gesehen wird.

Die Beiträge des vierten Teiles umfassen eine Reflexion über „die heilsgeschichtliche Grundlage der Theologie" (geschrieben 1953) und Gedanken über „die neue Wende in der heutigen Dogmatik" (1961). Was dabei in dem zuerstgenannten Artikel über die Notwendigkeit einer heilsgeschichtlich orientierten Theologie gesagt wird, wird heute teilweise bereits praktiziert (vgl. das Werk „Mysterium salutis" I, 1965). Beachtenswert ist hier aber die Forderung nach einer Einheit von *theologia* und *oikonomia*, und zwar in der Weise, daß sich die *theologia* bleibend auf die *oikonomia* stützt, aber andrerseits „doch immer in der spekulativen Theologie zur Blüte kommen muß" (S. 315). Die „neue Wende in der heutigen Dogmatik" zeichnet sich dort ab, wo die menschliche Existenzerfahrung, ein stärkeres Gespür für die „condition humaine" und das Moment der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins im Glaubensdenken Berücksichtigung erfahren. Daß sich dabei auch negative Einflüsse bemerkbar machen können (die Überbewertung der existentiellen Kategorien der Intersubjektivität), wird nicht verschwiegen. In der vorsichtigen Abwägung der Chancen und Risiken der modernen Theologie zeigt sich ein Zug, der das ganze Werk charakterisiert, nämlich Ausgewogenheit bei allem Reichtum der Gedanken.

München. Leo Scheffczyk.

Schmaus, M. – **Schlette**, H. R. – **Gössmann**, E.: **Theologie im Laienstand.** (Theologische Fragen heute, hrsg. von M. Schmaus und E. Gössmann, Bd 8) München: Max Hueber 1966. 114 S.; kart. DM 4,80.

Bei diesem Band 8 der „Theologischen Fragen heute" handelt es sich um drei Aufsätze: M. Schmaus, Überlegungen zur kirchlichen Entfaltung des Laienstandes; H. R. Schlette, Probleme der sogenannten Laientheologie; E. Gössmann, Laie und Theologie nach dem Zweiten Vatikanum.

In einem großzügigen Überblick zeigt zunächst M. Schmaus, daß das konziliare Selbstverständnis der Kirche kein neues ist, daß somit die heute oft beschworene „neue" Positionsbestimmung des Laien – ein Begriff, der als Beispiel für „die Inflation des Wortes" angesehen werden könnte (7) – im Grund die „alte", wenn auch lang vergessene ist (8). Dem Unterschied zwischen den geweihten Amtsträgern und dem „übrigen Gottesvolk" wird die Einheit der Kirche (als Universalsakrament, 14 f) und die enge Verbundenheit der beiden „Stände" (23) zu einer „Familie" voraus- bzw. gegenübergestellt. Wie die Laien Christus zum Bruder haben, so haben sie auch die Amtsträger zu Brüdern, „welche in der Vollmacht Christi die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung(!) und Leitung so betreuen, daß das durch Christus in die Welt gebrachte neue Lebensprinzip, das Prinzip der Liebe, von allen erfüllt wird" (17). „Heiligung" (wie auch Lehre und Leitung) also als eine der transitiven Mächtigkeiten des geistlichen Standes in Bezug auf die nichtgeweihten Brüder in der großen Familie Gottes! Ergibt diese Mächtigkeit sich aus der Wesensbestimmung der katholischen Ordination (im Unterschied zum evangelischen Verständnis): „Es ist vor allem die Fähigkeit, in der Eucharistiefeier die Wandlungsworte mit der Wirkung zu sprechen, daß Brot und Wein in Fleisch und Blut Jesu Christi verwandelt werden, welche die Hauptwirkung der Priesterweihe bildet" (21)? Jedenfalls wird an einem solchen „spontanen" Selbstverständnis des geistlichen Standes deutlich, daß der Unterschied zwischen der „alten" und der „neuen" Positionsbestimmung des Laien tatsächlich noch (für wielange?) als gering, akzidentell und theoretisch angesehen werden muß.

H. R. Schlette legt in seinem Beitrag, der als einziger ausschließlich und ausdrücklich dem Thema des Bandes gewidmet ist, zunächst Wert auf eine genaue Definition von „Laientheologie" (hier: Theologie der Laien, also von Laien getriebene Theologie; nicht: Theologie des Laien oder über den Laien oder gar Theologie für Laien). Die Bestimmung „Theologie im Laienstand", die als Titel des Bandes gewählt wurde, nimmt Sch. nicht zuhilfe. Aus gutem Grund: Für Sch. (im Gegensatz zu den beiden anderen Autoren) ergeben sich Priester und Laien innerhalb der Kirche aus den verschiedenen Funktionen und nicht aus den verschiedenen „Ständen" in der Kirche (57). (Wenn diese Überlegung richtig ist – und sie ist es –, wozu ist dann der Titel überhaupt gut?) Weil die Theologie als notwendige wissenschaftliche Reflexion der Kirche auf ihren Glauben nicht „Instrumentarium zur Ausübung eines innerkirchlichen Amtes", sondern eine Grundfunktion der Kirche selbst ist, ist sie genauso wenig einem einzelnen „Stand" reserviert wie der vielzitierte „Weltauftrag" (53–58).

Über die Abgrenzung von Theologie einerseits und Lehramt oder (und) Verkündigung anderseits läßt sich streiten, wie die unterschiedliche Darstellung des Problems (und seiner „Lösung") bei Schlette (58 ff) und Schmaus (26, 30 ff) zeigt. Wenn die Theologie mit dem Lehramt (und mit der autoritativen Verkündigung der Lehre der Kirche) nichts zu tun hat (59), dann wäre doch das „Lehramt" einerseits (wiederum) „jenseits" der Theologie, und anderseits wäre die immer wieder erwähnte Anteilhabe des Laien am ganzen „allgemeinen" priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt der Kirche eine leere, wenn auch theologische Behauptung.

Daß ein Autor wie Sch. sich eine Korrektur hinsichtlich der psychologisch geringeren Autorität des Laientheologen (die er als gegeben voraussetzt) davon verspricht, daß eine „klare kirchenrechtliche Beschreibung des Status des Laientheologen" vorgenommen wird, macht nachdenklich (61). Das hier zugrundegelegte Prinzip ist schließlich bekannt: zuerst Definition des „status", dann Übernahme der damit bestimmten „Rolle". Ihm verdankt ja der Laie seine bisherige Ortsbestimmung! Besteht nicht die Chance der Laientheologen (und damit die Chance für eine praktische Überwindung einer immer noch klerikalistischen Theologie) vor allem darin, daß sie zunächst die ihnen faktisch schon überlassene „Rolle" übernehmen, überzeugend ausüben, um so aktiv und konstruktiv zu einer zukünftigen, dann aber adäquaten Definition ihres „status" beizutragen?

Die Frage, wie weit in der Zukunft promovierte und habilitierte Laien durch die Übernahme von ordentlichen theologischen Lehrstühlen in die „Priestererziehung" eingeschaltet werden können und dürfen, kann kaum gut durch Distinktionen beantwortet werden (65). Eher schon dadurch, daß man nach den ehrlichen Möglichkeiten einer solchen „Erziehung" überhaupt und nach den sich dann ergebenden Konsequenzen fragt. Wohin aber bis zu diesem Zeitpunkt mit all den (bis dahin) habilitierten Laien?

E. Gößmann greift in ihrem Beitrag das Thema von Schmaus noch einmal auf: Mit recht vielen Belegen aus den Konzilstexten wird zusammengetragen, was über den Laien gesagt worden ist, aber auch, was über ihn nicht gesagt wurde und dennoch zu sagen ist. Eine gute, gut lesbare Arbeit, die aber nicht vergessen machen kann, daß – laut Umschlag – über „Theologie im Laienstand" gehandelt werden sollte. G. begründet zwar (75), warum „trotzdem" so etwas wie eine Theologie des Laien(tums) am Platz ist. Aber wo wäre sie das nicht?

Ist nun in der Theologie des Laien (= über den Laien) nur dann vorwärtszukommen, wenn man Amtspriestertum und Laien als zwei verschiedene (und damit *tandem aliquando* doch immer wieder „getrennte") „Stände" ansieht und als solche voraussetzt? Wird sich nicht gerade der Laie, der, wie vom Konzil beabsichtigt und von den Autoren ständig betont, das Wissen anderer Wissenschaften in sein Studium der Theologie (und damit in diese selbst) hineinbringt, dagegen wehren müssen, daß immer noch „Stand" gesagt wird, wo es z. B. „Funktion" (80, Zeile 16 v. o.) oder einfach „Lebenssituation" (84, Zeile 5 v. o.) oder noch einfacher „die Laien" (83, Zeile 7 und 2 v. u; 84, Zeile 7 v. o.; 86, Zeile 7 v. u.) heißen könnte? Eine Überlegung über die mögliche zukünftige Form des „Klerikerstandes" (88 f) wäre schließlich auch schlüssiger und einfacher, wenn man von jenen theologischen Gegenbenheiten ausginge, die faktisch vorliegen, statt vom Modell eines „Standes" auszugehen (den es in dieser Form ja außerhalb der abendländischen Kirche ohnehin kaum gegeben hat). Selbstverständlich ist von jenem „Standes-schema" her nicht viel Positives für den Diakonat auszumachen (97): Er wäre tatsächlich „ein Zwischenglied von Klerikerstand und Laienstand, und man sieht nicht recht ein, wozu es dessen bedarf". Wie aber, wenn die Funktion, die einem Diakon zugedacht werden müßte, eine wesensnotwendige der Kirche selbst ist, die unter Umständen hier und jetzt von keinem anderen und von keiner anderen Gruppe übernommen werden kann? Dann könnte doch der Diakonat als Funktion sinnvoll sein, ohne ein „Stand" werden zu müssen.

Zum ganzen Band: Der Leser wäre dankbar für eine einheitliche Zitierung, für detailliertere Überschriften, für sinnvolle Abschnitte (16 f, nicht aber: 32) und eine genauere Bezeichnung des Inhaltes im Titel des Bandes gewesen.

Saarbrücken. H. Schuster.

Allard, Michel, SJ: **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples.** (coll. Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth XXVIII) Beyrouth (Liban): Imprimerie Catholique 1965. XXII, 450 S.

Die These des P. Allard ist eine umfassende historische Untersuchung über ein zentrales Problem der islamischen Theologie: das der göttlichen Eigenschaften. Die Wichtigkeit dieses Problems wird vom Autor in klaren und nüchternen Worten dargelegt. Es handelt sich hier um das Verständnis, genauer: um die Möglichkeit des Verständnisses einer in einer heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Offenbarung, d. h. hier der Offenbarung im Koran. In den diesbezüglichen Überlegungen spielt die Auffassung, die man von der göttlichen Inspiration hat, eine vorherrschende Rolle. Die islamische Theologie bietet eine ganze Skala von Lösungen an: angefangen bei der vorhergehenden Bejahung der absoluten Transzendenz Gottes, aus welcher seine Unerreichbarkeit und für den Menschen die Annahme eines agnostizistischen Nominalismus resultiert (Mu'tazila), bis zur Erkennung sehr stark anthropomorphistischer Eigenschaften in Gott, soweit sie von der Schrift des Korans bezeugt werden. In Wirklichkeit aber sind diese Einstellungen die Folge der verschiedenen dogmatischen Lehren in bezug auf das Erschaffen- oder Unerschaffensein des Korans, der als Wort Gottes angesehen wird. Wenn man glaubt,

daß der Koran, in Inhalt und Ausdruck, das unerschaffene Wort Gottes sei, so nimmt man diesbezüglich eine fideistische Haltung ein, die von vornherein auf jede Bemühung einer vernunftmäßigen Überlegung verzichtet, so gewährt man dem Buchstaben dieses Textes einen absoluten Aussagewert, und man sucht nicht den letzten Sinn der anthropomorphistischen Aussagen der Offenbarung zu verstehen. Ganz im Gegenteil: ist die Vernunft oberster Richter in religiöser Sache, so wird man den Koran für den Ausdruck der göttlichen Botschaft in menschlicher Sprache halten, die daher wenigstens teilweise der menschlichen Intelligenz zugänglich wird.

Was war in dieser Hinsicht die Stellung des Theologen al- Aš'arī, der Epigone der aš'aritischen Schule geworden ist?

Der Autor gibt zunächst Verschiedenes über das Leben des Theologen bekannt und nimmt Stellung zugunsten der historischen Wahrheit seiner Konversion, die ihn im Alter von 40 Jahren von seinen alten Freunden, den rationalistischen Mu'taziliten, trennt; seine Konversion bringt ihn in die Nähe der Hanbaliten, Verfechter des fideistischen Traditionalismus. Danach folgt eine erste kritische Übersicht über die Hauptwerke des Theologen. Aber bevor er sich mit der Analyse des Textes befaßt, der die göttlichen Eigenschaften betrifft, beschäftigt sich der Verfasser im Kapitel II damit, Aš'arī in bezug auf die verschiedenen theologischen Strömungen im Islam einzuordnen (S. 73–171).

Diese Aufstellung ist um so wichtiger, als man die Lehre des Theologen nur dann versteht, wenn man sowohl die Umstände kennt, die seine Überlegung veranlaßt haben, als auch die Gegner, gegen die er seit seiner Konversion eine ununterbrochene Polemik führt und von denen er den Übersichtsplan über die wesentlichsten theologischen Fragen übernommen hat, das heißt also die Mu'taziliten. Endlich muß man auch von seinen neuen Freunden, den Hanbaliten, denen er sich zu nähern suchte, wissen. Allards Darlegung ist trotz ihrer Kürze inhaltsreich: Sie sagt das Wesentliche von dem, was man über den theologischen Kreis in Baṣra und Bagdad zu Ende des 9. Jahrhunderts, in dem Augenblick, in dem al-Aš'arī auftritt, wissen muß.

Die Seiten, die den Einfluß der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie auf den islamischen Kalām behandeln (153–171), geben einen Überblick über den Stand der Frage und eine Zusammenfassung der Folgerungen, zu denen die Untersuchungen der Orientalisten geführt haben. Man spürt, daß der Verfasser seinen Gedanken nur mit Vorbehalt Ausdruck gibt, und dies mit Recht, denn die Frage ist weit entfernt davon, endgültig geklärt zu sein. Selbst den Orientalisten gelingt es nicht, sich eindeutig für eine negative oder positive Antwort in bezug auf die Realität des Einflusses der griechischen Philosophie und vor allem der christlichen Theologie auf die Entstehung und Entwicklung des islamischen Kalām zu entscheiden. Es gibt noch eine Anzahl von byzantinischen, arabischen, syrischen und anderen Texten, die in dieser Hinsicht noch nicht genügend ausgewertet wurden. Außerdem darf man den Einfluß der mündlichen Diskussionen nicht außer acht lassen, in denen sich die christlichen und mohammedanischen Theologen gegenüberstanden; die Geschichte der religiösen Literatur hat uns von derartigen Streitgesprächen einige Beispiele bewahrt.

Eine Anzahl von islamischen Theologen hat versucht, innerhalb dieser verschiedenen religiösen Strömungen und der extremen Stellungen der Schulen einen „Weg der Mitte" zu finden. Man muß froh darüber sein, daß der Verfasser auf diese Tatsache hinweist; in diesem Zusammenhang sind die Vorläufer von al-Aš'arī zu erwähnen, al-Qalānisī, al- Muḥāsibī und vor allem Ibn Kullāb (S. 133–153).

Nach dieser langen Einführung beginnt Allard die Analyse der Werke al-Aš'arīs und faßt die Angaben zusammen, die sich auf die göttlichen Eigenschaften beziehen (S. 173–285). Er ist bemüht, für jedes der fünf analysierten Werke (Maqālāt, Risāla ilā ahl al-ṭagr, Risāla ... fī 'ilm al-kalām, Luma', Ibāna) die historische Lage in der es entstanden ist, und den seiner Abfassung zugrundeliegenden Plan anzugeben. Danach folgt im allgemeinen eine Analyse der verschiedenen Lehrsätze über die göttlichen Eigenschaften, aber vor allem eine Darlegung der Methode, die der Theologe in seiner Überlegung über diese Eigenschaften anwendet. Wir finden den gleichen Studien- und Untersuchungsvorgang in dem Teil des Werkes, der den Schülern al-Aš'arīs gewidmet ist: Bāquillānī, Baghdādī, Baihaqi und Guwainī (S. 287–404).

Al-Aš'arī macht gegen die Mu'taziliten geltend, daß von den aktiven Partizipien wie wissend, allmächtig wirkend, die Existenz der durch die Substantive Wissenschaft, Macht etc. bezeichneten Eigenschaften in Gott resultiert. Außerdem muß man Gott alle anthropomorphistischen Ausdrücke beilegen, die die Offenbarung des Korans bezeugt. Was diesen zweiten Punkt betrifft, so gibt es keine vollständige Einhelligkeit unter den Schülern des Theologen: Die einen nehmen die Anthropomorphismen an (Bāqillānī, Baihaqī wenigstens zum Teil und auch Guwainī inseinem 'Aqīda), wohingegen die anderen (Baghdādī und Guwainī in seinem Iršād) diese Ausdrücke unter Rückgriff auf die Allegorie zu interpretieren suchen. Durch ihre so definierte Stellung trennen sich die Aš'ariten von den Mu'taziliten. Andererseits sind sie entfernt von den Hanbaliten, da sie Analysen und rationelle Argumentation anwenden, um ihre Lehre zu rechtfertigen.

Aš'arī nähert sich den Hanbaliten in bezug auf das Unerschaffensein des Korans; seine Schüler aber, besonders Bāqillānī und Guwainī, bestehen auf der Realität des inneren Wortes, das sie von dem äußeren Ausdruck unterscheiden. Der Koran ist also ewig, als inneres Wort: Das ewige Wort Gottes ist der Sinn, der Inhalt der Ausdrücke im Koran, welche nur Gewand, äußerer Ausdruck und folglich erschaffen sind.

Von den Werken al-Aš'arīs zu denen seiner Schüler kann man noch eine Entwicklung feststellen in bezug auf die Erläuterung der Rolle der Sprache, die weniger ein Kommunikationsmittel ist als vielmehr die Art und Weise, wie man die Wahrheit feststellt und bejaht. Das Wort Gottes ist also in erster Linie kaum eine an die Menschen gerichtete Offenbarung, sondern eine einfache Bejahung der Wahrheit. Die Schüler al-Aš'arīs werden daraus lesen, daß das wahre Wort Gottes sein inneres Wort ist, durch das die Realität bejaht und in gewissem Sinne konstituiert wird. Die Sprache hingegen ist nur die Vermittlungsweise, die Weitergabe dieser Realität an die Menschen, und gehört infolgedessen zu der erschaffenen Welt.

Man kann eine parallele Entwicklung finden in bezug auf die Anwendung des Begriffes der Analogie in der Überlegung über Gott. Dieser Begriff muß sehr genau unterschieden werden von dem der Gleichheit oder Ähnlichkeit.

Die ganze Analyse hindurch bezeugt der Autor sein besonderes Interesse an dem geschichtlichen Aspekt der Lehre von den göttlichen Eigenschaften in der islamischen Theologie. Er ermittelt für jeden Verfasser, und manchmal für jeden einzelnen untersuchten Punkt, die historische und die theologische Situation, die es ermöglicht, die Beziehungen zwischen den verschiedenen, sich gegenüberstehenden theologischen Strömungen genauer darzulegen. Dabei schenkt er der Untersuchung der angewandten Methode eine besondere Aufmerksamkeit. Alles dieses ist gut und die Analyse präzise durchgeführt, aber sie befriedigt den Leser nicht. Was dieser Studie fehlt, ist eine weitreichende und kritische Darlegung der eigentlichen theologischen Gegebenheiten in bezug auf die göttlichen Eigenschaften und ferner eine Überlegung, die die Prinzipien, die den verschiedenen Einstellungen zugrundeliegen, und die Folgen, die sich notwendigerweise daraus ergeben, aufzeigt. Einige Punkte geben die Unzulänglichkeiten der philosophisch-theologischen Überlegung in dem von uns hier analysierten Werk wieder. So wäre es z. B. wünschenswert gewesen, wenn man eine ausführlichere Ausarbeitung über den Begriff der Analogie und seine Anwendung in theologischen Fragen vorfände. Es ist in der Tat interessant zu wissen, wie al-Aš'arī, der sich offen dazu bekennt, daß es keine Ähnlichkeit zwischen Gott und der Kreatur gibt, dennoch dahin gelangt, in der mohammedanischen Theologie den Gebrauch einer gewissen Analogie geltend zu machen. Gewiß wirft der Verfasser einige Aspekte des Problems auf, aber man hätte gern eine eingehendere Analyse dieser Frage vorgefunden, nicht in ihrer historischen Entwicklung, sondern in ihrer philosophischen Rechtfertigung.

Ein anderes bezeichnendes Beispiel: die Hanbaliten lehren das Unerschaffensein der Sprache des Korans, als Wort Gottes, dessen Inhalt dadurch für den menschlichen Intellekt unzugänglich wird. Aber sie geben andererseits zu, daß die Erläuterungen des Textes der Offenbarung, die von der Tradition her dem Propheten Mohammed zugeschrieben werden, als gültiger Kommentar des Korans betrachtet werden müssen. Diese Ansicht enthält einen inneren Widerspruch, auf den Allard hinweist, den er aber nicht genügend unterstreicht. Denn wenn die göttliche Offenbarung für den menschlichen Intellekt unerreichbar ist, so gilt folgendes: Entweder die von Mohammed gegebenen Erläuterungen sind eine neue Offenbarung und somit dem Verstand ebenfalls unzugänglich – oder sie sind nur menschliche Sprache; in diesem Fall können sie den Menschen nicht das Verständnis des Wortes Gottes geben, das für alle, auch dann für Mohammed, unerreichbar ist.

Die Hanbaliten finden einen Ausweg: Sie beziehen sich auf die Anweisung Gottes im Koran, die den Menschen befiehlt, Allah und dem Propheten Mohammed zu gehorchen. Aber es handelt sich hier um Gehorsam auf moralischer Ebene, und nicht um eine Sanktion

der Erläuterungen, welche Mohammed über die göttlichen Eigenschaften geben könnte. Allard betont hier den Charakter des Glaubens, der den ganzen Menschen in der Weise umfaßt, daß die Anerkennung der sittlichen Autorität des Propheten gleichzeitig die Autorität seiner Lehre beinhaltet (S. 108–111, 248–249, 257). Aber er legt nicht deutlich genug dar, wie sich der Übergang vom Ethischen zu der Lehre hin rechtfertigen läßt. In der Tat läßt sich dieser Übergang nicht vernunftmäßig rechtfertigen, da die Hanbaliten die Anwendung der Vernunft ablehnen; es ist vielmehr die Folge der von ihnen angenommenen fideistsichen Haltung. Die Überlieferung berichtet tatsächlich von Mohammeds Erläuterungen der Lehre, und wenn man der strengen Orthodoxie des Glaubens treu bleiben will, so muß man sich an diese Erläuterungen halten und damit seine Folgsamkeit dem Propheten beweisen. Der Gläubige verzichtet darauf, verstehen zu wollen, wie der Übergang von der göttlichen zur menschlichen Sprache, welche die Offenbarung deutet, vor sich geht. Er vertraut auf die Autorität des unfehlbaren Propheten, eine Autorität, die der ersten islamischen Gemeinschaft zuteil wurde, so daß sie das Ideal des religiösen Lebens und des vollkommenen Glaubens darstellt.

Wir wollen uns aber nicht mit den Aspekten der Analyse aufhalten, die nicht den Mittelpunkt des Interesses des Verfassers auszumachen scheinen. In allen Fragen, die in diesem Buch aufgeworfen werden, ermöglichen das gute Fachregister und die Bibliographie dem Leser eine ergiebige Auswertung des hier gesammelten Materials.

Nun aber ein paar Kleinigkeiten: Auf Seite 25, Anmerkung 2, ist das arabische Wort *raqia* und nicht *raqa* zu lesen; auf Seite 32 *kāffat* und nicht *kāfat;* auf Seite 276, Anmerkung 4, ist *Ṣaḥr* anstelle von *Ṣaḫr* zu schreiben, ferner der grammatische Fehler *lan usālimu* durch *lan usālima* zu ersetzen; ebenso Seite 279: *ḥattā yaṭlu'a* anstelle von *ḥattā yaṭla'u*. In dem deutschen Zitat auf Seite 83, Anmerkung 2, ist der folgende Druckfehler zu verbessern: anstelle von *Männern*, muß *Männern* geschrieben werden und *gehörten* anstatt *gehorten*.

Diese Besprechung des Werkes von Allard will zeigen, mit welchem Interesse wir seine Ausarbeitung über die Geschichte eines zentralen Problems der islamischen Theologie gelesen haben; dieses Problem wirft sehr wichtige Fragen für die Überlegung über das religiöse Phänomen und vor allem über die Möglichkeit für den Menschen, Zugang zu der Welt des Göttlichen zu haben, auf.

Wir erwarten mit Spannung die Untersuchung, die der Verfasser in den letzten Zeilen seiner Zusammenfassung ankündigt und die sich damit befassen wird, die Werke der großen Schüler al-Aš'arīs zu analysieren.

Münster. A.-Th. Khoury.

Yatiswarananda, Swami: **Adventures in Vedanta.** London: Ryder and Co. 1961. 224 S.; **30 sh.**

Nicht in systematischer Darstellung – obwohl die Einteilung in 3 Teile und 19 Kapitel sehr systematisch aussieht – sondern in mehr erzählendem Stil, mit vielen Anekdoten und unzähligen Zitaten, gibt das Buch, von einem Mönch der hinduistischen Ramakrishna-Mission verfaßt, einen guten Einblick in die Welt des modernisierten Vedānta, der von Vivekananda (1863–1902) begründet worden ist und auch das Denken S. Radhakrishnans stark beeinflußt hat. Alle Religionen, so sagt diese Weltanschauung, befinden sich in einer „essential unity and harmony" (S. 25), jedoch der Hinduismus wird unaufdringlich, aber unverkennbar über alle gestellt – ein Hinduismus, der den Glauben an Karman und Seelenwanderung beibehält und dessen Spitze der monistische Vedānta mit seiner Lehre von der Göttlichkeit des menschlichen Selbst bildet (nach alter Lehre: das menschliche Selbst ist identisch mit dem all-einen, allein-realen Geistigen, dem Brahman). Diese Haltung zu den andern Religionen, meist ungenau als Toleranz bezeichnet, ist der schon im alten Hinduismus oft hervortretende Inklusivismus: das Fremde wird für das Eigene beansprucht, obwohl etwas niedriger gestellt. (Sie hat eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der vor einigen Jahren aufgekommenen Lehre von den „anonymen Christen".) Worauf es ankommt, ist die „spiritual experience". Diese soll in den Mystiken aller Religionen im Wesen die gleiche sein. Dementsprechend (miß)interpretiert der Verf. – wie Vivekananda und Radhakrishnan vor ihm – zahlreiche Stellen aus dem Neuen Testament und aus christlichen Mystikern im Sinne seiner Philosophie. Z. B. zitiert er (S. 130 f.) die Strophen, zu denen der hl. Johannes vom Kreuz seine Subida del Monte Carmelo und seine Noche oscura als Kommentar schrieb; aber was die Dunkle Nacht für den christlichen Mystiker ist – ihr dunkelster Teil ist der Glaube, Subida II 2, 1 –, das kommt in keiner Weise zur Geltung. Würde es beachtet, so würde die Ähnlichkeit mit der Hindu-Mystik auf einige psychologische Strukturen zusammenschrumpfen. Der Weg zum Ziele der Vereinigung der Seele mit der „Überseele" (Oversoul) umfaßt moralische und geistige Disziplin, Loslösung von Leidenschaften, tantrische Yogaübungen, „Meditation". Auch Bilder können dabei helfen. Es ist verständlich, daß in einem spirituellen System, wo die Anthropologie letztlich mit der Theologie identisch wird, die Sünde belanglos wird. „When I went to Europe and studied the religious situation", schreibt der Verf., „I was very much struck by the discovery that the over-emphasis on the idea of sin, vicarious atonement and salvation through a particular prophet had, to a certain extent, taken away man's spiritual initiative." (S. 83) „All... forms of salvation", meint der Verf., „fall short of the highest spiritual ideal presented by Advaita Vedanta" (S. 59), wo die ihrem Wesen nach immer schon göttliche Seele mit dem Unendlichen Geist (Infinite Spirit) zusammenfließt wie die Flüsse mit dem Meere (S. 60).

Münster. Paul Hacker.

Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen. Gesammelte Aufsätze, in Verbindung mit Walbert Bühlmann OFMCap und Joh. Specker SMB hrsg. von Johannes Beckmann SMB. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XIV) Schöneck-Beckenried: Administration der NZM 1966. 375 S.; sFr 28,–.

Diese Veröffentlichung füllt wirklich eine vorhandene Lücke! Wo kann man bis heute etwas über dieses Thema finden? Praktisch nirgends! Um so freudiger begrüßt man es, daß nun ein Aufsatz-Sammelband mit 351 Textseiten und mit einem ausführlichen Personen-, Orts- und Sachregister (S. 353–375) über dieses Thema vorliegt.

Der grundsätzliche Teil (I. Grundsätzliches, S. 3–33) hat nur den einen Nachteil, daß er bereits vor dem Zweiten Vatikanum geschrieben war. Was in keiner Weise den Geschichtswert der zwei Beiträge herabmindert! Man muß P. Walbert Bühlmann dankbar sein, daß er in seinem Beitrag „Die Bibel in der kath. Weltmission" so ehrlich auf die tatsächlich bescheidenen kath. Leistungsansätze im Vergleich zu den entsprechenden Leistungserfolgen der nichtkatholischen Bibelübersetzungen für die Missionsländer hinweist. Sein „ökumenisches Anliegen" der Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Bibelübersetzungen in den Missionsländern (S. 20–28) hat inzwischen das Zweite Vatikanum zu seinem eigenen gemacht. Damit dürften auch die verschiedenen Einschränkungsverordnungen der „Sacra Congregatio de Propaganda Fide" für die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprachen der einzelnen Missionsländer, auf die P. Nikolaus Kowalsky OMI als Archivar in offener Weise hinweist (S. 29–33), hinfällig sein. Die kath. Mission dürfte für die ökumenische Bibelübersetzung in den Missionsländern seit dem Zweiten Vatikanum grünes Licht haben. Hoffentlich ist dadurch den katholischen Vorarbeiten ein baldiger Erfolg beschieden, damit der kath. „Bibelfrühling" auch für die Missionen wirksam werden kann.

Über die tatsächlich geleistete katholische missionarische Bibelarbeit unterrichten 25 Aufsätze unter II. „Katholische Bibelübersetzung in Vergangenheit und Gegenwart" (S. 37–322). Davon entfallen zwei Aufsätze auf Amerika (in den spanisch-amerikanischen Missionen, S. 38–67, 68–71, und in der Indianer- und Eskimo-Mission Kanadas, S. 72–75, 76–81).

Mit Asien und Ozeanien befassen sich 11 Beiträge. Zwei davon unterrichten über Japan (S. 83–94 und 95–108–121); ein kurzer Aufsatz handelt von den koreanischen Bibelübersetzungen (S. 122 f); das „Werden der chinesischen kath. Bibel" zeigt der nächste Beitrag auf (S. 124–138); ein Aufsatz stellt die vietnamesischen Bibelübersetzungen vor (S. 139–146); über „Die Hl. Schrift im katholischen Indien" spricht die folgende Abhandlung (S. 147–160); anschließend unterrichtet ein Beitrag von P. Linus Fäh OFMCap über „Die Bibelübersetzungs-Arbeit von Bischof Anastasius Hartmann 1803–1866" (S. 161–169).

Biblische Themen der einheimischen kath. Literatur von Ceylon stellt der nächste Aufsatz vor (S. 170–182), dem ein Überblick über die Bibelarbeit auf den Philippinen folgt (S. 183–190–193). „Die Bibelübersetzungen in die indonesische Sprache" behandelt der folgende Aufsatz (S. 194–210). Der 11. Beitrag aus dem asiatisch-ozeanischen Raum befaßt sich mit den „Bibelübersetzungen im Vikariat Rabaul (Südsee)" (S. 211–220).

Über die arabische Welt handeln zwei Aufsätze (S. 224–246 und 254–264). Ein dritter Beitrag beschäftigt sich mit der „Vorgeschichte der arabischen Bibelübersetzung der Propaganda von 1671" (S. 247–253).

Über Afrika gibt der letzte (4.) Unterabschnitt in 9 Aufsätzen einen gedrängten Überblick (S. 265–322).

Das Bemühen der Heiliggeist-Väter um die Bibel umreißen zwei Beiträge (S. 266–270 und 271–278). Mit dem Swahili-Sprachgebiet befaßt sich ein Aufsatz (S. 279–288), dem eine übersichtliche Wertung der kath.

Bemühungen um „Die Hl. Schrift in Shona" folgt (S. 289–295). Mit der Bibelübersetzung ins Afrikanische (im Kongo) befaßt sich der nächste Aufsatz (S. 296–299), der gefolgt wird von einem Beitrag über die „katholische Bibelübersetzungsarbeit in der Zulumission" (S. 300–309). Mit den Erfahrungen einer Bibelübersetzung in der Zulu-Sprache (S. 310–317) und einem Überblick über die „Madagassischen Bibelübersetzungen" (S. 318–322) beschließt dieser II. Teil die Bestandsaufnahme der kath. Bibelarbeit in den Missionen.

Der III. (letzte) Teil des Sammelwerkes legt eine „abschließende Wertung" vor (S. 323–351).

Man sieht also, „daß katholischerseits auch etwas geschehen ist". Allerdings bleibt noch enorm viel zu tun! Für eine ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Bibelübersetzungen in den Missionsländern gab es wohl noch nie ein günstigeres Klima als seit dem 2. Vatikanum, was in anerkennender Weise selbst von nichtkatholischer Seite festgestellt wird (vgl. den Beitrag von O. Béguin, Generaisekretär der United Bibel Societies: Le renouveau biblique vu par un protestant, S. 324–327). Es wäre nur zu wünschen, daß die als Anregung von P. Bühlmann vorgeschlagene „Zusammenarbeit mit den Protestanten für die Übersetzung und Verbreitung der Bibel in den Missionen" (S. 328–355) in irgendeiner Form von allen Missionsgebieten aufgegriffen würde, um sie zu einer konkreten, wenn auch nicht leichten, aber erfolgreichen ernsthaften Zusammenarbeit zu Gunsten der Mission ausreifen zu lassen. Leicht wird die Zusammenarbeit wahrscheinlich nicht sein, aber möglich dürfte und müßte sie auf die Dauer doch werden. Afrika scheint bereits mit gutem Beispiel voranzugehen (vgl. S. 330–332).

Auf katholischer Seite scheinen durch die Erklärungen (Nr. 22 und Nr. 25) der Konstitution *Dei Verbum* die Schwierigkeiten für eine positive Zusammenarbeit grundsätzlich ausgeräumt zu sein, wie Bühlmann (S. 334, c) richtig vermerkt.

Besonders begrüßenswert ist der abschließende Rückblick von Joh. Beckmann (S. 336–351). Er läßt noch einmal in knapper Zusammenstellung die gesamte kath. Übersetzungsarbeit an der Bibel in den Missionsländern Revue passieren und beschließt so den stattlichen Sammelband, der zeigt, daß es auch auf katholischer Seite ohne Bibel nie Missionsarbeit gegeben hat.

St. Gabriel, Mödling b. Wien. Joh. Riedl SVD.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. 24,1: **Epistula ad Ephesios.** Freiburg: Herder 1962–1964. Gr. 8°, 40*, 347 S.; Subskr. Lief. 1–4 je DM 20,–, Lief. 5 DM 18,–.

P. Bonifaz Fischer hat in den vergangenen zehn Jahren sich für das Riesenwerk der Vetus-Latina-Edition einige ausgezeichnete Mitarbeiter herangebildet, von denen H. J. Frede sich jetzt der Ausgabe der paulinischen Briefe widmet. Im J. 1964 ist als erster Teil die Bearbeitung des Epheserbriefes abgeschlossen worden; diejenige von Phil und Col, welche die 2. Hälfte des Bandes bilden soll, hat 1966 zu erscheinen begonnen.

Frede hat die Form der Darbietung des Materials, die sich im Genesisband von B. Fischer bewährt hat, beibehalten: Den Kopf der Seite bildet das ‚Schema', welches die verschiedenen überlieferten oder rekonstruierten Typen des Bibeltextes bietet. Darunter folgt als zweites der die Konstituierung dieses Textes erklärende krit. Apparat. Den dritten und umfangreichsten Teil bildet der Testimonienapparat, der die Bezeugung des jeweiligen Bibelverses in der patristischen Literatur, soweit diese ihn in einer Vetus-Latina-Form zitiert hat, vollständig registriert und damit nicht nur den kritischen Apparat durch Entfaltung des Details untermauert, sondern – und das ist wohl der wichtigste Dienst, zu dem dieser Apparat berufen ist – das Material an die Hand gibt, mit welchem die geistesgeschichtliche Wirkung eines Bibelwortes, seine Auslegung, die Art, wie es zur Argumentation verwendet, die Absichten, welche mit der Berufung auf seine Autorität verfolgt worden sind, im lat. Abendlande durch die Jahrhunderte von Tertullian bis Beda verfolgt werden können. Hier werden die Wege gebahnt für Forschungen, die bisher nur unter übermäßigem Aufwand von Mühen möglich gewesen sind.

Gerade im Testimonienapparat steht nun der Herausgeber der Paulusbriefe vor weit größeren Aufgaben als der Herausgeber der Genesis, da ja der Apostel in ganz anderem Maße als *auctoritas* herangezogen worden ist als irgend ein Buch des AT. Nur zu Gn 1,1 und zu 2,7 erstrecken sich die *Testimonia* über mehr als eine Druckseite. Beim Eph.-brief ist dieser Umfang fast die Regel, bei den beliebtesten Versen wird er weit überschritten: Rund 14 000 Schriftstellerzitate sind nach Angabe von Frede (S. 27*) gesammelt. Die 545 *Testimonia* zu Eph 6,12 füllen die S. 280–298, wie denn überhaupt der ganze Passus 6,11–6,17 mit den ‚*arma allegorica*' (Tert. adv. Marc. 3,14,7) auf die allegorienfreudigen Jahrhunderte eine ganz besondere Anziehungskraft ausgeübt hat, die von der paulinischen, nicht von der alttestamentlichen Prägung dieser Bilder ausgeht. Daneben werden am häufigsten zitiert Eph 1,4; 2,14; 2,20; 3,17; 4,22; 5,27; nicht zu vergessen ist die Einheits-Formel von 4,5, die es trotz ihrer Kürze auf einen Testimonienapparat von S. 144–148 bringt.

Die im Schema erscheinenden Texttypen sind gegenüber den Editionen der Gn sowohl wie auch der gleichzeitig erscheinenden Epist. cath. modifiziert, da die lat. Übersetzungen des paulinischen Corpus z. T. unter anderen und eigenen Bedingungen entstanden sind. Die Vulgata muß unter der Sigle V erscheinen, nicht mehr wie in Gn als H (= Hieronymus), da in der Vulgata hier nicht eine eigene Übersetzung des Hieronymus vorliegt; die Zitate bei Hieronymus gehen vielmehr mit dem im 3./4. Jh. von Italien (Rom?) ausstrahlenden Typus I. Frede verwertet für die Beurteilung der Vulgata seine in der Abhandlung ‚Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus' (Aus der Gesch. der lat. Bibel, H. 3, 1961) näher begründete Einsicht, daß Pelagius als erster den Vulg.-Text seinem Kommentar zugrunde gelegt hat; freilich sind auch in diesen Text bereits vereinzelte Vetus-Latina-Lesarten wieder eingedrungen. Neu ist der Texttyp D, repräsentiert durch die bilinguen Paulus-Hss, aber vor der handschriftlichen Verbindung mit dem Griechischen fixiert, zitiert u. a. bei Lucifer v. Calaris.

Der alte K-Text, der Text Cyprians, ist nur lückenhaft bezeugt, so daß die Zeile auf weite Strecken im Schema wegfällt. Allerdings ist er mehrfach an Einzelstellen rekonstruierbar.

Ein schönes Beispiel ist Eph 3,8: Da 2,17 *adnuntiare* durch Cyprians Zitat (zu dem sich auch, für höheres Alter zeugend, Tert. fügt) als Übers. von εὐαγγελίζειν erwiesen ist, gegen *evangelizare* der jüngeren Texttypen, setzt Frede auch 3,8 *adnuntiare* als eine K-Lesart an, obwohl es da nur von Augustinus und dem Kommentar des Pelagius (nach diesem auch Cassiodor) bezeugt wird, Autoren, bei denen K-Lesarten bloß sporadisch auftreten. Die ‚prägnant ausgebildete Terminologie' (S. 31*) gibt hier ausreichende Sicherheit. Nicht genügend verifizierbar sind dagegen die Gründe, welche in 3,6 Frede bewogen haben, *pollicitatio* (für das sonst durch *promissio* wiedergegebene ἐπαγγελία zur K-Lesart zu erklären, obwohl es nur von Hilarius geboten wird; dieser allerdings hat es mehrfach, so daß deutlich ein fester Texttyp zu erkennen ist. Allgemein bietet Hilarius einen Mischtext (‚Vorläufer der Vulgata', S. 35*), der zwar reich ist an K-Lesarten (S. 31*). Aber 6,2, wo K durch Cyrian erhalten ist, heißt das Äquivalent von ἐπαγγελ *promissio;* auch 1,13 und 2,12 geht *promissio* von Tertullian an durch die ganze Entwicklungsreihe der Typen durch (mit einer I-Variante *repromissio*), ohne daß ein Anhaltspunkt für ein Abweichen des dort fehlenden K-Typs gegeben wäre. Hat Frede andere Parallelen für *pollicitatio* K außerhalb von Eph zur Verfügung gehabt? Cyprian (+ Ps.-C.) jedenfalls kennt auch sonst als Wiedergabe von ἐπαγγελία nur *promissio* (Rom 9,4 [in: test. 2,6 p. 70,16]. act 1,4. 2,39. Vgl. ferner Luc 24,49 cod. e: *promissionem*). [Diese u. a. Überprüfungen verdanke ich meinen Helfern cand. phil. Stork und cand. phil. Windhausen.] So nahe der Schluß liegt, eine prägnante, von DIV abweichende Sonderlesart bei Hilarius für K in Anspruch zu nehmen, der Befund bei Cyprian mahnt zur Vorsicht.

Die Sigle X war in Gn eingeführt als Bezeichnung eigenständiger Übersetzungen aus dem Griechischen. Bei Frede wird dagegen X fast allein durch Tertullian repräsentiert, was gerechtfertigt wird (S. 30*) dadurch, ‚daß es sich ... (bei Tert.) gewöhnlich um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt, auf die öfters ... ein ihm vertrauter lat. Text Einfluß gewinnt'. Über den Anteil dieses lat. Textes wird man nur dort, wo eine Übereinstimmung mit K zu Hilfe kommt, annähernd etwas sagen können wie an der schon genannten Stelle 2,17 (*adnuntiante* Tert., *adnuntiavit* K, *evangelizavit* D I V). Es ist begreiflich, daß Frede darauf verzichtet und einfach Tertullians Text vorgelegt hat mit der Warnung (S. 30*): ‚Die freie Art, wie Tert. mit dem Bibeltext umgeht, legt uns bei der Wertung und Verwertung seiner Zitate und Anspielungen größte Zurückhaltung auf.' Der X-Typus des Paulustextes ist also etwas sehr anderes als der X-Typus der Genesis. Das freie Schalten Tert.'s mit dem Text stellt gerade für die X-Zeile editorische Probleme, die nicht immer ganz glatt gelöst sind.

So steht z. B. 2,20 als X-Text summ u s angular i s Christ u s im Schema. Kursivdruck bedeutet nach Auskunft des Zeichenregisters (S. 40*): ‚nicht überliefert, nur erschlossen'. Tatsächlich aber ist in zweien der S. 102 gesammelten Tert.-Zitate der Nom. „summus angularis" über-

liefert (adv. Marc. 3,7,3 ist von adv. Iud. 14,3 abhängig; vgl. H. Tränkle, Tert. adv. Iud., 1964, wo adv. Iud. als echt vindiziert wird. Dadurch reduziert sich die wirkliche Zahl der Zeugen auf einen, dem adv. Marc. 5,17,16 ein Zitat mit dem Acc. gegenübersteht). Die Kursive bedeutet also etwas ganz anderes, nämlich, daß wir aus der freien Art, wie Tert. jeweils den Ausdruck in seine Sätze eingebaut hat, keinerlei Rückschluß zu ziehen imstande sind darauf, in welcher Form der Ausdruck im biblischen Kontext bei ihm vorgekommen sein mag. Der Tatbestand mußte kenntlich gemacht werden, und der Kursivdruck der Kasusendungen ist dazu das einfachste Mittel; dagegen ist nichts zu sagen. Jedoch bedarf die Definition in der Zeichenliste entsprechender Erweiterung. – Tert. adv. Marc. 5,18,8 hat Eph. 5,28 unmittelbar mit dem Schluß von Eph. 5,29 *sicut et Christus ecclesiam* verbunden. Unmittelbar danach zitiert er nochmals Eph 5,29 ganz, einschließlich der Worte *sicut Christus ecclesiam*. Es kommt ihm gerade auf diese Gleichung an, durch Wiederholung will er sie einhämmern. Darf man aber darum für Tert. einen Bibeltext annehmen, in welchem sich die Schlüsse ebenfalls wiederholen? Das hieße doch die Expressivität des Autors von adv. Marc. auf ‚seine' Bibel übertragen. Ich glaube es nicht, daß Tert's Text für Eph 5,28–29 so gelautet hat, wie Frede ihn ansetzt: *carnem suam diligit, qui uxorem suam diligit, sicut et Christus ecclesiam. nemo carnem suam odio habet, sed et nutrit et fovet eam, sicut Christus ecclesiam.*

Die sich aus dem freien Anspielen des Bibeltextes ergebenden Schwierigkeiten zeigen sich auch bei dem von Tertullian 18mal zitierten Vers 6,12 (S. 297). Denn nirgends erscheint der Vers als Ganzes. Die X-Zeile ist ein aus den angespielten Teilen zusammengestücktes Mosaik. Der auf S. 282 gegebene Anfang von Eph 6,12 darf noch als sicher gelten. Doch dann stellt sich (S. 287) die Frage, ob die Auslassung der dem griech. πρὸς τὰς ἀρχάς entsprechenden Worte darauf beruht, daß Tert. zufällig gerade sie nirgends in Zitat oder Anspielung herangezogen hat, oder ob sie in seinem Bibeltext wirklich gefehlt haben. Frede entscheidet sich wohl richtig für die letztere Alternative. Doch dafür gibt nicht der Befund bei Tert. den Ausschlag, sondern vielmehr, daß auch in den Texttypen KD, wo einerseits bei Cypr., andererseits bei Lucifer ein zusammenhängendes Zitat die Gewißheit sichert, die Worte fehlen. Im Folgenden hängt die sichere Zuordnung von *potestates* zu ξιχρς ουσίας an dem Wort *praemisit*, mit dem Tert. adv. Marc. 5,18,12 bezeugt, daß *potestates* im Text den *mundi tenentes* voraufging, eine Wortfolge, die dann noch der Schluß des Tertulliansatzes bestätigt. Denn da Tert. auch *mundi potestates* (ieiun. 17,8) für τοὺς κοσμοκράτορας verwendet, ist die Einheitlichkeit der Terminologie (ἐξουσία = *potestas* bei Tert. auch Eph 2,2 und 3,10) gestört. Ein Schwanken zwischen zwei Übersetzungen zeigt Tert. auch z. B. Eph 6,16, wo *iacula* neben *tela* als Variante des X-Typus Erwähnung verdient hätte, weil auch K und D *iacula* haben.

Es sind zwei einander ergänzende Aspekte, die Beachtung verdienen: die Konstanz der Terminologie auf der einen Seite, auf der andern ihre fortschreitende Entwicklung, für die Frede S. 31* in der verschiedenartigen Wiedergabe von κτίζειν ein Beispiel vorführt mit der Aufforderung, intensiver als bisher diese Probleme zu untersuchen. Denjenigen, die dieser Einladung folgen wollen, gibt die Vetus-Latina-Ausgabe eine Grundlage, die sich durch einen ungeheuren Reichtum der gesammelten Daten und höchste Präzision der Darbietung auszeichnet. Eine große Zahl von Vetus-Latina-Handschriften des Paulus-Textes ist von Frede erstmals ediert und ausgewertet worden, darunter so wichtige wie die Frg. von Monza (Nr. 86 der Hss-Liste) mit dem mailändischen Vetus-Latina-Text, nach dem Ambrosius zitiert hat. Über diese und andere, besonders bilingue Hss des Typs D, hat Frede, Altlat. Paulushandschriften, 1964, noch ausführlicher gehandelt. In vielen Fällen gewinnen wir überhaupt erst durch diese Genauigkeit einen festen Boden unter den Füßen. Das anerkennt der Rez. dankbar auch an der einen Stelle, wo im Apparat zu Eph 3,8 sein eigener Name genannt wird. Die Streitfrage, ob *investigabiles* oder *ininvestigabiles* zu lesen sei, ist jetzt, da Pelagius anders gewertet wird als noch in der Ausgabe von Vulg. Eph. von Sparks-Ienkins, entschieden in dem Sinne, daß *ininvest-* eine Neuerung der Vulgata, der echte Vulgatatext ist, *invest-* dagegen Vetus-Latina-Text, der sehr oft und sehr früh (Pelag.) wieder in die Vulgata-Überlieferung eingedrungen ist. Damit sind meine Überlegungen (Vig. Chr. 10,1956, 215–228) für die Vulgata berichtigt, für Tert. und Lact. hingegen meine Ablehnung von *ininvest-* aufs erfreulichste bestätigt.

So empfängt der Benutzer von Fredes Ausgabe nach vielen Seiten hin eine Fülle von Belehrung, die sich freilich voll nur dem sehr genauen und mittätigen Leser erschließt. Sehr zu begrüßen ist es, daß die Einleitung, welche die speziell für die Ausgabe von Eph, Phil, Kol notwendigen Daten enthält, jetzt ergänzt durch die Einleitung zur 2. Bandhälfte (Phil, Kol), bereits in der ersten Lieferung steht, anders als im Bd der Epist. cath., wo sie erst am Schluß des Bandes zu erwarten ist. Denn gerade weil die Textzeilen des ‚Schemas' unmöglich den jeweiligen Grad der Sicherheit des Textes in aller Differenziertheit auszudrücken vermögen und der Leser aufgerufen ist, selber auf Grund der im Apparat vorgeführten Bezeugung sich ein Urteil zu bilden, muß er zuvor die allgemeinen Kriterien kennen, nach denen die Zeugen zu wägen sind.

Münster. Otto Hiltbrunner.

Elliger, Karl: **Leviticus.** (Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe: Band 4) Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966, 402 S.; br. DM 50,–; Hlwd DM 54,–.

Nachdem seit dem Kommentar von B. Baentsch (HK I,2, 1903) kein ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar zum Buch Leviticus mehr erschienen ist, greift man gerne und dankbar zu dem vorliegenden Werk, das nach langen Vorarbeiten und einer verzögerten Drucklegung nun endlich eine nicht unbedeutende Lücke in der atl Wissenschaft schließt.

Elliger bietet in seinem Kommentar, von Einheit zu Einheit voranschreitend, zunächst jeweils die Übersetzung mit dem dazugehörigen textkritischen Apparat. Bereits die Übersetzung zeigt, worauf es dem Verf. besonders ankommt, auf die möglichst exakte Erfassung des Textes und seiner verschiedenen Schichten. Diese zeigt er in der Übersetzung durch je verschiedene Drucktypen an; bei Lev 19 sind es nicht weniger als zehn Schriftarten. – Danach folgt eine kurze Inhaltsübersicht, der sich eine gut fundierte und für einen Kommentar sehr ausführliche Textanalyse anschließt. Deren Ergebnisse werden in der darauffolgenden Synthese aufgegriffen, in der E. die mutmaßliche Genesis der jeweils verhandelten Einheit aufzeigt. Erst danach folgt die eigentliche Exegese, die deutlich werden läßt, daß ein Pentateuchtext weder sachlich noch theologisch richtig interpretiert werden kann, wenn nicht zuvor den verschiedenen Traditionselementen und der Genesis des Textes nachgegangen wird. Denn nur von einer vorausgegangenen Analyse und Synthese her vermag man – wie in diesem Fall – die rechts- und kultgeschichtlichen Gegebenheiten sowie die theologischen Aussagen in ihrer je verschiedenen Eigenart zu erfassen.

Da das Schwergewicht des Kommentars auf der Erarbeitung der Literar- und Traditionsgeschichte des Buches Leviticus liegt, seien die wichtigsten hier erzielten Ergebnisse wenigstens global genannt.

1. In den Opfergesetzen (Lev 1–7) findet E. zwei literarische Hauptschichten. Die Materialien von Po^1 (Kap. 1–5+) dürften noch im Exil, die von Po^2 (Kap. 6 f.+) vielleicht in der nachexilischen Zeit zusammengestellt, miteinander verbunden und der priesterlichen Grundschrift (Pg) eingefügt worden sein. Weitere Einschübe und Überarbeitungen kennzeichnen eine dritte literarische Phase der Entstehungsgeschichte dieser Kapitel. Die Hauptschichten selbst sind teilweise schon das Resultat einer komplizierten Vorgeschichte, der E. besonders in der Analyse nachgeht.

2. In Lev 8–10 findet E. Teile von Pg. Eine Ergänzung und Bearbeitung dieser Partien zeichnet sich in einer zweiten Schicht, Pg^2, dieser Kapitel ab, die sich vor allem bemüht, das hohepriesterliche Amt herauszuheben. – Ein Vergleich der Kommentarausführungen mit dem Aufsatz von E. über „Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung" (ZThK 49, 1952, S. 121–143) zeigt, wie der Verf. an seinen Analysen kritisch weitergearbeitet und sie verbessert hat.

3. Auch die Reinheitsgesetze, Lev 11–15, lassen eine Mehrschichtigkeit erkennen. Aber nicht nur das, diese Texte zeigen teilweise auch, daß ihre Vorgeschichte nicht nur eine mündliche, sondern schon eine literarische war, wie denn die Texte auch später noch literarisch weitergewachsen sind.

4. In Lev 16 findet die Schicht Pg^2 der Kap. 8–10 ihre Fortsetzung, die später noch ergänzt wurde, um schließlich in einem dritten Stadium „zu einem für alle Zeiten gültigen Gesetz" erhoben zu werden.

5. Die Hauptetappen der Genesis des Heiligkeitsgesetzes (H = Lev 17–26) fixiert E. in den Redaktionsschichten Ph^1, Ph^2, Ph^3, Ph^4. Doch macht er wiederholt deutlich, daß die literarische Fixierung der hier aufgenommenen Überlieferungsstoffe nicht erst mit Ph^1 einsetzt, sondern weiter zurückreicht. Neben ausgesprochen späten Materialien finden sich in H auch sehr alte vorliterarische Partien, so z. B. in den Reihen von Lev 18 und 19. – Etwas überraschend ist die These, daß

H in seinem ältesten Bestand bereits (= Ph^1) nicht als eigenständiges Korpus, vielmehr von vornherein für den Einsatz in die priesterliche Grundschrift konzipiert gewesen sein soll. Ph^1 war dabei von der Intention geleitet, die kultisch bestimmte Sinaigesetzgebung von Pg durch eine Gesetzgebung zu ergänzen, die „nun auch die Gemeinde in ihrem außerkultischen Leben auf ihre Verantwortung für den Bestand und das Funktionieren des Gottesbundes hinwies". – Ph^1 ist vor allem Sammler, Ph^2 dagegen vorwiegend Ergänzer. Das Zusatzwerk von Ph^3 erfuhr eine bedeutsame Überarbeitung durch Ph^4 unter Benutzung von Sonderquellen.

6. Lev 27 ist ein Nachtrag, der das abgeschlossene H zur Voraussetzung hat.

Man hat natürlich, so man diesen gewichtigen Kommentar durchgearbeitet und immer wieder zur Hand genommen hat – er läßt sich nicht nur nebenbei lesen – mancherlei Fragen. Und dies nicht, weil der Verf. Wesentliches außer acht gelassen hätte, sondern weil die Kompliziertheit des Textes solche Fragen stellt. Gesetzestexte bieten ja einer Schichtenscheidung größere Schwierigkeiten als erzählende Traditionen. E. ist sich dessen auch bewußt, nicht selten finden sich Ausdrücke wie: „es scheint, wahrscheinlich, vielleicht, vermutlich". Aber solche Einschränkungen ergeben sich aus der Natur der Sache, der sie gerecht zu werden versuchen, während nicht einmal wahrscheinlich gemachte apodiktische Allerweltsurteile an der Sache vorbeischießen.

Auf Einzelheiten kann im Rahmen einer Rezension nicht eingegangen werden, da man gegenüber einem solchen Kompendium an Gelehrsamkeit, das mit äußerster Akribie ausgearbeitet ist, nicht einfach mit ein paar allgemeinen kritischen Bemerkungen aufwarten kann, wie das sonst bei solchem Anlaß zu geschehen pflegt. Nur gleich diffizil durchgeführte Einzeluntersuchungen, die das Material mittels der Kombination anderer Eigentümlichkeiten des Textes zu scheiden und zu ordnen versuchen, können wirkliche Diskussionspartner sein. Einen anderen Versuch zur Klärung der Problematik von Lev 17–26 hat der Rezensent in seiner literarkritischen und formgeschichtlichen Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes (BBB 19, 1963) vorgelegt.

Die große Bedeutung dieses Lev-Kommentars liegt nicht zuletzt darin, daß E. sich nicht „von dem Chor der Verächter der altbewährten literarkritischen Methode" hat abschrecken lassen, sich eben dieser Methode in ihren Grenzen zu bedienen. Dieser neue Kommentar darf geradezu als Beweis dafür angesehen werden, daß ohne die Anwendung der literarkritischen Methode kein Gesetzeskorpus des Pentateuchs sachgerecht untersucht werden kann. Die allenthalben feststellbaren Sprünge, Risse, Nähte und Widersprüche dürfen nicht bagatellisiert oder gar gänzlich übergangen werden. Desgleichen können diese Textschwierigkeiten nicht samt und sonders aus der literarischen „Nachgeschichte" in die vorliterarische, mündliche „Vorgeschichte" verlagert werden, wie E. vor allem in seiner grundsätzlichen Auseinandersetzung mit K. Koch (S. 8 f) und H. Graf Reventlow (S. 14–16) darlegt. Nicht daß E. die Berechtigung formgeschichtlicher Erforschung atl Rechtskorpora bestreiten würde, er bedient sich selbst auch dieser Methode, aber in der Beschränkung auf die Einzelmaterialien und auch dabei mit großer Behutsamkeit. Das Buch Leviticus als Ganzes wie auch das Heiligkeitsgesetz sind aus einem literarischen Prozeß hervorgegangen und nicht – wie es etwa H. Graf Reventlow will – aus dem mündlichen Vortrag eines postulierten Bundesfestes. Wie wenig im übrigen das Bundesfest mit dem im letzten Jahrzehnt so viel bemühten Bundesformular – das eine festgefügte literarische Gattung sein soll – als Ausgangspunkt einer Untersuchung atl Rechtskorpora geeignet ist, hat F. Nötscher (†) gezeigt: „Bundesformular und Amtsschimmel" (BZ 9, 1965, S. 181–214). – Ein ganz wesentliches Verdienst des vorliegenden Kommentars ist, die Behandlung des Buches Leviticus von der Ebene geglaubter Hypothesen – die man bereits als wissenschaftlich bewiesen ausgeben hat und denen man nicht widersprechen durfte, wollte man nicht als rückständig gelten – auf die Basis des Textes zurückgeführt zu haben.

Dieser Kommentar wird wohl ein unterschiedliches Echo finden, er wird auf Zustimmung wie auf Kritik stoßen, auch bei kath. Fachkollegen. Denn auch hier zeichnet sich bei so manchem eine nicht vertretbare Vernachlässigung der literarkritischen Methode zugunsten anderer ab. Es geht in der atl Wissenschaft nun einmal nicht ohne eine gründliche Textanalyse, die auf Grund der Textverhältnisse nicht vereinfacht werden darf. Mag manchem auch die Textaufspaltung Elligers zu minuziös sein, so ändert das doch nichts daran, daß dieser Kommentar das Standardwerk zu Leviticus darstellt und solange bleiben wird, bis eine ähnlich gründliche Arbeit vorliegt, die auf eine andere Weise Antwort zu geben versucht auf die Fragen, die der Text selbst stellt.

Paderborn. R. Kilian.

Cremer, Franz Gerhard: **Die Fastenansage Jesu.** Mk 2, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese. (Bonner Bibl. Beiträge, 23) Bonn: P. Hanstein 1965. XXX, 185 S.; DM 36,–.

Riedl, Johann: **Das Heil der Heiden nach R 2,14–16. 26. 27.** (St. Gabrieler Studien 20) Mödling bei Wien: St. Gabriel-Verlag 1965. XXXI, 236 S.; DM 40,–.

Beide Studien sind Problemen der Geschichte der Exegese gewidmet und können deshalb hier zusammengefaßt werden. Die Arbeit C.s, eine Bonner Dissertation, nimmt sich vor, eine Geschichte der Deutung der Fastenansage Jesu zu schreiben und „den Einfluß dieses Logions auf Ursprung und Ausbau der kirchlichen Fastenüberlegungen zu prüfen" (IX). Der Akzent liegt aber klar auf dem zweiten Satz, denn das Resultat ist, daß die Alte Kirche sich nicht auf Logion stützte, um ihr eigenes Fasten zu motivieren. Das Fasten in der Kirche stamme aus dem Judentum. Selbst als man im Verlauf zunehmenden Selbstverständnisses im überkommenen Fasten eine Form der Christusbegegnung sah, berief man sich nicht auf Mk 2,20. Das geschah erst später, als man Belegstellen für die kirchliche Praxis in der Schrift suchte.

Damit bestätigt sich erneut, was andere Untersuchungen zur Geschichte der Exegese schon erbrachten. Die Schrifterklärer betrieben „weniger Exegese im eigentlichen Sinne", vielmehr interpretierten sie „nach einem aus dem Bereich des Glaubens und der Sitte übernommenen Urteil den Schrifttext" (148). Als Theologen mit Sinn für Exegese werden außer Origenes Kyrill von Alexandreia (163) und Augustinus (174) gerühmt. Die kirchliche Fastenpraxis wird in ihren Motivationen sorgfältig entfaltet: Gedächtnis Jesu, Zeugnis für Jesus, Nachahmung Christi, Buße usw. Einleitend wird eine Interpretation von Mk 2,20 geboten (1–6). Die mit viel Mühe zusammengestellte Studie wird vor allem den Liturgiewissenschaftler und religiösen Volkskundler interessieren.

Auch nur indirekt ist die Studie von Riedl für den Exegeten nützlich. Ist schon die Auswahl der Verse, deren Auslegungsgeschichte verfolgt wird, verdächtig, so verstärkt sich beim Lesen mit zunehmendem Maß der Eindruck, daß Vf. systematische Anliegen verfolgt. Anhand der ausgewählten Römerbrief-Verse wird gezeigt, daß man in der Zeit von Origenes bis ins 15. Jahrhundert nur über das Heil der Heiden vor Christus spekulierte, während danach – Vf. bringt das mit der Entdeckung der Neuen Welt in Verbindung – das Interesse an der Frage nach dem Heil der Heiden neben der Kirche wächst, obwohl es nicht gerade als brennend bezeichnet werden kann. Für weite Strecken der historischen Untersuchung trifft Vf. selbst die Feststellung, daß die von ihm befragten Theologen auf den paulinischen Kontext „kaum zu sprechen kommen" (28). Es ist anzuerkennen, daß unermeßliches Material zusammengetragen wurde. Am Schluß wird allerdings eine eigene Interpretation des Paulustextes geboten, die als das Musterbeispiel einer den Text verfremdenden Exegese bezeichnet werden muß. Das Hauptübel liegt darin, daß sich Vf. über die paulinische Bedeutung von „eschatologisch" nicht klar ist. Indem er so tut, als könne man aus der paulinischen Eschatologie einen *tractatus de novissimis* machen, kommt er auf Argumente, die ebensowenig stichhaltig sind wie das Ergebnis, daß nämlich Paulus „geheiligten Heiden" das Wort rede, d. h. solchen, die als Heiden anonyme Christen seien. Die Arbeit, von der man nicht erfährt, was sie ist (Dissertation? Wo?), läßt bei großem Fleiß leider das wichtigste vermissen, die Methode.

Münster. Joachim Gnilka.

Georgi, Dieter: **Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief.** Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, 11. Band) Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag 1964. 320 S.; kart. DM 31,80.

Die Arbeit untersucht aufs neue die Frage, wer eigentlich die Gegner waren, die Paulus im 2. Korintherbrief so leidenschaftlich bekämpft. Unter dem Einfluß von Ferdinand Christian Baur sah die Forschung in ihnen Judaisten; doch war diese These nicht

ohne Schwierigkeit zu halten, weil vor allem ein Kampf gegen den Nomismus fehlt, wie man ihn gerade bei der Abwehr von Judaisten erwarten möchte. So suchte man nach einer anderen Lösung und fand in den Gegnern Enthusiasten und Gnostiker, womit man freilich auch nicht alles erklären konnte. Aber auch von dieser These rückte man wieder ab und meinte, in den Leuten Visitatoren der Kirche von Jerusalem erblicken zu sollen (so E. Käsemann: ZNW 41 [1942] 33 ff). Es ist demnach wohl angebracht, daß die Frage nach den Gegnern des Apostels neu gestellt wird. Jede Untersuchung, die sich mit dem 2. Korintherbrief beschäftigt, muß mit der Möglichkeit rechnen, daß dieser Brief nicht ein einheitliches, in einer bestimmten Situation verfaßtes Schreiben ist, sondern eine Kompilation aus Fragmenten mehrerer Briefe des Apostels nach Korinth. So meint auch der Verf., diesen Brief aufteilen zu sollen und voraussetzen zu dürfen, daß 2 Kor 2,14 – 7,4 früher geschrieben sei als Kap. 10–13; dort ist die Gemeinde in Gefahr, den Argumenten der Gegner zu erliegen, hier scheint sie bereits den Gegnern verfallen zu sein (S. 24).

Die Untersuchung geht in einem ersten Abschnitt: „Die missionarische Funktion der Gegner und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund" zunächst den Selbstbezeichnungen dieser Leute nach. Wenn sie den Titel διάκονος Χριστοῦ (2 Kor 11, 23) gebrauchen, so schließt G. daraus, daß sie sich „als Gesandte des Christus verstanden, als seine persönlichen Repräsentanten", daß sie demnach „wesentlich als Missionare" fungierten (S. 38). Wenn sodann Paulus die Gegner als „Falschapostel" brandmarkt (2 Kor 11, 13), kann man daraus ihre Selbstbezeichnung als ἀπόστολος Χριστοῦ entnehmen (S. 39); das führt zur Erkenntnis, daß die Opponenten „urchristliche Missionare" waren. „die sich darauf etwas zugute hielten, anscheinend mit guten Gründen" (S. 49). Schließlich dürfte auch ἐργάτης eine weitere Selbstbezeichnung der Gegner gewesen sein (S. 49; vgl. 2 Kor 11, 13), was wiederum auf Missionare hinweist (S. 50 f). Ihrer Herkunft nach waren sie „Hebräer, Israeliten, Same Abrahams" (2 Kor 11, 22 f); sie könnten vielleicht aus Palästina gekommen sein, jedenfalls aber warben sie mit dem Hinweis auf ihre jüdischen Besonderheiten für ihre Sache, nämlich für den christlichen Glauben (S. 60). Um nun diese Opponenten des Paulus besser verstehen zu können, geht der Verf. in langen, aber interessanten Ausführungen der jüdischen Mission und Apologetik nach, bringt viel Material dazu bei und kann Licht auf manche Einzelfrage werfen. Weiterhin zieht er die heidnische Religionswerbung herein, mit der sich die jüdische Mission stets in Konkurrenz befand, um sich schließlich der christlichen Mission zuzuwenden; diese hat die Gottesherrschaft angekündigt, aber auch die Wirkung des Geistes demonstriert oder auf die machtvolle Vergangenheit und Gegenwart des bereits gekommenen Christus hingewiesen. Dabei hat die hellenistisch-jüdische Apologetik einen maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Mission ausgeübt (S. 218). Für die Gegner des Paulus kommt so der Verf. zum Ergebnis, daß diese in die Spuren der jüdischen, in Konkurrenz mit der hellenistischen Welt sich bewährenden Missionare zu treten gedachten (S. 205), daß sie „keine singulären Gestalten, sondern Repräsentanten einer großen Gruppe von Missionaren der Urchristenheit, vielleicht sogar einer Mehrheit" waren (S. 218).

Der zweite Abschnitt: „Das Selbstverständnis der Gegner" befaßt sich mit ihrem Selbstbewußtsein. Die Opponenten waren „nicht Repräsentanten einer Institution", also etwa „Visitatoren der Urgemeinde"; es kam ihnen „auf die Tatsache des Geistbesitzes an, dessen aktueller Ausweis wichtig war". „Aus dem vorfindlichen und kontrollierbaren Geistbesitz heraus forderten sie .. ihre besonderen Rechte" (S. 245). Im weiteren Verlauf der Untersuchung kommt die Tradition dieser Leute zur Sprache; sie werden sich einmal auf Moses berufen haben und damit auf die Schrift und zum anderen eine von der paulinischen abweichende Christologie vorgetragen haben, nämlich „eine Glorifikation des irdischen Jesus" (S. 290). „Ihre Christologie schien es gerade zu charakterisieren, daß sie keine scharfe Grenze zwischen dem Erdenleben Jesu und seiner Erhöhung zogen" (S. 293). Man meinte in Korinth, „das Leben schon jetzt sichtbar zu besitzen, weil man von der einschneidenden Bedeutung des Kreuzes nichts wissen wollte und deshalb nicht zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn schied, sondern schon dem irdischen Christus die ζωή zuerkannte" (S. 294). „Jesus wurde so anscheinend als der allzeit triumphierende Pneumatiker vorgestellt" (S. 295). Im Gegensatz zu Paulus „rühmten sich" diese Opponenten „ihrer Ekstasen und machten sie zum Gegenstand ihrer Propaganda" (S. 298 f; vgl. 2 Kor 5, 12 f). Sicher taten sie das nicht „um ihrer eigenen Person willen, sondern um die ihnen verliehene Geisteskraft zu proklamieren und damit die Bewährung ihrer Christusbeziehung und ihrer apostolischen Existenz zu dokumentieren" (S. 299).

Ein kurzes Schlußkapitel faßt die Ergebnisse zusammen: Paulus kämpft gegen judenchristliche Wanderprediger, die erst nach Abfassung des 1. Korintherbriefes in die Gemeinde in Korinth eingedrungen sind und die dortigen Christen für sich eingenommen haben. Diese Missionare entstammten „dem geistigen Raum der hellenistisch-jüdischen Apologetik"; ihrer Meinung nach war der Einfluß des Paulus verderblich für die christliche Sache, und sie suchten, diesen Einfluß abzubauen (S. 301). Ihr Auftreten und ihre Theologie waren bezogen auf die Wertskala der hellenistischen Welt, was den Einfluß dieser Leute erhöhte (S. 301 f).

Das Buch endet mit einem Literaturverzeichnis und einem Register in Auswahl über angezogene Stellen aus der Bibel und aus anderen alten Schriften, mit einem Verzeichnis griechischer Wörter und einem Sachregister.

Wer die Untersuchung würdigen will, muß sich vor Augen halten, daß man bei der Bestimmung der bekämpften Gegner immer nur ausgehen kann von der Abwehr, die Paulus im 2. Korintherbrief unternimmt. Aus ihr lassen sich gewiß viele Schlüsse auf die Opponenten ziehen, aber viele Fragen finden eben doch keine Antwort. Der Verf. sucht darum jene Gegner aus dem jüdisch-hellenistischen Milieu heraus zu verstehen, über das Schriftsteller wie vor allem Philon und Josephus, aber auch manche, oft nur spärliche Mitteilung aus alter Zeit einigen Aufschluß geben. Diese Untersuchungen haben für sich ihre Bedeutung und bilden einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der jüdischen Mission und Apologetik. Aber wieweit die Gegner des Apostels dem vom Verf. entworfenen Bild wirklich entsprechen, das ist die Frage. In vieler Hinsicht müssen die Ergebnisse einfach aus dem Grunde hypothetisch bleiben, weil zu wenig Nachrichten zur Verfügung stehen. Der Verf. hat in oft minutiöser Analyse die Mitteilungen des 2. Korintherbriefes ausgewertet und damit seine Anschauung gut unterbaut. M. E. wird er recht haben, wenn er in den Gegnern Wanderprediger sieht, die gemäß ihrer jüdisch-hellenistischen Herkunft die christliche Botschaft vortrugen. Aber in Einzelheiten, so in der Frage, was die Gegner nun eigentlich gelehrt und worin sie ihre Besonderheit gezeigt haben, bedarf es noch mancher kritischer Überlegung.

Freising. Joh. Michl.

Neuhäusler, Engelbert: **Der Bischof als geistlicher Vater.** Nach den frühchristlichen Schriften. München: Kösel-Verlag 1964. 104 S.; Ln DM 8,80.

Besinnung und Erneuerung können nie besser und gültiger geschehen als auf Grund des alten Wahren. Man wird darum E. Neuhäusler, dem geschätzten neutestamentlichen Exegeten, gern zustimmen, da er verlangt, wenn man heute von einer neuen Würdigung und Wertung des Bischofsamtes in der Kirche spreche, sollten dafür auch Neues Nestament und Kirchenväter gehört werden. Sein durch Sorgfalt der Form wie durch reichen Inhalt schönes und wertvolles Buch bringt weithin Vergessenes wieder zur Sprache. Das bischöfliche Amt wird heute vornehmlich als die Nachfolge der Apostel verstanden. Die Briefe des Apostels Paulus wie die Schriften früher Väter betonen in jenem Amt die Würde der geistlichen Vaterschaft, die die Vaterschaft Gottes in Gemeinde und Welt darstellt. Das Amt wird nicht so sehr juridisch, sondern vielmehr pneumatisch begründet. Paulus weiß sich als Hausvater der neuen Gemeinde Gottes, wie der Vater in Israel Mittler der heiligen Überlieferung in seinem Volke war. Die Vaterschaft ist vor allem geistige Zeugung durch das Wort, in dem Gottes Zuspruch selber geschieht. Dadurch ist Gott selber Vater der Gläubigen. Darum nennt Paulus sich freilich selbst niemals Vater, noch wird er so angesprochen. In der Zeit der apostolischen Väter ordnet Ignatius von Antiochien das Wesen des bischöflichen Standes ausdrücklich und mit vielen tiefen Aussagen der Vaterschaft Gottes zu. Die Kirchenordnung des 3. Jahrhunderts ergänzt diese Lehre durch die Betonung der sakramentalen Inhalte des bischöflichen Dienstes.

Aus dem geschichtlichen Befund folgernd, schlägt N. als Anrede des Bischofs „Vater Bischof" vor. Man mag beipflichten, daß der Titel „Exzellenz" kein geistliches oder kirchliches Amt ausdrückt. Die 1930 erfolgte allgemeine Verleihung dieses Titels an die Bischöfe erinnert an die konstantinische Epoche, in der die Bischöfe den hohen Staatsbeamten gleichgestellt wurden.

Neuhäusler übergeht nicht, daß Mt 23,9 den Titel „Vater" in der Jüngergemeinde verwehrt. Sollte man gleichwohl die Anrede „Vater Bischof" einführen? Man müßte ja wohl des weiteren bedenken, daß der Titel „Vater" in antiken Religionen, insbesondere in Mysterienreligionen, gebraucht war. Mehr als die jüdische Übung, den Lehrer „Vater" zu nennen, wird jener pagane Gebrauch die übertragene Verwendung des Vaternamens in der Kirche, insbesondere auch im Mönchtum, verursacht und gefördert haben.

So werden sich doch wohl erhebliche Bedenken ergeben, den Vater-Titel im kirchlichen Gebrauch noch zu vermehren. Ob die soziologische Struktur unserer Gesellschaft und Zeit bereit wäre, den Titel „Vater Bischof" aufzunehmen, wäre wohl eine weitere Frage.

Tübingen. Karl Hermann Schelkle.

Jedin, Hubert: **Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte.** Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. 2 Bde. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966. 508 u. 624 S.; zus. DM 140,–.

Merkle, Sebastian: **Ausgewählte Reden und Aufsätze.** Hrsg. von Theobald Freudenberger. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 17) Würzburg: Schöningh 1965. XI, 699 S.; br. DM 48,–.

Wir sind dem Verlag Herder dafür Dank schuldig, daß er den verdienten Bonner Kirchenhistoriker Hubert Jedin zu einer Sammelausgabe seiner Aufsätze und Vorträge (insgesamt 64 Beiträge) bewogen hat. Forschungsergebnisse finden ihren Niederschlag nicht nur in mehr oder weniger umfangreichen Monographien. Gerade die vorliegende Sammlung gibt eine Vorstellung von der oft entsagungsvollen Kleinarbeit des Forschers, die der Synthese vorausgeht. Dabei sind uns Heutigen kaum noch die äußeren Schwierigkeiten bewußt, die in vergangenen Jahrzehnten wissenschaftlichen Veröffentlichungen entgegenstanden und nicht selten zur Publikation in ausländischen Zeitschriften oder an entlegener Stelle zwangen.

Die hier vorgelegte Auswahl wird in vier Gruppen geboten: 1. Kirchengeschichtsschreibung, 2. Italien und das Papsttum, 3. Deutschland, Abendland und Weltkirche; die vierte Gruppe – Konzil und Kirchenreform – umfaßt den gesamten zweiten Band und hebt damit das Schwergewicht der kirchengeschichtlichen Forschungsarbeit Jedins eindrucksvoll hervor. Die Sammlung, die durch ein Personen- und Sachregister erschlossen wird, kann hier nicht in ihren Einzelbeiträgen vorgeführt werden. Daß sie nicht nur dem forschenden und lehrenden Kirchenhistoriker als Nachschlagewerk dienen möge, „sondern, wenigstens teilweise, auch gelesen würde", hat der Herausgeber selbst im Vorwort als seinen Wunsch ausgesprochen. Wir möchten hinzufügen: Sie möchte von möglichst vielen Theologen gelesen werden, denn es war stets das Anliegen Jedins, „dafür zu wirken, daß die Geschichte der Kirche für das Verständnis und das Miterleben der kirchlichen Gegenwart fruchtbar" werde. „Diesem Anliegen", so schreibt er im Vorwort, „dienten seit meiner Rückkehr nach Deutschland (1949) manche Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten und viele Vorträge, in denen Gegenwartsprobleme in das Licht der Geschichte gerückt wurden. Diese Pragmatik, von der ich nach wie vor glaube, daß sie in der streng wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung nicht zum beherrschenden Prinzip werden darf, hat im Denken und Lehren des Kirchenhistorikers ihr wohlbegründetes Recht und ihren gesicherten Platz, heute, wo geschichtliches Denken durchaus keine Selbstverständlichkeit ist, mehr denn je".

Die zweite hier anzuzeigende Sammelausgabe – Ausgewählte Reden und Aufsätze von Sebastian Merkle – ist anläßlich des 100. Geburtstages des 1945 verstorbenen Würzburger Kirchenhistorikers veranstaltet worden. Man findet hier u. a. die Reden Merkles über Dante auf dem Frankfurter Katholikentag (1921) bzw. dem Internationalen Historikerkongreß in Oslo (1928), seine Aufsätze über Luther, die Rektoratsrede über das Trienter Konzil und die Universitäten (1905), die berühmte Rede über die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters auf dem Berliner Historikerkongreß von 1908, den Berliner Vortrag „Die theologischen Fakultäten und der religiöse Friede" (1905). Auch wichtige Rezensionen größeren Umfangs, Nekrologe und Würdigungen deutscher Theologen und Kirchenhistoriker sind in die Sammlung aufgenommen. Dem Abdruck der Merkle'schen Abhandlungen gehen vorauf eine eindringliche wissenschaftliche Biographie Merkles aus der Feder von Th. Freudenberger, die alle erreichbaren archivalischen Unterlagen auswertet sowie ein Aufsatz desselben Verfassers über Merkles Bibliothek (Wiederabdruck aus: St. Wiborada 2, 1934), dem sich eine Merkle-Bibliographie nebst Verzeichnis der über Merkle erschienenen Würdigungen anschließt. Die aus Anlaß des 100. Geburtstages Merkles in Würzburg gehaltene Gedächtnisrede von J. Lortz ist in der Einleitung zur Sammelausgabe abgedruckt. – Der Band gibt einen vorzüglichen Überblick über das weitgespannte Interessen- und Arbeitsgebiet des erfolgreichen Lehrers und Forschers. Merkles unverwüstliche Schaffenskraft hat es vermocht, neben der vier Jahrzehnte umfassenden Arbeit an der Edition des *Concilium Tridentinum*, seiner großen und überall anerkannten Leistung, wichtige Beiträge zu vielen anderen Epochen der Kirchengeschichte zu leisten. Freudenbergers Sammelband trägt mit dazu bei, das Andenken an diesen Großen unter den deutschen Kirchenhistorikern lebendig zu erhalten.

Bonn. Eduard Hegel.

Patrologiae Cursus Completus, a J. P. Migne editus. Supplementum. Accurante Adalberto Hamman OFM. Vol. III. Paris: Éditions Garnier Frères 1963–1966. 1504 Kol.

Der dritte Band des auf vier Bände veranschlagten Supplementum zur lateinischen Serie des *Patrologiae Cursus Completus* von Jacques-Paul Migne ist jetzt abgeschlossen. Da die Grundsätze des Herausgebers die gleichen geblieben sind wie in den vorhergehenden Bänden, so sei hier auf die früheren Berichte verwiesen (TheolRev 55 [1959] 3 f; 59 [1963] 237 f).

Der vorliegende Folioband ergänzt die Bände 49–66 der lateinischen Patrologie. Zeitlich reicht er etwa von 442 bis ins 6. Jahrhundert hinein, von den Verfassern her gesehen von Caelestinus bis Benedikt. Natürlich ist manches abgedruckt, was in eine spätere Zeit hineingehört, so daß mit der zeitlichen und persönlichen Grenzbestimmung zumindest auf den ersten Blick noch nichts Bestimmtes für den Inhalt ausgesagt ist. So kommt man, da ein Eingehen auf den Inhalt der einzelnen abgedruckten Schriften von vornherein auszuschließen ist, an einer etwas trockenen und dazu auswählenden Aufzählung nicht vorbei.

Von größeren Werken sind abgedruckt die *Excerpta* des Vincentius von Lerin in der Ausgabe von J. Madoz (1940) 23–45; die aus dem Irland des 8. Jahrhunderts stammende *Expositio in Epistolas Catholicas* des PsHilarius von Arles in der Ausgabe von A. Amelli (1897) 59–131; die *Regula contra haereticos* des Bischofs Syagrius in der Ausgabe von K. Künstle (1905) 132–140; neun echte *Sermones* des Petrus Chrysologus nach verschiedenen älteren Ausgaben (157–171) und seine *Expositio fidei* nach der Ausgabe von A. Olivar (1961) 171f.; die *Epistola ad virginem lapsam* des Nicetas von Apuleia in der Ausgabe von E. Burn (1905) 199–202; von Arnobius Afer Junior die *Annotationes ad quaedam evangeliorum loca* in der Ausgabe von G. Morin (1903) 213–220 und von demselben (1903) der *Liber ad Gregoriam* (221–256); von Quodvultdeus die beiden *Sermones de accedentibus ad gratiam* in der Ausgabe von A. Mai (1852) 162–287 und der zweite *Sermo De tempore barbarico* in der Ausgabe von G. Morin (1917) 287–298; den *Cursus paschalis* und den *Prologus Paschae* des Victorius von Aquitanien in der Ausgabe von B. Krusch (1937) 380–441; die *Glossae in epistolas Sidonii Apollinaris* in der Ausgabe von R. Ellis (1885) 450–490; verschiedene Werke des Fautus von Reii (496–545); die *Collectio Eusebii Gallicani* mit 75 Predigten, meist in der Ausgabe von A. Schott (1618) 550–709; Briefe des Gelasius aus verschiedenen Ausgaben (749–763); den *Tractatus de duabus naturis adversus Eutychen et Nestorium* von Gelasius nach der Ausgabe von E. Schwartz (1934) 763–787. Die in der Ausgabe von Sirmond fehlenden Briefe des Avitus von Vienne werden aus der Ausgabe von A. Peiper (1883) nachgetragen (801–806), wie auch die Homilienfragmente (806–821) und der *Titulorum gallicanorum liber* (823–830). Von Epiphanius dem Lateiner wird die *Interpretatio Evangeliorum* nach der Ausgabe von A. Erikson (1939) abgedruckt (834–964.) Einen weiten Raum nehmen die *Grossemata* des Prudentius ein (9. Jhdt.?) nach der Ausgabe von A. Burnam (1905) 965–1033, die *Romulea* (Carmina Romana) des Dracontius (1034–1087) und die *Orestis tragoedia* desselben Verfassers (1088–1109), beide in der Ausgabe von F. Volmer (1905). Ergänzt nach R. Peiper (1891) ist der *Heptateuchus* des Cyprianus Gallus, der bei Migne unter den Schriften PsTertullians steht (1151–1241). Von PsTheophilus von Antiochien, einem Gallier († ca. 529), wird der Kommentar zu den vier Evangelien in der Ausgabe von Th. Zahn (1883) nachgetragen (1282–1329.) Es schließt sich an der *PsAbecedarius* des Fulgentius von Ruspe in der Ausgabe von A. Wilmart (1936) 1353–1362 und von Fulgentius Mythographus, einem Afrikaner aus dem 5. oder 6. Jhdt, die Abhandlung *De aetatibus mundi et hominis* in der Ausgabe von R. Helm (1898) 1377–1407.

Daneben sind zahlreiche kleine Schriften, Predigten, Gedichte, Fragmente abgedruckt. Man gewinnt schnell einen Überblick über

das Gebotene, wenn man sich auf den Spalten 1443–1460 die genauen Angaben des Verzeichnisses der Werke ansieht, die hier erneut geboten werden.

Die Notizen zu den einzelnen Verfassern sind mit Sorgfalt gearbeitet, sie geben den neuesten Stand der Forschung wieder. Man vergleiche etwa die Notiz zu Faustus von Reii (525–528), zu Maximus von Turin (351–368), zu den Päpsten Leo dem Großen (329–331), für dessen *Sermones* eine neue Ausgabe fällig wäre, Gelasius (739–749), Hormisdas (1264–1273).

Natürlich sind auch wieder reichhaltige Register beigegeben, und zwar außer dem erwähnten Verzeichnis der aufgenommenen Werke ein Verzeichnis der Handschriften, aus denen der Text der abgedruckten Werke von den verschiedenen Herausgebern erarbeitet wurde mit Angabe der Bibliothek, der Bibliotheksbezeichnung, der Entstehungszeit und des entsprechenden Schrifttums (1461–1482), ein Verzeichnis der *Initia* (1483–1494), eine wichtige Ergänzung zu Vatasso, und ein alphabetisches Verfasserverzeichnis mit Angabe der Werke, die jeweils hier abgedruckt sind (1495–1500). Am Schluß stehen wieder die Loci PL in PLS collati (1501–1504).

Der Druck ist sorgfältig und nahezu fehlerlos. Dem Herausgeber sei aufrichtiger Dank ausgesprochen. Dank gebührt auch dem CNRS, das den Druck ermöglicht hat.

Hennef (Sieg). Joseph Barbel CSSR.

Vööbus, Arthur: **The Statutes of the School of Nisibis.** Edited, translated and furnished with a commentary (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Scholary Series, 12). Stockholm 1962. 132 S.; br. $ 7,50.

Als die Schule von Edessa auf byzantinischem Boden auf Geheiß des Kaisers Zenon schließen mußte, fand sie auf persischem Gebiete eine geistige Heimat und wissenschaftliche Weiterpflege in der Schule von Nisibis. Diese galt als ein Zentrum der Wissenschaft und Kultur im Raume des ostsyrischen Christentums. Beide Schulen hängen zusammen, historisch folgen sie jedoch einander. Die Schule von Nisibis, das 361 persisch wurde, an der Grenze zwischen Persien und dem byzantinischen Reiche im Norden, erlebte sogleich nach ihrer Gründung einen raschen Aufschwung. Das verdankte sie der tatkräftigen Unterstützung seitens der Ortsbischöfe wie auch dem Zustrom des Lehrpersonals der Schule von Edessa. Die Quellen über die edessenische Schule sind uns nicht erhalten. Über die Schule von Nisibis besitzen wir dagegen einige Dokumente, die Zeugnis geben vom wissenschaftlich-theologischen Leben bei den Syrern jener Zeit. Unter diesen Dokumenten befinden sich auch die Statuten der Schule, die von hervorragendem Wert sind. Sie bilden den Gegenstand der vorliegenden Studie. Die Statuten gewähren einen Einblick in den geistigen Raum der Schule und in ihre Verwaltung. Sie sind aber auch von historischer Bedeutung, insofern sie uns Kenntnisse vermitteln über den damaligen Wissenschaftsbetrieb. An erster Stelle wurde die Theologie gepflegt, und zwar vornehmlich nach exegetischer Methode. Hier war Theodor von Mopsuestia der unerreichte Meister. Indirekt geben sie uns auch Auskünfte über die Schule von Edessa, da die Grundlagen der Statuten dieser Schule übernommen worden sind.

In einem ersten Teil bringt V. Prolegomena über die Gründung der nisibenischen Schule. Diese steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Schicksalen der Schule von Edessa, die zu deren Liquidation geführt haben. Die näheren Ereignisse sind noch in ein Dunkel gehüllt, da die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung recht verschwommen ist. An Quellen stehen hauptsächlich zur Verfügung: die Schriften des Barḥedbešabā arbāiā, des Barḥedbešabā von Holwan und die Chronik von Seert (Vgl. hierzu: I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca, Rom 1965, S. 132/3, 24, 115, 10, 243, 15, 52, 104, 11). Ihr Bericht: Nach der Schließung der Schule von Edessa kam Narsai († nach 503) nach Nisibis mit dem Ziel, für immer in Persien zu bleiben. Entweder hat der damalige Bischof von Nisibis Barṣauma Narsai ihn zum Aufenthalt in der Stadt bewogen, um mit seiner Hilfe eine Schule ins Leben zu rufen, oder aber Narsai übernahm eine Lehrstelle an einer kleinen, von einem Šem'on (Simeon) gegründeten Schule, aus der dann die bedeutende Schule von Nisibis wurde. Diese beiden Traditionen gehen nebeneinander her. Der Autor nimmt an, daß bei der ersteren Tradition die Herausstellung des Ortsbischofs eine Rolle gespielt habe (S. 14). Barḥedbešabā 'arbāiā, erwähnt Einzelheiten über die Errichtung und den inneren Ausbau der Schule, deren Leitung in den Händen von Narsai lag, der vorher längere Zeit, und zwar noch in ihren letzten Tagen, Leiter der Schule von Edessa war. Narsai hatte als umsichtiger Vorsteher einen guten Ruf. Barḥedbešabā von Holwan teilt mit, daß der größte Teil der Lehrerschaft von Edessa Narsai nach Nisibis gefolgt sei. So konnte die neue Schule mit vollen Segeln in die Zukunft starten. Letztlich war sie ein Abbild der *alma mater* von Edessa.

Eine nicht geringe Schwierigkeit bereitet die Frage, wann die Schule von Nisibis gegründet wurde. Die Gründung hängt zusammen mit zwei historischen Fakten: einmal mit der Liquidation der edessenischen Schule im Jahre 489 – dieses Datum ist gesichert –, sodann mit dem Weggang Narsais von Edessa. Verließ er Edessa im Jahre 489 oder in Anbetracht der kommenden Entwicklung schon vorher? Eine Reihe von Gelehrten entscheidet sich für 489, so Duval, Wright, Labour, Nelz, andere für 457, das Todesjahr des edessenischen Bischofs Hībā, so Mingana, Baumstark, de Urbina (vgl. die Patrologie Urbinas, S. 120/1) u. a., die sich auf die Chronik von Arbela stützen, deren Autorität neuerdings stark erschüttert erscheint (vgl. Urbina, S. 15). Der Verf. kommt zu einer anderen Berechnung. Sein Resultat: Narsai hat Edessa allein, nicht zusammen mit seinen Freunden verlassen, und zwar zwischen 471, dem Inthronisationsjahr des Bischofs Qūrā von Edessa, und 489. In diesem Zeitraum muß die Schule von Nisibis eingerichtet worden sein. Der Autor urteilt mit guten Gründen vorsichtig und legt sich deshalb auf ein bestimmtes Jahr nicht fest. Man kann ihm hierin nur zustimmen.

Der Verf. handelt weiter über die bekanntesten Leiter der Schule von Nisibis, und zwar über Narsai, über Abraham, den 3. Leiter, und über Henānā. Diese Männer werden nach ihrer ganzen geistigen Persönlichkeit dargestellt, nicht allein als Wissenschaftler. Diese Porträts sind gut skizziert und bringen dem Leser die Persönlichkeit konkret näher. Narsai und Henānā sind ungemein fesselnde Figuren. Eine zusammenfassende Würdigung des Werkes und des Lebens des Letzteren steht noch aus. Über den Nestorianer Narsai weiß man sehr viel. Es fehlt aber doch noch das letzte zusammenfassende Wort auch über ihn.

Die nächsten Seiten informieren über den Ursprung der Statuten, die über sich selbst Auskunft geben müssen, da eine weitere Quelle nicht vorhanden ist. Sie setzten sich zusammen aus einer Vorrede und einer ersten und zweiten Gruppe, die Narsai zugeschrieben werden, und aus den Statuten des Henānā. Die zweite Gruppe entstand 496, die des Henānā 590. Wahrscheinlich haben Narsai wie auch Henānā Mitarbeiter zur Seite gestanden. Die ältesten Handschriften des syrischen Originaltextes sind verloren gegangen. Die Überlieferung setzt erst im 14. und 15. Jahrh. ein. Die Lücke von der Abfassung bzw. der Redaktion der Statuten bis zum Beginn der handschriftlichen Überlieferung ist nicht mehr zu überbrücken. Wo diese sichtbar wird, geht sie nicht zurück auf einen einheitlichen Archetypus, sondern bietet dessen einzelne Zweige und Verästelungen. Die zur Verfügung stehenden Codices bringen nicht immer den ganzen Text. Die Statuten sind auch in arabischer Übersetzung erhalten, und zwar in dem arabischen Werk unter dem Namen: figh-an-nasraniya, das eine Reihe von Rechtsquellen anführt. Leider enthält die zugrundeliegende einzige Handschrift *vat arab 153* keinen Titel und keine Nachschrift. Diese arabische Übersetzung bringt uns nicht weiter. Sie ist eine Redaktion und enthält Zusätze, Veränderungen und weitere Modifikationen. Trotzdem ist sie älter als die syrische Überlieferung. Man hat den bestimmten Eindruck, daß sie eher eine Rezension als eine Übersetzung genannt werden kann. Der arabische Übersetzer hat nach Vööbus nicht direkt aus den syrischen Dokumenten übersetzt, sondern nach einem Werke, das eine Kodifikation von Rechtsnormen in syrischer Sprache bot. Es besteht die Möglichkeit, daß der Verf. dieses Compendiums Gabri'ēl, der Metropolit von Baṣra, ist, der sein Werk in der 2. Hälfte des 9. Jahrh. verfaßte.

Neben der handschriftlichen syrischen Überlieferung steht die literarische Bezeugung. Diese findet sich in der Kanonessammlung des Metropoliten von Nisibis 'Abdīšo' († 1318). In dieser Überlieferung sind nur einige Kanones auf uns gekommen, keineswegs das Ganze. Interessant ist die Feststellung, daß die Kanones 'Abdišo's in dieser Sammlung von den Texten der handschriftlichen Überlieferung divergieren. Die Diskussion über diese Fragen hat Vööbus in einen Anhang verwiesen (S. 107–111).

Der letzte Abschnitt des ersten Teiles bringt eine Beschreibung der syrischen Handschriften: Ms Alqoš 169 (13/4. Jahrh.), die älteste Handschrift, welche die Grundlage der Edition bildet; Mus Borg syr 82 (vor 1869); vat syr 599 (Jahr 1871); Br Mus orient. 9386 (Jahr 1890); Ming syr 47 (vor 1921); Ming syr 586 (Jahr 1932); Par syr 306 (Jahr 1889); Seert 65 (17/8. Jahrh.).

Der 2. Teil bietet den syrischen Text mit einer englischen Übersetzung, die Präambel (51-72), die Kanones des Narsai (73–85) mit anschließender Ratifikation (87–89), die Kanones des Henānā (91–102), ebenfalls mit der Ratifikation (103–105).

Das Thema der Schule von Nisibis ist nicht neu, aber es wird neu gestellt. Was bisher drüber bekannt war, berichtet wohl am besten Urbina in seiner Patrologia (S. 120/1). Vööbus legt nun eine kritische Ausgabe des syrischen Textes vor, die zuverlässig ist. In Zusammenhang damit sind alle schwebenden Probleme behandelt worden. Dem Forscher und Lehrer wird also eine sichere Handhabe geboten, die er begrüßen wird. Über die Übersetzung sagt der Verf., sie sei wörtlich soviel als möglich, damit der Leser auch ein Fluidum von der syrischen Sprache mitbekommt. Treffsicherheit und Genauigkeit sind besondere Vorzüge der englischen Übersetzung.

Amelsbüren. Paul Krüger.

Iserloh, Erwin: **Luther zwischen Reform und Reformation.** Der Thesenanschlag fand nicht satt. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung H. 23/24) Münster: Aschendorff 1966. 90 S.; kart. DM 8,50.

Verf. stellt in der Schrift in kurzen Zügen dar die geschichtliche Entwicklung der Ablaßpraxis, den Beginn und Verlauf des Ablaßstreites, die damalige Theologie und Luthers eigene Anschauungen über den Ablaß und begründet noch einmal seine schon 1962 aufgestellte These, daß der Anschlag der Ablaßthesen am 31. Oktober 1517 an die Pforten der Schloßkirche in Wittenberg Legende sei, betont aber dann, daß dennoch der 31. Oktober 1517 als Beginn der Reformation gesehen werden kann, weil Luther sich an diesem Tage an die zuständigen Bischöfe gewandt und um Abschaffung der Mißstände bei der Ablaßverkündigung gebeten hat. Luther hat sich zu dieser Zeit und noch lange nachher als treuen Sohn der Kirche betrachtet, der eine Reform betrieb, ohne die Reformation zu beabsichtigen. Es wird deutlich, „daß Luther nicht in Verwegenheit auf einen Bruch mit der Kirche hingesteuert ist, sondern absichtslos zum Reformator wurde" (S. 82). Die Bischöfe, die auf Luthers berechtigtes Anliegen nicht „in der ihrem Amte entsprechenden Weise, d. h. religiös-seelsorglich" reagierten, „trifft noch größere Verantwortung. Dann kann es Luther ernst gewesen sein, mit der Bitte an den Erzbischof (von Magdeburg und Mainz), das Ärgernis abzustellen. Weiter hat dann eine noch größere Chance bestanden, die Herausforderung Luthers, die zum Bruch mit der Kirche führte, zu ihrer Reform zu wenden" (S. 83). „Ist der Thesenanschlag eine Legende, dann ist es noch deutlicher, wie weit das Versagen der Bischöfe auf religiös-theologischem Gebiet dazu beigetragen hat, daß es statt zur Reform der Kirche zur Reformation, d. h. zur Kirchenspaltung kam" (S. 90).

Die Ansicht, daß Luther seine Ablaßthesen nicht angeschlagen, hat I. im wesentlichen mit den bereits bekannten Argumenten begründet, diesen aber auch noch Äußerungen von Zeitgenossen beigefügt, die bisher nicht herangezogen wurden; auch sie wissen nichts von einem Thesenanschlag. Einen Urdruck der Thesen, der angeblich am 31. Oktober 1517 angeschlagen worden sein soll, hat es nicht gegeben, und die bekannten Drucke gehen auf handschriftliche Vorlagen zurück, auf Abschriften, die Luther selbst wohl angefertigt hat.

I. beruft sich hier auf die von mir angestellten Untersuchungen[1]. Auch im Hinweis auf den Thesentext, den Prierias abgedruckt hat, legt er meine Ansichten dar, möchte aber das Fehlen der Thesen 92 und 93 als absichtliche Weglassung deuten (S. 72 ff); doch erklärt er an anderer Stelle auch, daß Luther sie vor der Weitergabe im Laufe des November zugefügt haben könnte (S. 74). Daß die Überschrift mit der Ankündigung einer beabsichtigten Disputation von Prierias nicht gebracht ist, erfahren wir unter Hinweis auf meine Feststellungen und Ansichten dazu (S. 69), ohne daß klar wird, wie I. über die Gründe für das Fehlen dieser Worte denkt.

[1] Honselmann, Klemens: Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung. Paderborn: Schöningh 1966.

An einzelnen Stellen ist I. mir nicht gefolgt. In meiner Ansicht, daß Luther die Abschriften der Thesen erst nach Mitte Dezember an seine Freunde weitergegeben hat, stecken nach I. erhebliche zeitliche Schwierigkeiten (S. 74), was auch ich nicht leugne; sie sind aber nicht unüberwindlich. Er erklärt demgegenüber: „Die Ablaßthesen vom 31. Oktober übersandte Luther an Johann Lang erst am 11. November". Meine Annahme, es habe sich in der Beilage um philosophische Thesen gehandelt, da im Begleitbrief zu den *„alia paradoxa"*, die Luther an Lang sandte, nur von „Aristoteles und von *scholastici*" die Rede sei, erklärt er zwar für nicht schlüssig, stützt aber seine Ansicht nur darauf, daß in dem Brief von methodischen Fragen gehandelt sei, die auch die Ablaßthesen betreffen, und daß wir von anderen Thesen Luthers aus dieser Zeit nichts wissen. Dem letzten Argument ist entgegenzuhalten, daß es treffend wäre, wenn alles erhalten wäre, was in jener Zeit geschrieben ist. Wir wissen aber, daß Luther 1517 sechs oder sieben Ordensbrüder auf die Magisterprüfung vorbereitet hat. Die Verteidigung von Thesen war für die Kandidaten vorgeschrieben. Wer will nachweisen, daß Luther am 11. Nov. unter der Bezeichnung *„alia paradoxa"* nicht solche Promotionsthesen an Lang gesandt hat? – Wenn nun aber Luther am 11. 11. die Ablaßthesen an Lang gesandt hat und zugleich den anderen Freunden in und um Wittenberg weitere Abschriften hat zukommen lassen, wie kommt es dann, daß erst im Januar in Briefen eindeutig von Ablaßthesen geschrieben wird, und wir bis dahin von einem Echo, das die Thesen fanden, nichts hören. Diese Schwierigkeiten gegen Iserlohs Ansicht sind nicht unerheblich.

Meine Schlußfolgerung, daß wir im Prierias-Text der Thesen ihre Urfassung vor uns haben, in der die Sätze 92 und 93 fehlten, scheint mir von I. nicht erschüttert zu sein. Wohl ist es schwierig festzustellen, wer als erster seine Sätze geschrieben und wer darauf geantwortet hat. Auf meine Behauptung, daß die Sätze 92 und 93 bei Luther den Zusammenhang stören, ist I. nicht eingegangen. Die Prüfung des Gesamttextes beweist deutlich, daß Prierias seine Vorlage sonst ganz getreu wiedergegeben hat. Auch I. rechnet damit, daß Luther die beiden Thesen erst bei der Bearbeitung für die Ausgabe an weitere Kreise hinzugefügt hat. Nur soll das seiner Meinung nach schon am 11. Nov. geschehen sein.

Nach diesen kritischen Bemerkungen sei aber betont, daß der Verfasser eine knappe, recht wertvolle Untersuchung jener Vorgänge geboten hat, die zur Reformation führten. Man wird ihm für seine klare Darstellung ebenso wie für sein unbefangenes Urteil Dank wissen.

Paderborn. Klemens Honselmann.

Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187–1256, hrsg. v. Benignus van Luijk OSA. (Cassiciacum, Bd XVIII) Würzburg: Augustinus-Verlag 1964. 138 S.

Bis ins 17. Jahrhundert gehen die Bemühungen zurück, die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Augustiner-Eremiten zu sammeln und herauszugeben. Seit dem 18. Jahrhundert ist man jedoch nie mehr über das Stadium des Sammelns hinausgekommen, und was an Publikationen aus dem 17. Jahrhundert vorliegt, ist sehr ergänzungsbedürftig. Es ist daher sehr begrüßenswert, daß B. van Luijk es auf sich genommen hat, die älteren Bemühungen um die Publikation der nicht nur für die Erkenntnis der Geschichte seines Ordens wichtigen Quellen aufzugreifen. Als erste Frucht seiner 13jährigen Sammeltätigkeit hat er – zunächst in drei Folgen in „Augustiniana" 12–14 (1962–64) – ein „Bullarium" erscheinen lassen, das ausschließlich Papsturkunden für die einzelnen Eremitenverbände, die 1256 durch die Bulle *„Licet ecclesiae catholicae"* Alexanders IV. zum Orden der Augustiner-Eremiten vereinigt wurden, enthält.

Der Band umfaßt 163 Dokumente, überwiegend in vollem Wortlaut. Angefügt sind ein „Index chronologicus", d. h. ein Verzeichnis aller Texte in chronologischer Ordnung, ferner ein Initienverzeichnis und ein Sach-, Orts- und Personenregister. Den Abschluß bildet eine Liste von „Corrigenda" zu den Nrr. 1–80, d. h. dem zuerst in „Augustiniana" 12 erschienenen Teil.

Die meisten Urkunden waren durch frühere Publikationen bereits bekannt, allerdings manche nur in Regestenform. Der Herausgeber hat sich aber nicht damit begnügt, dieses bekannte Material zu sammeln und zu ergänzen, sondern er ist soweit wie möglich der gesamten erhaltenen Überlieferung in Archiven und Bibliotheken Europas nachgegangen. Inwieweit er diese von ihm – unterstützt durch eine Reihe von Helfern und Ratgebern – ermittelte Überlieferung auch seiner Edition der schon früher gedruckten Texte zugrunde gelegt hat, erfährt man leider nicht. Unter fast allen Stücken sind zwar ältere Drucke und Regesten angegeben, über die originale oder kopiale Überlieferung wohl der Mehrzahl der Urkunden aber ist nichts vermerkt. Varianten sind nirgends notiert.

Die Zuverlässigkeit der Texte selbst konnte vom Rez. verständlicherweise nicht geprüft werden. Im übrigen begegnete jedoch eine nicht unbeträchtliche Zahl von Fehlern und Unebenheiten. Als Beispiele seien nur folgende Feststellungen genannt:

Unter den Texten sind die älteren Drucke und Regesten recht ungleichmäßig angegeben, so wenn etwa auf die Papstregesten von Potthast bei vielen Stücken hingewiesen ist, bei anderen, die ebenfalls dort zu finden sind, nicht (z. B. Nr. 3; 4; 26); zu Nr. 1 fehlt der Hinweis auf Kehr, IP III 377 (mit einigen inhaltlichen Unterschieden); im Kopfregest zu Nr. 4 müßte das Komma S. 10 Z 1 hinter *„occupatae"* stehen; im Kopfregest zu Nr. 18 liest man *„Praepositus Plebis Casole et archipresbyter Plebis Menzano"* statt *„Praepositus Casulensis et archipresbyter de Menzano"*; in Nr. 25 muß es wohl heißen *„Claravallensi"*, nach Potthast Nr. 10933 wäre auch *„Cliento"* (lat.) statt *„Chiento"* zu lesen; Nr. 26 ist auf den 23. 8. 1240 datiert.

Außerdem sei auf die relativ zahlreichen Mängel in den bibliographischen Angaben der „Abbreviationes" S. 6 aufmerksam gemacht: Die Ausgabe der Register Gregors IX. von L. Auvray erschien nicht 1899–1910, sondern in vier Bänden 1896–1955; die Register Innozenz'IV. publizierte E. Berger nicht 1884, sondern ebenfalls in vier Bänden 1884–1911; die Register Alexanders IV. wurden nicht von Bourel-Coulon 1898–1959, sondern in drei Bänden von C. Bourel de la Roncière, J. de Loye, P. de Cenival u. A. Coulon 1902–1959 herausgegeben; der Titel von Potthasts Papstregesten sollte vollständig angegeben werden: *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Chr. n. 1198 ad annum 1304*, 2 Bde., Berlin 1874–75.

Auf einen Kommentar zu den einzelnen Texten, selbst eine Erklärung der Orts- und Personennamen ist verzichtet worden; lediglich im Index ist den Ortsnamen die heutige Namensform hinzugefügt. Was in einen *„Index rerum, locorum personarumque principalium"* aufzunehmen ist, darüber wird man immer streiten können; im vorliegenden Fall wird man jedoch selbst bei bescheidenen Ansprüchen eine bedauerlich große Unvollständigkeit registrieren.

Noch größer ist aber das Bedauern darüber, daß das an sich so begrüßenswerte „Bullarium" mit nicht wenigen Mängeln behaftet ist. Sie mindern nicht nur seinen Wert, sondern wecken auch Zweifel an der Zuverlässigkeit der edierten Texte.

Trier. Raymund Kottje.

Brückner, Hugo: **Die Gründung des Bistums Königgrätz.** (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Bd 1) Königstein/Taunus 1964. 233 S., 9 Abb.

Mit diesem Band leitet genanntes Institut eine nicht nur aktuelle, sondern auch notwendige Forschungsreihe ein. Geht es doch dabei um eine Thematik, für die sich nach der Deutschenausweisung aus den Sudentenländern bald keine voll zuständigen Bearbeiter mehr und genügend zuverlässige Zeugen finden werden. Was die Originalquellen angeht, mußte der Verfasser auch hier schon auf Schwierigkeiten und Behinderungen verweisen (Vorwort S. 8). Zum Anlaß für diese Publikation wurde das 300jährige Bestehen des Bistums Königgrätz (1664–1964) genommen.

Wenn man von einer kurzfristigen mittelalterlichen Bistumsgründung in Leitomischl absieht, gehörte bis zur Mitte des 17. Jhs. ganz Böhmen der Erzdiözese Prag an. Nach einer langen und sehr mißlichen hussitischen und protestantischen Vergangenheit stellten sich der Rekatholisierung Böhmens die größten Schwierigkeiten entgegen; z. B. standen dem Erzbischof Graf Harrach für ein Gebiet von ca. 50 000 km² lediglich 20 Weltpriester zur Verfügung. Eine Neugründung von Bistümern erschien daher dringend geboten. So entstand 1655 das Bistum Leitmeritz im Norden, dem Königgrätz im Nordosten folgen sollte.

Dessen Gründungsgeschichte gewährt tiefen Einblick in die religiösen und politischen Verhältnisse Böhmens in der Zeit nach dem 30jährigen Krieg. Im 15. Jh. eine Hochburg der Taboriten, dann der Utraquisten und Protestanten, ist Königgrätz nach einer vielfach nur äußerlichen Annahme des katholischen Glaubens gekennzeichnet durch ein sehr selbstbewußtes und kirchendemokratisches Auftreten seines Magistrates, der den ersten Bischöfen jedes nur mögliche Hindernis in den Weg legte. Matthäus Ferdinand Sobek von Bilenberg (1660–1668; 1668–1675 Erzbischof von Prag), von Leopold I. an Stelle des glänzend begabten, aber freiwillig resignierenden Kandidaten Johannes Caramuel y Lobkowitz zum ersten Bischof ernannt und am Gründungstag der Diözese, dem 10. November 1664, durch Alexander VII. konfirmiert, konnte jeweils nur für kurze Zeit in Königgrätz wohnen, da ihm die Stadt eine entsprechende Wohnung verweigerte. Er hatte ständigen Streit um die Person eines „Archidiakons" und dessen Benefizium. Sein Nachfolger, Graf Johann Friedrich von Waldstein (später Erzbischof von Prag), hat sogar Königgrätz wahrscheinlich nie gesehen.

Die Domherren, deren Dotierung einen langwierigen Verhandlungsgegenstand bildete, wohnten teilweise außerhalb der Stadt, teils mußten sie sich in Privatwohnungen einmieten; erst 1715 begann das gemeinsame Chorgebet im Dom. Erst 1716 wurde auch die bischöfliche Residenz vollendet. Die Dotation des Bistums war ärmlich, vor allem als Leopold I. von den zugesicherten 30 000 fl. – worauf ihm das Patronatsrecht zugestanden worden war – nur wenig mehr als ein Drittel auszahlte.

Es mußte das 18. Jh. kommen, bis sich allmählich die Verhältnisse konsolidierten. Doch die Regierungszeit Josephs II. rief wiederum einige Unruhe hervor: Das Bistum wurde zwar um zwei politische Kreise zu seiner endgültigen Größe erweitert, sein Sitz sollte jedoch nach Chrudim verlegt werden, um den Ausbau der Königgrätzer Festung zu erleichtern. Die Transferierung unterblieb aber angesichts des damit verbundenen finanziellen Aufwandes.

Das vorliegende Werk bietet mit seinen 17 Kapiteln eine Fülle von Details, z. B. zu den Themen Kirche und Staat, Patronatsrecht, demokratisches Kirchenbewußtsein im Gefolge protestantischer Vergangenheit wie überhaupt der konkreten Verhältnisse im 17. Jh., und schildert die Vollendung eines Unternehmens trotz entmutigendster Umstände. Register und 9 instruktive Abbildungen, darunter zwei Pläne, runden das empfehlenswerte Buch glücklich ab.

Wien. Franz Loidl.

Kremer, Klaus: **Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.** (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. In Verbindung mit B. Lakebrink herausgegeben von J. Hirschberger) Leiden: E. J. Brill 1966. XXVIII, 508 S.; Ln hfl 75,–.

Wie die Herausgeber in dieser ersten Veröffentlichung schreiben, ist es die Absicht dieser Reihe, gegenüber den großen Studien zur Literatur- und Ideengeschichte der Philosophie (der Antike und) des Mittelalters, wie sie vor allem durch Bäumker, Denifle, Ehrle, Graf v. Hertling, Pelster, Grabmann, Geyer, Koch u. a. entwickelt und gepflegt worden war, nunmehr die eigentliche Problemgeschichte, das heißt die Philosophische Frage an sich, wie immer sie im Laufe der Geschichte sich zeigt, und die ihr zugeordneten zeitbedingten Antworten vorzustellen: *non quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum,* wie Thomas in *De caelo et mundo* n. 228 (Spiazzi, Rom 1952) sagt, soll gesucht werden.

Das hier zu besprechende Werk stellt eine Habilitationsschrift bei Prof. J. Hirschberger an der Joh. Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt von Januar 1964 vor. Ihr Verfasser hat sich, wie er im Vorwort sagt, eine doppelte Aufgabe gestellt: einmal den Neuplatonismus von seinen Anfängen bis Thomas auf seine eigentliche philosophische Frage hin zu untersuchen; die großen Vorarbeiten von R. Harder u. a. sowie die neue Edition der Enneaden Plotins durch P. Henry und H. R. Schwyzer und der Stoicheiosis des Proklos durch E. R. Dodds ermuntern dazu. Bei dieser Entwicklung der neuplatonischen Lehre aus ihren Quellen sollen zugleich die verschiedenen Vorurteile abgetragen werden, die sich im Laufe der Zeit über den Neuplatonismus selbst wie vor allem auch über die Seinslehre des Aquinaten gebildet haben.

Zu diesem Ziele wird zunächst in der ersten Hälfte des Buches (1–197) die Seinsphilosophie Plotins eingehend entfaltet. Mit oft an Vollständigkeit grenzenden, reichen Belegstellen und mit gründlicher Interpretation besonders bedeutsamer Texte werden die bekannten Seinswirklichkeiten, das Eine (αὐτοεν), der Geist (νους), die Seele (ψυχη) und der mundus sensibilis (φυσις) in ihrer spezifischen Eigenart wie in ihrem besonderen Verhältnis zueinander (Hervorgang und Rückkehr – προοδος — ἐπιστροφη) zur Darstellung gebracht. Ausführlich wird dargetan, daß Plotin nicht pantheistisch denkt, und eingehend werden die inneren Zusammenhänge unter diesen Seinswirklichkeiten, Kausalität und Abbildhaftigkeit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit durch Teilhabe (μεθεξις, Welt als *Explicatio Dei* und Seinsverschiedenheit zwischen Gott und Welt und vor allem die Eigentümlichkeit des „Einen und Guten" als δυναμις—πηγη—ἀρχη des Seins dargetan. Der Geist wird deutlich als Identität von Denken und Sein, wobei die Prävalenz des Seins vor dem Denken ausdrücklich betont erscheint. Den Abschluß dieser Untersuchung bildet eine Auseinandersetzung mit Plotins Lehre vom αὐτοεν, das als

Prinzip des Seins vor dem Seienden und der οὐσια steht. Dieses Herausgehobensein des ἓν aus dem Sein wird vom Verfasser als eine Aporie im Denksystem Plotins empfunden (183–197), die er aufzulösen versucht, indem er, Plotin korrigierend, den Seinsbegriff auch über das ἓν auszudehnen unternimmt.

Der zweite Teil der Arbeit ist der Seinsphilosophie des Proklos gewidmet (201–281). Deutlich wird die Eigenart des Denkens bei Proklos der Plotins gegengestellt: Findet bei Plotin wie bei Plato die im νους erfaßte Wirklichkeit ihre Entfaltung in dem Ternar „Sein-Denken-Leben" (und dieser Ternar bedeutet hier Entfaltung göttlicher Wirklichkeit in drei real identischen Seinsgrößen), so setzt Proklos an dessen Stelle den Ternar „Sein-Leben-Denken" (und dieser Ternar umfaßt die in drei voneinander real verschiedenen Größen sich entfaltende Schöpfung), wodurch das Sein, das nicht mehr in Identität mit dem νους steht, ein ganz neues Gewicht und Gesicht erhält. Eingehend wird dieser neue Seinscharakter vor allem durch Entfaltung der Formen- und Ideenlehre des Neuplatonismus zur Darstellung gebracht. Wiederum steht am Ende eine Auseinandersetzung mit der Lehre vom ἓν, das bei Proklos wie bei Plotin über das Sein exzeptionell hinausragt (277–281). Hier fällt es freilich leichter, dieses Eine durch zwar nicht bei Proklos sich findende, aber seiner Eigenart entsprechende Denkoperationen in den Bereich des Seins als der Höchsten aller Realitäten und der Summe der Realitäten hinein zu nehmen. Freilich, ob die besondere Weise der Selbständigkeit des Einen, wie es von Proklos wie von Plotin dargestellt wird, damit richtig dargetan wird, ist noch zu besprechen.

Der dritte Teil der Untersuchung ist dem Seinsbegriff in der Philosophie des Pseudoareopagiten gewidmet (285–348). Deutlich erscheinen hier die neuplatonischen Seinsvorstellungen mit der Problematik des christlichen Weltbildes verquickt. Das *ipsum esse* – αὐτο καθ αὑτο το εἰναι steht an der Spitze als vornehmstes Geschöpf Gottes, und der Verfasser beginnt hier bereits seine Thomasinterpretation vorzubereiten, indem er eben diesen pseudoareopagitischen Seinsbegriff nicht nur auf das Verhältnis von Sein und Seiendem, von Sein und Idee, von Sein und Form, von Sein und Akt hin untersucht, sondern vor allem in Hinsicht auf die Schöpfungsidee das Verhältnis von Sein und Seiendem aufgreift und die Frage stellt, ob das thomasische *esse commune* mit dem *ipsum esse* des Pseudoareopagiten identifiziert werden könne, was er bejahen möchte. Die Grundlage für dieses Urteil nimmt er aus dem Kausalitätsverständnis des Areopagiten, das Dasein und Sosein nicht trennt und so in der Formursächlichkeit die Wirkursächlichkeit einfängt. Dadurch wird das Verhältnis Gottes zur Welt, anders als bei Aristoteles, bestimmt, und die unkonvertierbare Ähnlichkeitsrelation zwischen Ursache und Wirkung ermöglicht dennoch die Absolutheit Gottes, der gegenüber der Welt sowohl Alles wie auch Nichts ist, zu bestimmen und zu bewahren. Damit sind Gott und Welt in einem Seinsbegriff zusammengefaßt, der die Einzigkeit Gottes aussagen kann, ohne wie Plotin und Proklus auf das über dem Sein stehende „Eine" rekurrieren zu müssen.

Die hier schon eingeleitete Thomasinterpretation findet nun ihre Entfaltung im großen vierten Teil des Werkes über „die neuplatonische Seinsauffassung in der Philosophie des Thomas v. A." (351–469). Wie das Thema des ganzen Werkes und des ersten Paragraphen dieses vierten Teiles (der Seinsbegriff in seiner Anwendung auf Gott) zeigt, geht es dem Verfasser darum, den Seinsbegriff, der in der Gotteslehre des Aquinaten eine entscheidende Rolle spielt, als primär neuplatonische Größe zu erweisen. In der Seinslehre des Aquinaten haben wir nicht die „getaufte" Seinslehre des Aristoteles vor uns, sondern vielmehr das Weiterwirken der neuplatonischen Seinsvorstellungen, die dem Aquinaten von Anfang an (De ente et essentia, um 1250) aus dem Werk des Ps-Areopagiten und dann vor allem durch den *Liber de causis* sowie schließlich durch die gesamte Stoicheiosis des Proklos bekannt waren und die er sich in seinen ausführlichen Kommentaren zu eigen gemacht hat. Der Verfasser sucht diese Aussage durch folgende Darlegungen zu erhärten: Das erste ist der Nachweis, daß das *ipsum esse per se subsistens* des Thomas nicht aus der Exodusmetaphysik (Ex 3,14) zu deuten, sondern vielmehr mit dem *esse commune* gleichbedeutend ist und aus ihm hervorgeht. (356–377). Dieses *ipsum esse per se subsistens* ist darum auch die Form der Formen, die eine Idee aller Ideen und der Inbegriff aller Realitäten (378–407). Damit wird die Schöpfungsidee in besonderer Weise zum Problem: Indem der Verfasser aus den zahlreichen von ihm angeführten und neuplatonisch verstandenen Aussagen des Thomas schließt, daß Thomas hier wie der Neuplatonismus nicht zwischen Sosein und Dasein unterscheide wie Aristoteles, sondern vielmehr einen einheitlichen Seinsbegriff im Sinne des Neuplatonismus besitze, kann er dartun, daß alles Seiende nur ein gewisser Modus des *ipsum esse subsistens* sei (411–419). Soweit eine Komposition im Sein vorliege, sei sie aus dem Teilhabegedanken zu klären. Die zahlreichen Belegstellen, in denen Thomas das *esse* als eine akzidentelle Größe bezeichnet und den Daseinsakt von der Wesenheit als *potentia* abhebt (438–440), werden dahin interpretiert, daß der Seinsakt von Thomas selbst ein „formale" genannt werde, und Verfasser sagt: „Soll das, was ein formale ist, keine forma sein" (443)? In einer harten Auseinandersetzung mit den „Thomisten", für die der Realunterschied zwischen Sosein und Dasein grundlegend für den ganzen Seinsbegriff bei Thomas ist, werden vor allem zahlreiche Stellen aus Thomas beigebracht, in denen der Partizipationsgedanke im Sein deutlich erscheint (440–451). Die Deutung und Verwendung der berühmten Unterscheidung zwischen *esse* und *quod est* in De hebdomadibus des Boethius (451), womit die Unterscheidung der arabisch-jüdischen Philosophie (438) zwischen Sosein und Dasein, allgemeiner Wesenheit und konkreter Realisierung des Einzelnen, gekennzeichnet wird, unterzieht der Verfasser einer kritischen Untersuchung, in der wiederum die zahlreichen Aussagen des Thomas beigezogen werden, in denen das metaphysische Verhältnis dieser Größen mit dem Verhältnis von *idea* und *ideatum*, Wärme und Warmem, Weiße und Weißem usw. geklärt wird. Die Darlegungen des Werkes enden in dieser Kritik an der „thomistischen" Realunterscheidung zwischen Sosein und Dasein, die nicht thomasisch sei, und diese Kritik wird im wesentlichen bestritten mit der Identifizierung zwischen *esse commune* und *ipsum esse subsistens*, die zum Schluß nochmals aus de pot. III 7c, wo sich Thomas mehrfach auf den *Liber de causis* beruft, zur Sprache gebracht wird.

Wer aufgrund dieses Schlusses das Werk als eine umfassende Polemik gegen den klassischen „Thomismus" (der Neuscholastik) durch eine neue Thomasinterpretation verstehen wollte, hätte sich ganz gewiß die Sache viel zu leicht gemacht. Der breite Aufweis neuplatonischer Formeln und Gedankengänge und die außerordentlich zahlreichen neuplatonischen Zitate im thomasischen Werk, auch noch außerhalb der Kommentare zu neuplatonischen Schriften, können den Ernst des Anliegens dieser Arbeit deutlich machen.

Die Stringenz der vorgetragenen Schlüsse wird freilich nicht nur durch die Menge der beigebrachten Zitate, sondern vielmehr durch die Zuverlässigkeit des einzelnen Arguments und durch die zwingende Logik der Argumentation als ganzer bestimmt. Gerade weil das Werk in seiner Breite und in der Stärke seines Tones so bedeutsam ist, kann der Rezensent nicht darauf verzichten, diese Momente der Beweisführung noch etwas zu prüfen. – Wie in der Darstellung schon angedeutet, fallen in der Arbeit gewisse formale Eigenarten auf, die sich gegen Ende der Arbeit mehren. Da ist zunächst festzustellen, wie der Verfasser die immer zahlreicher werdenden Gegenargumente und entgegengesetzten Behauptungen seiner Quellen einfach stehen läßt, wenn er ihnen andere Texte als „Gegenbeweise" entgegenstellt, die jedoch die vorausgehenden Behauptungen nicht auflösen können und die darum in einem nicht überzeugenden Irrealis oder Potentialis wiedergegeben werden. Gegen die durchgehende neuplatonische Deutung der thomasischen Seinsvorstellung scheinen mir doch einige gewichtige Momente zu sprechen: Einmal führt Thomas die Ansichten der Platoniker und Neuplatoniker fast immer in einer Weise an, die anzudeuten scheint, daß er sich mit dieser Ansicht nicht selber identifizieren möchte, während er die Texte aus Aristoteles, zumal in späterer Zeit, im Gegenteil vielmehr als Belege für seine eigene, vorher vorgetragene Meinung anzieht. Die Textinterpretationen für die Beweise des Verfassers, daß Thomas (oder auch Plotin und Proklos) eigentlich anders hätte sagen müssen, aber dennoch eben nicht so gesagt hat (261, 358, 370, 380, 440, 443 usw.), haben mich nicht überzeugen können, muß ich gestehen. Schließlich läßt sich ganz allgemein sagen: Um die Argumentation des Verfassers überzeugender zu machen, wäre es wohl notwendig gewesen, a) bei Thomas neben der ganz gewiß starken neuplatonischen Seinsvorstellung, die auf fast 300 Seiten entwickelt wird, wenigstens eine Skizze der aristotelischen Seinsauffassung, besonders an Hand der großen Aristoteleskommentare des Aquinaten, zu bieten, um bei Interpretation der einzelnen Thomasstellen stets die beiden Denkschemata in ihrer eigenen inneren Geschlossenheit vor Augen zu haben, um die thomasischen Aussagen gerecht abschätzen zu können; b) dazu wäre unbedingt die Frage zu stellen, ob Thomas in seiner Seinslehre von seiner Jugendschrift *De ente et essentia* bis zur letzten Quaestio in der Tertia seiner Summe wirklich immer dieselbe Meinung vorgetragen hat, ob seine Lehre nicht vielmehr sich im Laufe des Lebens geändert hat oder wenigstens von beiden Traditionsströmen her entscheidend gewachsen ist. Dabei wäre der Sachbereich der einzelnen Fragen wie ihre geschichtliche Nähe zu einem neuplatonischen oder einem aristotelischen Kommentarwerk, soweit sich das heute schon feststellen läßt, zu beachten gewesen. Diese entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Lehre des Thomas und die Einbeziehung seiner großen Aristoteleskommentare hätte m. E. bald gezeigt, wie sehr Thomas doch aristotelische Seinsaussagen neben den neuplatonischen zu seinen eigenen Ansichten gemacht hat, vielleicht in manchen Sachbereichen sogar mehr als die neuplatonischen. Ganz gewiß hat der Verfasser

recht, wenn er eine einseitig aristotelische Interpretation des thomasischen Seinsbegriffes durch den klassischen „Thomismus" ablehnt und das neuplatonische Element herausstellt. Dadurch jedoch, daß die aristotelische Komponente nie zum eigentlichen Thema gemacht wird, kommt das Große der thomasischen Synthese nicht genügend zur Erscheinung. Ein klarer Blick auf die aristotelische Komponente hätte vor mancher „apologetisch" klingenden Interpretation bewahrt.

Diese kritische Bemerkung verlangt, daß auch ein Wort zum methodischen Grundanliegen der Arbeit, zur „problemgeschichtlichen Methode" gesagt werde. Mit großem Interesse liest man die zahlreichen Verweise und Vergleiche mit neuplatonischen oder ähnlichen Lehren bei Meister Eckhart, Cusanus, Spinoza, Schelling, Hegel. In glücklicher Weise wird dabei sichtbar, wie echte „Problemgeschichte" nur möglich wird, wenn sie ständig von einer echten „Begriffsgeschichte" begleitet ist, insofern eben in den Begriffen das eigentliche Problem der „Sache" als „Gegenstand", der im analytisch-synthetischen Erkenntnisprozeß je immer neu gewonnen werden muß, „greifbar" wird. Zumal gegen Ende der Arbeit werden auch die Hinweise auf die verschiedenen „Denkmodelle" immer zahlreicher, ohne deren besonderes Verständnis auch eine echte Begriffsgeschichte nicht durchführbar ist. Bei der Geschichte der Denkmodelle, die ja irgendwie auf „Sprache" verwiesen sind, hätte das weitere Problem der „Übersetzung" noch gute Dienste geleistet, um zu vermeiden, daß mancher Verweis auf neuzeitliche Denker zu „unvermittelt" und dadurch geschichtlich gesehen unglaubwürdig wirkt (16 Hume; 17,74 f Kant usw.) sowie die Kennzeichnung mancher Seinslehren Plotins mit dem Cusanischen „Complexio oppositorum" etwas schwer vollziehbar erscheint. Vor allem die Interpretation des schwierigen Formbegriffes bei Thomas (neuplatonisch oder aristotelisch? vgl. 379 f, 394 usw.) wäre in einzelnen Fällen dadurch überzeugender geworden, da eben durch die aristotelische Komponente die erkenntniskritische Frage innerhalb der Metaphysik bei Thomas eine andere Bedeutung hat als im reinen Neuplatonismus.

Der Hinweis auf diese zwei geschichtlichen Richtungen in der thomasischen Metaphysik und Ontologie führt uns noch zu einem anderen Punkt dieser bedeutenden Untersuchung, der nicht verschwiegen werden soll: es ist dies die Ausdeutung des „Einen" bei Plotin (183 f) und Proklos (277 f). Wenn der Verfasser auch hier zum Ende seiner Untersuchung jeweils die Ansicht äußert, die Schöpfer des Neuplatonismus hätten dieses αὐτοεν, wenn sie konsequent zu Ende gedacht hätten, nicht aus dem Seinsbegriff herausnehmen dürfen, sondern auch dieses „Eine" als ein Sein behandeln müssen (was sie ausdrücklich nicht getan, ja verneint haben), muß der unvoreingenommene Rezensent fragen, ob hier wirklich Plotin und Proklos inkonsequent gewesen sind oder ob der Verfasser vielleicht einen wesentlichen Zug in der Bestimmung des „Einen" nicht genügend gewertet hat. Es gehört ganz gewiß zu einer echten Problemgeschichte, daß sie nicht nur ihren Autor zu verstehen sucht, sondern daß sie eben um der Verbindlichkeit des Problems und der Notwendigkeit der Sache willen auch auf mögliche Lücken und Unvollständigkeiten im System ihres Denkers hinweist. In der Beurteilung des „Einen" bei Plotin und Proklos bin ich nun, das muß ich gestehen, anderer Meinung als der Verfasser. Wenigstens zweimal (274, 422) weist der Verfasser darauf hin, daß das „Eine" nicht nur als Neutrum, sondern auch als Maskulinum erscheint, obwohl es deshalb nicht εἷς genannt wird. P. Henry hat in einem Vortrag in Bonn am 10. 6. 1955 berichtet, daß in der neuen Ausgabe der Enneaden das „Eine" zwanzigmal als Maskulinum erscheint, wo es Neutrum sein müßte, und daraus, wie mir scheint, mit Recht gefolgert (was auch der Verfasser aus seinen Ausführungen 175–183 hätte folgern können), daß das „Eine" bei Plotin (und ebenso bei Proklos) den einen „persönlichen Gott" meine. Das Konkrete Personale aber überschreitet in seiner jeweiligen „Einmaligkeit" das immer nur allgemein verfaßte „Sein" wesenhaft. Wenn dies der Fall ist, dann kommt dieser Exzeption des „Einen" aus der übrigen Seinswirklichkeit und der Unvereinbarkeit des allgemeinen Seins mit dem „Einen" eine hohe Bedeutung zu: Es ist Ausdruck dafür, daß mit dem „Einen" in der Philosophie des Neuplatonismus hier eine Wirklichkeit angesprochen ist, die über das philosophisch Aussagbare prinzipiell hinausragt (wie die jüdisch-christliche Glaubenswirklichkeit) und daß diese Wirklichkeit höchste und einzige Person ist. – Von hier aus wäre in neuer Weise die Frage zu stellen, warum und wie in einem christlichen Philosophieren aus einem neuen Verständnis für das Verhältnis von Wissen und Glauben auch ein neuer Seinsbegriff sich entwickeln kann, wie es bei Dionysius Areopagita der Fall ist und bei Thomas, und warum in gewisser Hinsicht doch auch bei Thomas das *ens absolutum* nicht schlechthin identifiziert werden darf mit dem *ens commune*, wie Thomas ausdrücklich (358) hervorhebt. In dieser Problematik ist wohl auch ein Grund zu suchen, warum im christlichen 13. Jahrhundert der Aristotelismus ergänzend zur neuplatonischen Lehre in die christliche Seinsmetaphysik mit aufgenommen wurde, weil in ihm die „Exodusmetaphysik" besser aussagbar wird.

Für die zahlreichen Hinweise auf Cusanus seien noch zum Vergleich die Arbeiten von R. Haubst (Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus v. Kues, Trier 1952; Die Christologie des N. v. K., Freiburg 1956) genannt. Das Problem der neuplatonischen Ideenlehre findet eine kritische Durchleuchtung in der Auseinandersetzung mit der skotistischen Kritik durch Wilhelm v. Alnwick (6 Qq) und Petrus Thomae (10 Qq) und vielen anderen um 1308: vgl. O. Wanke, Die Kritik Wilhelm v. Alnwicks an der Ideenlehre des J. Duns Skotus, Bonn (Diss.) 1965.

Wenn zuletzt noch diese kritischen Bemerkungen in diese kurze Besprechung Aufnahme gefunden haben, geschah es nicht, um den hohen Wert dieser Arbeit für das Seinsverständnis bei Thomas v. A. zu schmälern, sondern vielmehr, weil die Arbeit nicht nur wegen ihrer Problemstellung, sondern noch mehr wegen ihrer Gründlichkeit und Tiefe von so hoher Bedeutung ist, daß niemand, der über die mittelalterliche Seinsphilosophie noch arbeiten will, an dieser Arbeit mehr vorübergehen kann.

Bonn. Johann Auer.

Dittrich, Hieronymus: **Realisierung des Glaubens.** Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman. München-Paderborn-Wien: Ferdinand Schöningh 1966. 311 S.; DM 30,–.

Einige Untersuchungen der letzten Jahre beschäftigen sich mit Newmans Begriff „realizing". W. Becker, J. Artz und besonders F. Wiedmann („Theorie des realen Denkens nach John Henry Newman": Newman-Studien IV, 144–248) haben dem „to realize" philosophische und fundamental-theologische Relevanz für heutige Fragestellungen abgewonnen.

In der hier angezeigten Dissertation unternimmt es H. Dittrich, den Begriff der Realisierung darzustellen, insoweit er bei Newman für die Verwirklichung des christlichen Lebens Bedeutung hat (96). Bei dieser moraltheologischen Intention überrascht die Feststellung: „Newman wendet sich nicht an den Menschen schlechthin, sondern an den Christen" (95). Mit dieser Engführung auf das typisch Christliche meint Dittrich dem zentralen Anliegen neuerer Moraltheologie bei F. Tillmann, J. Leclercq, G. Ermecke, F. Böckle und vor allem A. Auer zu entsprechen (297 ff). Er übersieht indessen um seiner Reduktion willen die notwendige Eingründung des Person- und Humanitätsbegriffes in eine philosophische Überlegung. Dies führt nicht nur zu einem – in der Arbeit verschwiegenen – latenten Widerspruch zu den philosophisch tragfähigen Darstellungen des newmanschen Realisierungsbegriffes bei F. Wiedmann und des Personbegriffes bei G. Rombold; es erklärt auch die thematische Häufung der Vokabeln „Kampf" und „Auseinandersetzung" im ersten und zweiten Teil der Arbeit von Dittrich. Dem Rezensenten drängt sich die Meinung auf, weitere Leser könnten dieses erste Viertel von Dittrichs Arbeit getrost überschlagen, weil es zeugt von wenig Sachkenntnis in Fragen, die bei von Newman studierten Philosophen wie Francis Bacon, Descartes, Locke und Hume – um nur die wichtigsten zu nennen – diskutiert werden (zu F. Bacon vgl. neuerdings: Ausgewählte Werke von J. H. Kardinal Newman VI, A.19. 29. 31. 264). Dieser kritische Einwand sei verstattet, weil er der positiven Würdigung des dritten und Hauptteiles der Arbeit von Dittrich zugute kommt.

Verweist doch die offensichtliche Nachlässigkeit im philosophischen Vorspann sachlich auf Newmans vollinhaltliche Zustimmung zu David Humes Satz: „Unsere heilige Religion ist auf den Glauben gegründet, nicht auf die Vernunft" (ebda. 53). Selbstverständlich ist viel Richtiges an diesem Satz im Hinblick auf die Sache wie auf Newmans Person, von der Dittrich mit Laros feststellt: Das Spezifische an Newman war der religiöse Mensch (297). Aber eben dieser „religiöse Mensch" Newman steht Zeit seines Lebens in einem Dialog mit Menschen, die nicht von einer religiösen Grundlegung her denken, sondern *gentlemenlike* Rationalisten, Liberalisten und Humanisten sein wollen. Und weil eben in diesem Bemühen auch wesentlich Wahres an menschlicher Haltung

sich findet, richtet sich des religiösen Menschen Newman Dialog über die hier anstehenden Fragen nicht nur nach außen. Vielmehr ist er aufgrund des newmanschen Welt- und Menschenbildes ein dauerndes Gespräch Newmans mit sich selbst. Newmans jahrelange Bemühungen um eine Grammatik der Glaubenszustimmung und seine Überlegungen zum Phönomen des Gewissens bezeugen dies (112–142).

Dittrich weiß von alledem. Deshalb stellt er in dankenswert neuer Untersuchung – ausgehend von der faktischen Erfahrung des gefallenen Menschen und vom Vernehmen des Gewissens her – mit großer Umsicht im Gesamtwerk Newmans heraus, wie das Gewissen nach dem Akt des „surrender", der Selbsthingabe des Menschen an Gott, ruft. In der Analyse zeigt Dittrich, wie Newman den Akt des Glaubens und des Gehorsams zurückführt auf eben diesen Akt des „surrender" (98–113, 171 f, 221, 301–304). Es ergibt sich die Gedankenkette: Glauben und Gehorchen sind Vollzug der Selbsthingabe, die als der Akt angesprochen werden muß, der dem Gewissensruf entspricht. Doch bleibt die Frage, wie solche Hingabe des Glaubensgehorsams in der Welt sinnvoll möglich ist.

Für Newman bleibt die Welt trotz aller pessimistischen Weltansicht mit ihren Weltordnungen maßgebend für den erkennenden Menschen. Aber sie ist als Wirklichkeit eine Wirklichkeit dialektischer Spannungen, deren innerweltliche Synthese nur auf dem aristotelischen Wege der Approximation näherungsweise greifbar wird (192 f.). Bloße Näherungslösungen für die Sythese des Weltsystems aber können nicht die Ganzhingabe des Menschen beanspruchen. Maß für die Selbsthingabe des Menschen können ethisch letzthin nicht Weltordnungen in ihrem unsynthetischen Pluralismus sein. Deshalb bleibt der Mensch „eschatologisch" gespannt in der Haltung des Wachens und Hoffens (175–185), weil schon das natürliche Gewissen auf Ganzhingabe des Menschen drängt. Noch in der Erkenntnis maßgebender Weltordnungen bleibt der Mensch maßnehmend an der transzendenten Ganzheit (206), weil die Welt nur ein schwaches Zeichen jenes All-Zusammenhanges ist, dem allein der Mensch sich ganz hingeben will (195 ff).

Mit großem Recht weist Dittrich darauf hin, daß für Newman die Erfüllung des Zeichens Welt gegeben ist in Christus, der als Mensch und Gott der All-Zusammenhang ist (143 ff). Diese Fülle Christi ist Grund auch für alle moraltheologischen Aussagen Newmans, weil der Mensch in Welt als christliche Existenz mit seiner Sehnsucht angelegt und in der Erfüllung grundgelegt ist in der Person und im Werk Jesu Christi (155 ff). Die Christus-Offenbarung entspricht dem geheimen Wunsch im Menschen, weil sie die klaffende Wunde des in der Dialektik zwischen vielen Weltordnungen und einem All-Zusammenhang wesenden Menschen schließt (161). Getragen von dieser christozentrischen Anthropologie spürt der sich an den griechischen Kirchenvätern und an Augustin orientierende Plato Christianus Newman in der Umkehrung des fundamentaltheologischen Ansatzes den Auswirkungen des sakramentalen Prinzips, das in Christus sich manifestiert, nach in der Welt des Menschen (195 ff), im dialektischen Charakter menschlicher Tugenden (191 ff), im Beruf (241 ff), im menschlichen Gemeinschaftsleben (226 ff) und in der Kirche der Sakramente (162 ff).

Menschlichste Haltung des Menschen ist nach Newman das beständige Fragen, wie der Akt der Ganzhingabe in der Welt möglich wäre. Antwort darauf ist jenes einzige Wort, das Christus ist. Von dieser Frage und ihrer christlichen Antwort aus wäre eine Lehre für Christen in der gegenwärtigen Welt wohl zu entwerfen, wenn nicht Newman allzu radikal eine Erbsündenlehre als Verfallenheit an das selbstherrliche Autonomiestreben vorausgesetzt hätte, die den Akt der Selbsthingabe nur in Bruchstücken, dialektisch, möglich machte. Auch Newmans Meinung, daß das Urbild des Menschen der Heilige, also der mit der Gnade mitwirkende Mensch sei (234 ff), kann die Überlast seiner Erbsündenlehre nicht aufheben. Allzu beherrschend bleibt in solcher Anthropologie für die Moraltheologie das „dennoch" (184) und mit ihm die Anstrengung des Willens. Die Nüchternheit vernehmender Vernunft würde wohl mehr Linien in den Weltordnungen sehen können, als dies Newman möglich war. Sie würde damit – etwa nach dem Vorbild Blondels – mehr ins System bringen, wenn sich auch in christlicher Theologie die Dialektik nicht aufhebt. Die etwas unsystematische Darstellung von Dittrich ist demnach nach Wahrnehmung des Rezensenten auch bescheidene Kritik an Newman. Das Verdienst von Dittrich aber bleibt es, auf den gespannten Inhalt der Vokabel „surrender" nachdrücklich hingewiesen zu haben.

Aachen. Norbert Schiffers.

Simonetti, M.: **Studi sull Arianesimo.** (Verba senorum, Colana di testi e studi patristici N. S. 5) Roma: Editrice Studium 1965. 200 S.

L'auteur a réuni dans ce volume cinq études concernant divers aspects doctrinaux de la controverse arienne. Rédigées avec clarté et basées sur une information précise, ces études apportent d'utiles précisions aux spécialistes et peuvent aider les non-spécialistes à mieux connaître les multiples problèmes théologiques agités au IVème siècle.

La première et la plus ample de ces études (pp. 9–87) porte sur „l'interprétation patristique de Proverbes 8, 22", texte qui décrit la Sagesse préexistante et qui, lu selon les LXX („Dieu m'a créée – ἔκτισεν – au commencement de ses voies" . . .), fut le principal argument scripturaire d'Arius contre la génération divine du Verbe. En identifiant la Sagesse des Proverbes avec le Verbe, Arius n'innovait pas: dans le prolongement d'une certaine tendance du judaïsme à hypostasier la Sagesse divine, toute la tradition chrétienne antérieure, peut-on dire, avait ainsi interprété le texte. L'auteur passe en revue les témoins del' exégèse ancienne du texte, notamment les Apologistes grecs et Tertullien, Origène, Denys d'Alexandrie. Aucun de ces théologiens (c'est particulièrement évident chez Denys qui distingue le Père et le Fils comme ποιητής et ποίημα) n'a été gêné par le ἔκτισεν des LXX: le mot n'impliquait pas à leurs yeux une mise en question réelle de l'éternité du Logos ou de son origine divine. En vertu de son système philosophique et théologique, Arius rompt avec l'exégèse traditionnelle en interprétant le verbe κτίζειν au sens le plus radical. Dès lors, les polémistes vont réexaminer l'exégèse du texte, de manières d'ailleurs très diverses, et non sans quelques apports positifs. Certains cherchent à ôter toute base à l'argument arien en montrant que le texte s'applique au Verbe incarné (Eustathe d'Antioche, Marcel d'Ancyre, Athanase, dans un esprit d'ailleurs trés différent; l'auteur pense cependant à une influence possible de Marcel sur Athanase). Eusèbe de Césarée continue à appliquer le texte au Verbe préexistant, tout en refusant l'interprétation radicale des Ariens; mais il est le premier exégète à mettre en question la traduction des LXX (ἔκτισεν) et á préférer ἐκτήσατο, sur la base des autres versions grecques et de l'hébreu; cette solution toutefois n'aura pas au IVème siècle l'écho qu'on pouvait attendre. Parmi les théologiens occidentaux, Hilaire de Poitiers est le seul à examiner le texte de manière approfondie, et du reste originale, montrant que l'interprétation créationniste des Ariens ne rend pas compte des données du texte sur la préexistence de la Sagesse. Dans la seconde moitié du IVème siècle, les théologiens ariens, et par voie de conséquence leurs adversaires, sembleront attacher moins d'importance à ce texte. Au passage, l'auteur souligne l'intérêt particulier d'un point de vue introduit par Grégoire de Nazianze: il ne s'agit pas dans le texte des Proverbes de la personne du Verbe, mais seulement de la personnification d'un attribut divin; exégèse qui rompt audacieusement avec toute la tradition antérieure, mais où l'auteur voit surtout un signe de l'embarras des orthodoxes devant l'interprétation arienne.

Une seconde étude „sur deux prétendues interpolations dans une lettre d'Arius", examine une opinion de P. Nautin qui avait autrefois cru discerner deux falsifications dans la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie (cf. Analecta Bollandiana, 1949, 131 ss.): Arius n'aurait ni affirmé que le Fils est créé du néant (ἐξ οὐκ ὄντων), ni reproché à ses adversaires de le croire issu „de Dieu lui-même", ce qui modifierait considérablement l'idée que l'on s'est faite jusqu'à présent de la théologie arienne. Les historiens sont demeurés réservés à l'égard de ces conclusions; M. Simonetti les recuse entièrement et repousse un à un les arguments de P. Nautin; il fait valoir au surplus l'unanimité des témoins du texte, parvenu par quatre voies différentes, et donne une explication de la formule ἐκ τοῦ πατρός empoloyée par Arius dans la profession de foi à Constantin. L'argumentation est dans l'ensemble suffisamment solide pur qu'on n'ait pas à considérer comme controuvée l'interprétation commune de la doctrine trinitaire d'Arius.

S'intéressant ensuite à „la doctrine trinitaire d'Alexandre d'Alexandrie", le premier adversaire d'Arius, l'auteur rappelle les points de cette doctrine: insistance sur la coéternité du Père et du Fils, distinction de leurs hypostases, divinité du Fils et similitude avec le Père. Sur le vocabulaire employé par Alexandre, notamment sur le sens des termes ὑπόστασις et φύσις (il parle de deux natures comme de deux hypostases), on lira, p. 124–125, des

remarques justes, mais peut-être un peu rapides. L'auteur souligne l'affinité de la pensée et du langage d'Alexandre avec ceux des théologiens alexandrins antérieurs.

Plus originale est l'étude „sur la doctrine de Photin", évêque de Sirmium vers le milieu du IVème siècle, adversaire lui aussi des Ariens, mais partisan d'une théologie elle même fort peu orthodoxe, théologie que nous connaissons d'ailleurs mal. L'auteur fait l'inventaire de la documentation, qui se ramène en fait aux anathèmes de Sirmium (351) (ceux du moins qui concernent Photin), à la notice d'Epiphane, à Hilaire de Poitiers et au sermon 12 de Nestorius. La théologie trinitaire de Photin était sabellianiste comme celle de Marcel d'Ancyre (p. 146–147, la distinction entre „Deum extentum" et „collectum" me semble rappeler la théorie de l'extension et de la contraction de la monade divine chez Marcel, plutôt que la distinction ancienne entre λόγος [ἐνδιάθετος] et προφορικός comme le suggère l'auteur). En christologie, on a le plus souvent accusé Photin d'adoptianisme, mais le 12ème anathème et Epiphane lui reprochent, à l'opposé, de concevoir le Christ comme le Verbe devenu homme, c'est-à-dire changé en homme. L'auteur estime qu'on n'a pas tenu assez compte de ces derniers témoignages. Si le grief d'adoptianisme a prévalu, c'est peut-être à cause de l'insistance, très nette, de Photin sur la présence d'une humanité complète, âme et corps, dans le Christ. En fait, pense l'auteur, sa christologie ne devait pas être très éloignée de celle de Marcel: le Verbe est devenu homme par assomption de la chair (corps et âme). En apportant une justification d'ordre sotériologique à la doctrine de l'âme humaine du Christ, Photin précédait même le progrès de la théologie de son temps. Son erreur résidait beaucoup plus en définitive sur le plan trinitaire que sur le plan christologique.

La dernière étude porte sur „la doctrine des Semi-Ariens" ou, mieux, Homéousiens, c'est-à-dire sur la théologie trinitaire de Basile d'Ancyre: celui-ci donna en 358 une expression remarquable à la position de cette partie considérable de l'épiscopat d'Orient qui combattait l'arianisme tout en refusant le consubstantiel de Nicée. On ne peut que louer l'auteur de mettre en relief l'importance de l'effort théologique réalisé autour de Basile d'Ancyre. C'est en fait le prmier effort pour clarifier une terminologie demeurée flottante, et pour scruter, autant que le peut la raison, le mystère des relations du Père et du Fils. L'analyse serrée des termes scripturaires Père et Fils et de la notion de génération en Dieu constitue une magistrale réfutation de l'arianisme et un progrès théologique certain. On doit cependant reprocher à Basile une expression insuffisante de l'unité divine, par son refus de conclure de la similitude de substance à l'unité de substance. Malgré cette lacune, la doctrine de Basile d'Ancyre constitue une étape qu'on ne peut négliger dans l'histoire de la théologie trinitaire au IVème siècle.

Lille. J. Liébaert.

Reinhardt, Klaus: **Pedro Luis SJ (1538–1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination.** Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus. (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, hrsg. von Hans Flasche, 2. Reihe, 2. Bd) Münster: Aschendorff 1965. 256 S.; Ln DM 43,–.

Im Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzungen des ausgehenden XVI. Jahrhunderts stand vor allem der Kampf um den Molinismus, um jenen neuartigen, imponierenden Versuch also, „die polaren Gegensätze von menschlicher Freiheit und unfehlbar wirksamer göttlicher Gnade, Vorsehung und Vorherbestimmung zu einer Synthese zusammenzuführen" (S. XI). Im Ringen um das Problem der Concordia zwischen menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Vorherbestimmung hatte Molina im Dezember 1588 die das Gnadensystem des Molinismus begründende und den großen Gnadenstreit auslösende Concordia (Liberi arbitrii cum gratiae donis... Concordia, Lissabon 1588) veröffentlicht.

Mitten in diese Problematik führt Reinhardt, wenn er mit seiner Arbeit einen der bedeutenderen Theologen der Universität Evora, dem Ursprungsort des Molinismus, vorstellt. Pedro Luis SJ (1538–1602), Schüler und unmittelbarer Nachfolger Molinas auf der Cadeira de Prima, dessen Lebensdaten bislang weithin unbekannt, dessen nur handschriftlich erhaltenes literarisches Werk zwar bekannt (die Liste der ungedruckten theologischen Vorlesungen hat F. Stegmüller veröffentlicht), jedoch so gut wie unerforscht ist, dessen Stellung und Werk wertvolle Aufschlüsse über die noch weithin unerforschte Frühgeschichte des Molinismus erwarten lassen. Zudem läßt die Erfassung der Lehre des Pedro Luis über die Zentralfragen des Molinismus, über Kontigenz und Freiheit, über göttliches Vorauswissen und über seine Vorherbestimmung wesentliche Gesichtspunkte erhoffen hinsichtlich der drei Fragen: War Luis Molinist? Hat er sich vorbehaltlos den Ideen seines Vorgängers angeschlossen oder hat er sie modifiziert? Welcher Art sind etwaige Differenzen?

Die Arbeit sieht sich also vor folgende Aufgaben gestellt:

1) Den Umfang des literarischen Nachlasses des Pedro Luis genau zu bestimmen und die echten Werke von den unechten abzugrenzen.

2) Aufgrund des eindeutig gesichteten Nachlasses die Lehrrichtung des Pedro Luis über Kontingenz, Praescienz und Praedestination anhand der Quellen exakt darzustellen und in den Rahmen der näheren sowie der großräumigen problemgeschichtlichen Zusammenhänge einzuordnen.

Nach einem einleitenden Überblick über Geschichte und Stand der Forschung (S. 1–6) wendet sich Reinhardt der Darstellung des Lebensganges und der Gesamtpersönlichkeit des Pedro Luis zu; neue konkrete, aus den Quellen eruierte Daten lassen über die spärlichen Berichte der Ordensliteratur hinaus das plastische Bild einer hinsichtlich seiner Lehre und seines Charakters nicht unbestrittenen Persönlichkeit erstehen, deren eigentliche Stärke im spekulativen Denken lag (S. 8–23). Anschließend bemüht sich Vf. um die Sichtung des noch völlig ungedruckten literarischen Nachlasses. Der Katalog der Werke des Pedro Luis (S. 24–42), Ergebnis intensiver persönlicher Nachforschungen in Lissabon, Evora, Coimbra und Rom, umfaßt philosophische und theologische Titel sowie Briefe und kleinere Schriften. (Vgl. auch die schon früher von Reinhardt veröffentlichten Dokumente zu Pedro Luis SJ (1538–1602), I. Teil: Dokumente 1–27 [1561–1593], in: Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 3 [1963] 1–46; II. Teil: Dokumente 28–44 [1594–1600], in: Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 4 [1964] 1–63). Ein Abschnitt über die literarische Eigenart seiner Werke (S. 43–51) zeigt Luis im Ringen um eine freiere Thomasnachfolge als Vertreter einer allem Extremen abholden gemäßigten Richtung.

Das Schwergewicht der Untersuchungen liegt im doxographischen Teil (S. 52–217). Hier behandelt Vf. die Lehrauffassung des Pedro Luis zu den Problemen der Kontingenz (S. 52–127), der Praescienz (S. 129–162) und zu Praedestination und Reprobation (S. 163–217). Das Interessante daran ist, daß Luis diese Fragen sowohl vier Jahre vor (1584) wie drei Jahre nach (1591) dem Erscheinen der Concordia behandelt hat.

Im Kapitel über die Kontingenz arbeitet der Vf. sehr gut die Unterschiede heraus zwischen Kontingenz als Seinsindifferenz und als Ursachenindifferenz, zwischen defektiver und aktiver Kontingenz, zwischen Kontingenz als Steuerung oder Hemmung eines notwendigen kausalen Ablaufes und Kontingenz als Tat einer freien Ursache (S. 52–217). Hier behandelt Vf. die Lehrauffassung des Pedro Luis zu viele Beweise mit Molina gemeinsam hat, ist für ihn nächste und eigentliche, der sich selbst beschränkende freie Entschluß Gottes jedoch (hier wird skotistischer Einfluß sichtbar) letzte Wurzel des Freikontingenten. Weitgehende Gemeinsamkeit verbindet Luis mit Molina (und im 2. Kommentar auch mit Fonseca), wenn er die Notwendigkeit eines effektunmittelbaren göttlichen Wirkens betont, jedoch keineswegs die Gefahr einer Ausschaltung der Zweitursachen sieht, wie sie im Monergismus gegeben erscheint. Die Unterscheidung von *immediatio virtutis* und *suppositi* verdankt Luis dem Franciscus Sylvester von Ferrara OP. Mit Molina betont Pedro Luis bei realidentischem Wirken der beiden Teilursachen eine Formaldistinktion zwischen beiden Teilursachen, dem göttl. und menschlichen Mitwirken, wobei bei den freien Akten des Menschen der menschl. Entscheidung eine logische Priorität, eine (wie er im 2. Kommentar sagt) *ratio aut causa dispositiva* gegenüber einer moralischen, auf der Praescienz beruhenden Priorität des innerlich seinshaft mitwirkenden Gottes zukommt. – Die Konkurslehre des Pedro Luis ist geprägt von seinem Anliegen, die Würde des freien Menschen zu wahren, ohne jedoch deswegen Gottes Souveränität in der Austeilung seiner Gaben zu bestreiten (S. 83–95). Die Frage, ob der Wille des Menschen im Augenblick der Entscheidung frei sei, wurde zur Zeit des Pedro Luis immer wieder behandelt; sie wurde von ihm zusammen mit Molina, Suarez und anderen in positivem Sinne beantwortet (S. 95–104).

Die Stellungnahme des Pedro Luis in der Frage der determinierten Wahrheit des kontingent Künftigen läßt sich für den 1. Summenkommentar mit der Formel umschreiben: *actu, sed indeterminate verum* (dies entspricht der opinio communior); doch schließt sich Luis im 2. Kommentar mit Suarez, gegen Molina der Lehre von der logisch determinierten Wahrheit an (S. 104–127).

Im 2. Fragenkomplex, dem des göttlichen Vorherwissens, bekennt sich Pedro Luis zunächst (im 1. Kommentar) zu einer objektiven, intentionalen Gegenwart des Erkannten im Erkennenden und zwar im göttlichen We-

sen selbst. Gewiß, die freie und unableitbare Entscheidung des Menschen muß unbedingt gewahrt werden, aber ebenso ist Luis zutiefst überzeugt von der Hoheit und Unabhängigkeit des göttlichen Wissens. Der Grund für das göttliche Erkennen ist die alles Geschöpfliche erfassende *supercomprehensio* des göttlichen Wesens. Mit Molina sieht auch Pedro Luis in der *scientia media* (von ihm *scientia simplicis intelligentiae condicionata* genannt) die einzige Erklärung, die dem Wissen Gottes und der Kontingenz der Dinge Rechnung trägt. Aber wie andere Molinisten ist auch Luis mit dieser Lösung nicht zufrieden. Er empfindet die Begründung des göttl. Vorauswissens durch die *supercomprehensio* als problematisch, so daß er sich im 2. Kommentar der von Suarez geführten Richtung zuwendet, derzufolge Gott die kontingent künftigen Sachverhalte in der ihnen eigenen *determinata veritas* vorauserkenne (S. 128–148). Das Problem der Kontingenz der menschlichen Akte angesichts unfehlbaren göttl. Vorauswissens löst Luis im Anschluß an Molina, wobei er sich in der näheren Begründung den Ansichten des Suarez nähert (S. 148–162).

Im Praedestinationsakt setzt Pedro Luis, sich der skotistischen Schule nähernd, den Akzent auf die Willenskomponente; aber auch der freie Wille des Menschen ist ihm ein Wesenselement der Praedestination. Die bedingt künftigen Entscheidungen des Menschen sieht Gott in der *scientia media* voraus, und damit erkennt er, welche Gnaden wirksam sein werden und welche nicht. Hierin ist Luis dem Molinismus verbunden (S. 163–173).

In der Frage der Rationalität der Praedestination vertritt Luis in seinem ersten Kommentar die Verbindung einer kompleten, gratuiten Praedestination mit der freien, fast autonomen Entscheidung des Menschen zur Gnade. Dies ist möglich durch den Gedanken der *ordines* und der *scientia media*. Kraft deren praedestiniert Gott nur diejenigen, die nach seiner Voraussicht die Gnade gut gebrauchen, aber er praedestiniert sie nicht, weil sie sie gut gebrauchen. Die freie Zustimmung des Menschen kann zwar wesentliche Bedingung, auf keinen Fall aber, wie Molina meint, Ursache der Praedestination genannt werden. Der Grund für dieses Einschwenken des Luis auf die konservative Richtung mag in entsprechenden Weisungen des Ordens zu sehen sein. In der 2. Vorlesung sieht Luis zwar in der freien Entscheidung des Menschen einen inadaequaten Grund (ratio non-convertibilis) der Praedestination, was sachlich der Lehre Molinas von der *praedestinatio cum praevisis meritis* nahekommt. Aber diese gründet nach wie vor im Geheimnis Gottes; für Luis ruht die Rationalität der Praedestination in der Finalität des göttlichen Willens. Mit seiner Auffassung tendiert er insgesamt mehr zu der konservativen Theorie einer *praedestinatio ante praevisa merita* hin, obwohl er ebenso wie Molina diese praezisive Betrachtung der Praedestination nicht kennt (S. 173–194).

Der eigentliche Akt der Reprobation liegt nach Luis, entgegen der Auffassung Molinas, vor der Schuld des Menschen im Entschluß des souveränen Gottes, das Versagen des Menschen zuzulassen (reprobatio permissiva). Für ihn ist diese Zulassung der 1. Sünde nicht nur eine Vorbedingung, sondern der eigentliche Akt der Reprobation selbst. Deren Rationalität liegt (mag auch der Sünde Adams der *status* einer *causa non-convertibilis* zukommen) letztlich in dem für uns unergründlichen Zielgrund, der Gottes Handeln bestimmt, und führt in das schlechthin unerforschliche Geheimnis Gottes. Luis vertritt in seinem Reprobationsverständnis einen rigorosen Standpunkt. Mit seiner starken Betonung der Unabhängigkeit Gottes in der Reprobation steht Luis in diesem Punkt dem Thomismus nahe (S. 173–177; S. 194–205). „Praedestination und Reprobation wurzeln im absoluten Willen Gottes, dessen Ausführung zwar durch die Sünde Adams und die daraufhin erfolgende Praedestination Christi modifiziert, aber nicht wesentlich verändert wird" (S. 210).

In einem letzten Kapitel (S. 218–238) untersucht Reinhardt die Stellung des Ordens zur Lehre des Pedro Luis; sie erfolgte auf drei Ebenen: 1) des Rektors des jeweiligen Kollegs, der zunächst über die Reinheit der Lehre zu wachen hatte, 2) der Provinzialoberen und 3) der Ordensleitung in Rom. Vf. kann hier die Stellungnahme des Ordens in sehr konkreten Einzelheiten aufgrund seiner zum Teil neu aufgefundenen und hier erstmalig verwerteten Dokumentation aufzeigen.

Als Ergebnis der Untersuchung ergibt sich: Wohl macht Pedro Luis den Grundgedanken Molinas der *scientia media* zum Angelpunkt seiner Überlegungen zu den angesprochenen Problemen; insofern ist er in seiner Grundkonzeption Molinist. Aber Luis ist nicht einfach Sprachrohr seines Lehrers; vielmehr hat er Molinas Grundidee der *scientia media* selbständig weiterentwickelt, so daß er sich in einzelnen Aussagen auch die Freiheit zu eigenen, Molinas Position teilweise ablehnenden Lösungen wahrt. Unverkennbar ist sein Bestreben, sein Lehrsystem auf breitere Basis zu stellen und auch andere Autoren zu Wort kommen zu lassen. Pedro Luis hat den Molinismus, als dessen Vertreter er trotzdem gelten kann, nicht nach seinen radikalen, sondern nach seinen konservativen Möglichkeiten hin weiterentwickelt, er vertritt „einen Molinismus, der sich unter Beibehaltung der Grundkonzeption Molinas wieder mehr in suarezianischem Sinn zu den traditionellen Thesen hinentwickelt" (S. 241).

Es ist eine reife Arbeit, die Reinhardt vorlegt. Dies gilt für die Art, wie er Quellen aufspürt und sie kritisch sichtet, wie er die Quellen exakt sorgfältig und tiefschürfend interpretiert, Nuancen herausarbeitet, Lehrpositionen sowohl in die Situation ihrer Zeit hineinstellt wie den Horizont ihrer großen Zusammenhänge sichtbar macht. Dies gilt ebenso für die souveräne Art, mit der er auch komplizierten spekulativen Gedankengängen in der Darstellung durchaus gewachsen ist.

Freiburg i. Br. A. Madre.

Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Publiés par François Halkin. (Subsidia hagiographica, 38) Bruxelles: Société des Bollandistes 1963. 360 S. (I).

La Vie de saint Cyrille Le Philéote moine byzantin († 1110). Introduction, texte critique, traduction et notes par Étienne Sargologos. (Subsidia hagiographica, 39) Bruxelles: Société des Bollandistes 1964. 508 S., 1 Karte. (II).

I. Durch den XII. internationalen Byzantinistenkongreß in Ohrid (Jugoslawien) im September 1961 und den darauffolgenden Kongreß für kretische Studien in Herakleion auf Kreta stieß Halkin auf zwölf neue, unedierte Texte griechischer Hagiographie, die er zusammen mit weiteren acht gleichartigen Texten aus Moskau im vorliegenden 38. Band der Subsidia hagiographica kritisch herausgegeben hat.

Von diesen zwanzig Dokumenten waren bis dahin acht völlig unbekannt und nicht einmal in der letzten Ausgabe der Bibliotheca Hagiographica Graeca[3] verzeichnet; zehn davon sind nur durch eine einzige Handschrift überliefert. Die Gesamtausgabe geht auf acht Handschriften zurück: vier Handschriften aus Ohrid – Achridensis 4 (10. Jh.); 28 (14.–15. Jh.); 44 (10.–11. Jh.); 50 (11. Jh.) –, eine aus Herakleion – Heracleensis in Creta (11. Jh.) – und drei aus Moskau – Mosquensis 161; 162; 172 (11. Jh.). Hinzugezogen werden weitere achtzehn Handschriften aus dem 11.–15. Jahrhundert wie auch sechsundvierzig *codices quorum mentio obiter facta est*. Die benutzten Handschriften findet der Leser vor jedem Dokument, dem auch eine kurze Einführung vorausgeschickt wird, welche die wesentlichen Voraussetzungen für die Lektüre des Textes schafft.

Trotz der hagiographischen Gemeinsamkeit der zwanzig Inedita, deren Länge zwischen dreißig Zeilen (Brief der elf Brüder, S. 21—22) und vierzig Seiten (Martyrion der hll. Tarachos, Provos und Andronikos, S. 213–252) variiert, ist es kaum möglich, einen Hauptgedanken zu finden, der durch die ganze Sammlung ginge (vgl. auch den Titel, den der Hrsg. seiner Sammlung gegeben hat). Bei den Ohrid-Dokumenten handelt es sich um vier Martyrien-Berichte (des Bruders des Herrn, Jakobus, der hl. Paula von Byzanz, des hl. Theodoros Stratelates und des hl. Prokopios von Kaisareia) sowie einen Brief der elf Brüder, die Vita des hl. Averkios von Hierapolis und drei Reden über Mariä Opferung im Tempel, die Geburt Johannes des Täufers und zum Fest der Engel, weiterhin ein Wunder des Erzengels Michael (bisher nur durch eine lateinische Übersetzung unter dem Namen des Diakons Pantoleon bekannt und wiedergegeben in PG 140, 585—588) und eine Paraphrase des Tobias-Buches, das von den byzantinischen Hagiographen anerkannt wurde. Das Herakleion-Dokument ist ein Enkomion auf den Styliten Alypios. Die Moskauer Dokumente enthalten hauptsächlich Martyrien-Berichte: über den Archidiakon in Rom, Laurentios, die hl. Kyriake, die hll. Onesiphoros und Porphyrios, die auch auf den berühmten Mosaiken in der Kirche des hl. Georgios zu Thessaloniki miteinander in Verbindung gebracht werden (Ὀνησιφόρου στρατηλάτου μηνὶ αὐγούστῳ, Πορφοιρίου μηνὶ αὐγούστῳ), den Schulmeister von Nikomedeia, Vavylas, und seine vierundachtzig Schüler, die hl. Epicharis, die hll. Tarachos, Provos und Andronikos; außerdem eine Vita des hl. Johannes des Asketen in einem Brunnen und schließlich die Legende von dem wunderbaren „Keramidion" (Ziegelstein) mit dem Antlitz Christi und seiner Übertragung von Hierapolis in Syrien nach Konstantinopel durch Nikephoros Phokas.

Nur für zwei Texte sind die Namen der Verfasser bekannt, denn die Rede über die Geburt Johannes des Täufers, die als Verfasser Johannes Chrysostomos nennt, muß unter die Anonymen gerechnet werden. Die Frage der Echtheit mancher Reden, die den Namen des großen Kirchenrhetors als Verfasser tragen, wird sicherlich in dem vom Hrsg. angekündigten (S. 210, 328) Band „Anecdota byzantina de Chrysostomo" gelöst werden. Von besonderem Interesse ist das Auftreten des Konstantinos Mesarites (Vater des Mönches Johannes und des Metropoliten Nikolaos Mesarites), der zwar im öffentlichen Leben Konstantinopels gegen Ende des 12. Jahrhunderts bekannt war, aber erst durch die Veröffentlichung seiner Rede über Mariä Opferung auch als Schriftsteller hervortritt.

Zur literarischen Gesamtcharakterisierung dieser Texte ist zu erwähnen, daß sie nicht zu den besten Produkten byzantinischer Hagiographie gehören. Sie sind voll von Gemeinplätzen, oft ohne einen direkten historischen Wert, der sicherlich in der Intention der Verfasser zu suchen ist. Vgl. z. B. die aufschlußreiche Beschrei-

bung der Heilung eines Kranken durch den Erzengel Michael und die Bestrafung des ungläubigen Mediziners durch ihn, in der die Rivalität zwischen christlichen Heilstätten und den Medizinern deutlich zum Ausdruck kommt. Häufig sind die liturgischen Wendungen. Das Schlußgebet des Martyrers Prokopios z. B. (S. 129 f) zeigt auffallende Ähnlichkeiten mit einem Gebet aus der Liturgie des hl. Basileios (vgl. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western 334f.). Am stärksten ist jedoch die bei griechischen Hagiographen übliche Anlehnung an die Bibel, manchmal sogar auch in der Form. Vgl. z. B. den Anfang der Vita des hl. Johannes des Asketen (S. 263), der an die Einleitung des Lukasevangeliums erinnert. Der Hrsg. hat sich besondere Mühe gegeben, die Bibelzitate zu identifizieren. Diese Arbeit könnte man noch fortführen. Einige Beispiele: 73, 28 f = Phil 4, 13; 110, 8 = 1. Joh 2, 11; 120, 7 f = Mt 19, 29; 259, 7 f = Act 3, 10; 310, 13 = Rm 1, 25 u. öfters im NT.

Der Text selbst ist einwandfrei, abgesehen von wenigen Fällen, in denen man sich mit der Entscheidung des Hrsg.s nicht einverstanden erklären kann. Z. B. 33, 1 ist die Korrektur des Textes aus ἀμφιέννυσι (Cod. Achridensis 28) in ἀμφαγνίσαι (E de Strycker, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques, Recherches sur la papyrus Bodmer 5, avec une édition critique du texte grec, Brüssel 1961) ein Fehlgriff, denn dadurch wird der Text unverständlich, der mit der Form ἀμφιέσας durchaus in Ordnung wäre; 25, 1: ἀπ' αὐτοῦ τὰ δαιμόνια ἐάσαντες; richtig: ἀπ' αὐτῶν . . . ἐάσαντα; 228, 19 f.: μοιχῷ τε πρὸς τούτοις παὶ παιδοφθόρῳ καὶ πόρνῳ; richtig: μοιχόν τε πρὸς τούτοις καὶ παιδοφθόρον καὶ πόρνον.

Öfters ist die Silbentrennung falsch, z. B. 64, 16; 186, 19; 203, 23; 326, 14; 344, 6.

Auf die Bedeutung dieser Texte, deren Lektüre den heutigen Leser teilweise langweilen würde, weist der Hrsg. in seiner Haupteinleitung hin: sie liegt – abgesehen von Einzelheiten – darin, daß sie Beispiele einer ungeheuren literarischen Produktion sind, Bestseller ihrer Zeit und die treffendsten Zeugnisse für den Geschmack und die Gedankenwelt vieler Byzantiner während der tausendjährigen Geschichte des griechischen Imperiums (S. 6).

II. Die Vita des hl. Kyrillos von Philea in Thrakien aus der Feder des Hagiographen Nikolaos Kataskepenos (nach dem Kloster τῆς Κατασκεπῆς) erscheint zum erstenmal vollständig im Originaltext und in französischer Übersetzung mit erläuternden Anmerkungen, obwohl sie in Übersetzungen und Abschnitten schon lange zugänglich war.

Nikodemos Hagioreites hat 1803 in seinem Νέον Ἐκλόγιον (S. 238—277) den Text des Cod. Athos Lavra H 191 aus dem 18. Jahrhundert in der neugriechischen Volkssprache seiner Zeit paraphrasiert, den 1896 K. Doukakes (Μέγας Συναξαριστής, Dezember S. 23—82) auf Grund der inzwischen 1863 neu erfolgten Ausgabe des Ἐκλόγιον in der gehobenen neugriechischen Sprache (Katharevoussa) herausgab. Auszüge mit russischer Übersetzung sind wenige Jahre später in: Viz. Vrem. 1897, S. 378–401 von Ch. Loparev veröffentlicht worden, der auf dem Berg Athos auch eine ältere Handschrift: Cod. Athos Caracallou 42, die nach der Angabe des Schreibers am 28. Juni 1341 vollendet wurde, gelesen hat. Ebenfalls aus der Handschrift von Lavra hat auch M. Gedeon (Ἑορτολόγιον S. 308—312) Auszüge veröffentlicht. Schließlich sind die beiden Passagen zu nennen, die B. Leib (Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle, Paris 1924) übersetzt hat.

Der Hrsg. befaßt sich in seiner Einführung auch mit Nikolaos Kataskepenos († 1143), von dem außer der Vita noch einige Hymnen und zwei Briefe – einer davon an die Gattin des Alexios I. Komnenos (1081–1118) – überliefert sind. Kataskepenos war ein Bewunderer des Kyrillos, den er aus dem Zusammenleben gut kannte. Nach dem Tode des Heiligen (1110) sorgte er für seine Bestattung und elf Jahre später für die Überführung seiner Gebeine in das Kloster τοῦ Χριστοῦ Σωτῆρος. Die Schilderung des geographischen Milieus und des Klosters des hl. Kyrillos tragen wesentlich zum Verständnis der Vita bei. Der zu Philea in Ostthrakien 1015 geborene Kyriakos geht zunächst von der Verwirklichung seines Wunsches, Priester zu werden, ab, gründet eine Familie, aber später nach asketischen Übungen und Pilgerreisen tritt er endgültig in das von seinem Bruder gegründete Kloster als Mönch ein. Sein asketisches Leben und seine Besonnenheit führen sogar viele Hofbeamte und den Kaiser Alexios selbst zu ihm.

Bei der Behandlung der Überlieferung des Textes beschreibt der Hrsg. die Handschriften, auf denen seine Ausgabe beruht, und begründet den Weg, den er bei der Herstellung des Textes gegangen ist. Außer den beiden obengenannten Athos-Handschriften hat er den Cod. Marcianus graecus II. 104 aus dem 16. Jahrhundert benutzt. Da die beiden ersten Handschriften eng verwandt sind und der Marcianus nur einzelne Partien der Vita enthält, war die Entscheidung leicht gefallen, das Hauptgewicht auf Cod. Athos Caracallou 42 zu legen und die beiden anderen in Abweichungen und Zweifelsfällen heranzuziehen. Die schon erwähnten Veröffentlichungen der Vita hatten selbstverständlich für den Hrsg. nur einen historischen Wert, ohne Bedeutung für die Herstellung des Textes.

Die Sprache des Kataskepenos erläutert der Hrsg. an Hand von Beispielen und charakterisiert seinen Stil als gewandt, klar, lebendig und naturgetreu in der Schilderung der Personen, da der Verfasser mit dem Asketen zusammengelebt hat (S. 32). Es fehlt allerdings ein weiterer Schritt, nämlich die Einordnung der Sprache in das variierende mittelalterliche Griechisch in Byzanz. Das ist um so auffallender, als der Hrsg. dies bei den Paraphrasen der Vita durch Nikodeimos und Gedeon untersucht (S. 29). Auch die Abfassungszeit der Vita versäumt der Hrsg. in ihrer Bedeutung zu untersuchen und genau zu bestimmen.

Bei der Erörterung der Zitierweise und der Feststellung der Zitate des Kataskepenos, der Altes und Neues Testament — mit Vorliebe Psalmen, Sprüche, Prediger, Matthäus, Lukas, Johannes und Paulus — wie auch die großen Kirchenväter und asketischen Schriftsteller reichlich zu Wort kommen läßt, unterscheidet der Hrsg. nicht zwischen direkter und indirekter Beziehung des Kataskepenos zu den angegebenen Werken, so daß leicht Mißverständnisse entstehen können, denn z. B. nicht Photios oder Euagrios Pontikos, die der Hrsg. angibt, hat Kataskepenos benutzt, sondern Johannes Klimakos u. a. spätere Autoren, bei denen diese Gedanken sich wiederfinden. Hinsichtlich der altgriechischen Zitate bemerkt der Hrsg. zwar zu Recht, daß Kataskepenos sie aus den Florilegien der Kirchenväter entlehnt hat (S. 37), aber er geht nicht ein auf die Beziehung des Kataskepenos zur Wiederbelebung des antiken griechischen Gedankengutes in Byzanz während des 10. und 11. Jahrhunderts.

Die Textausgabe ist durchaus zuverlässig, auch wenn hier und dort einige Fehler stehen geblieben sind, z. B. 99, 28: τὶ μεριμνᾶς richtig: τὶ μεριμνᾷς. 105, 15 f.: δευτέρα δὲ καὶ τρίτη, ἡ τῶν παθῶν καὶ τῆς ἀγνοίας; richtig: . . . ἡ τῶν παθῶν καὶ ἡ τῆς ἀγνοίας. 105, 24: τὸ κατὰ βίαν γινόμενον οὐ λογικῶν, οὐδὲ ἀρετή; richtig: . . . οὐ λογικόν, οὐδὲ ἀρετή. 124, 21: ὅ πάλαι τῃ Σαμαρείτιδι εἶπε; richtig: ὅς πάλαι . . . Auch bei den Angaben der ermittelten Zitate sind Fehler unterlaufen, z. B. 187, 33–188, 1. Die Angabe Gal. 5, 21 (S. 188 Anm. 3) stimmt nicht, denn die erste Hälfte der Passage ist aus Rm 14, 17 und die zweite aus 1. Kor 15, 50 entnommen.

Der Vergleich der Übersetzung mit dem Originaltext wird dadurch erschwert, daß sie nicht parallel, sondern anschließend an den griechischen Text erfolgt. Sargologos übersetzt ziemlich frei und erweitert manchmal den griechischen Text, der keine besonderen Schwierigkeiten bietet. Einige Beispiele: 58, 7: μαθητὴν μαθητοῦ = 279, 34: disciple d'un subalterne; 66, 29 f.: ἐκδουλεύσω τοῖς τέκνοις σὺν τῇ μικρᾷ κτήσει ἡμῶν = 288, 17: je travaillerai avec les enfants notre petit domaine; 104, 16 f.: Καὶ ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι δυναμωθείς, εἴχοντο τῆς ὁδοῦ αὐτῶν = 328, 33 f.: Au bout de quelques jours, le saint sentit ses forces revenir par la grâce de Dieu, et tout deux reprirent leur rout; 104, 30 ff.: Ὅς τῇ τοῦ Θεοῦ συνεργίᾳ καὶ χάριτι . . . μοναστήριον συνεστήσατο καὶ ἀδελφούς ἐπεκτήσατο καὶ συντόμως εἰπεῖν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι καὶ εὖ εἶναι αὐτὴν ἀπειργάσατο = 329, 9 ff.: Avec le concours et la grâce de Dieu, il fonda ... un monastère qui bientôt compta des frères. En un mot, il transforma cette église délabrée et la termit en état et même en très bon état.

Diese Bemerkungen wollen allerdings keinesfalls die durchaus gute Ausgabe der Vita verkennen, welche nicht nur für die Hagiographie von Bedeutung ist; denn sie liefert wertvolle Hinweise für das private und öffentliche Leben der Byzantiner.

Münster. A. Kallis.

Korff, Wilhelm: **Ehre, Prestige, Gewissen.** Köln: Verlag J. P. Bachem 1966. 181 S.; DM 15,–.

Die vorliegende Arbeit verdient wegen ihrer klaren und straffen Durchführung eine positive Würdigung, bedarf freilich einer klärenden Unterstützung, weil sie – zugleich – einen Vorstoß in ein noch unübersichtliches Neuland bietet. Bei Thomas begegnen wir der unbefangen vorgetragenen Formel: *homo et caetera animalia.* Diese dem Menschen zugesprochene Natur des Lebewesens zerbrach im Substanzendualismus des Descartes: Seither spaltete sich das Denken in eine Bewußtseinsphilosophie der *res cogitans* und in den universalen Mechanismus und Materialismus der *res extensa.* Erst die sich rapide entwickelnde neue Disziplin der Verhaltensforschung hat den ganzheitlichen Begriff des Lebewesens zurückgewonnen und höchst scharfsinnige Experimente entwickelt, um die überaus vielfältige und wunderbare Natur des lebendigen Lebens in seinem Verhalten zu erhellen. Verhalten ist dabei gemeint als psychophysisch indifferenter Inbegriff, der die Aufspaltung gerade überwinden soll. Diese Resultate werden auf die Dauer alle Sozialwissenschaften weit stärker beeinflussen als die in Mode gekommene Psychoanalyse von Freud, deren bleibendes Resultat der Hinweis auf den

dynamischen Charakter des Seelischen sein wird. Ihre verwegenen Extrapolationen von psychopathologischen Zusammenhängen auf die Kulturtheorie erscheinen nunmehr fragwürdig; im besonderen erweist sich die Sexualität als abhängige Variable gegenüber der jeweils zu erkämpfenden Rolle im Leben der Gruppe, – für die Sexualpädagogik ist entscheidender Hinweis, wie die moderne Promiskuität zu bekämpfen ist.

Wenn wir nun im einzelnen bei Thomas ansetzen, so zeigt sich ein fundamentaler Widerspruch, wenn auch er die alte, gnostisch-utopistische These vertritt: im Anfang seien alle Güter gemeinsam gewesen. Dieses Kerndogma alles egalitären Denkens bis hin zu Rousseau und zum Marxismus ist nunmehr widerlegt: Alle höheren Lebewesen besetzen ein Territorium (Adolf Portmann), und die Stelle in der Rangordnung des Gruppenprestiges wird gegen die Artgenossen in typischen „Aggressions"-formen erkämpft und wild verteidigt (Konrad Lorenz). Wenn etwa im Frühjahr eine Amsel von der Höhe einer Buche ihr Lied schmettert und eine zweite aus der Ferne Antwort gibt, so singen sie nicht zur Erbauung lyrisch gestimmter Gemüter, sondern in einem akustischen Ringkampf, der ein Territorium sichert und die weiblichen Tiere anlockt. Der jetzt in Mainz lehrende Soziologe Helmut Schoeck hat in mehreren Arbeiten auf die Verwurzelung der politischen Großmacht Neid im egalitären Denken hingewiesen: Dieses ist nunmehr als widernatürlich erwiesen, und das sentimentale Wunschbild der „freien", noch nicht „entfremdeten" Natur ist als irreal entlarvt.

Wir unterstreichen das Hauptergebnis des Buches, wenn wir mit Genugtuung feststellen, daß dieses zweite Ergebnis der Verhaltensforschung schon bei Thomas in gültigen Formeln vorweggenommen ist. Er betont, daß alle Lebewesen nach der *excellentia* streben und diese mit Wut (*irascitur*) gegen Konkurrenten verteidigen. Wir dürfen erwarten, daß diese Instinkthaftigkeiten beim Menschen immer dort durchschlagen, wo er sein humanes Niveau nicht erreicht oder davon absinkt. Es ist die Ehre, die das eigentlich menschliche Streben führen soll und den „Lohn der Tugend" darstellt, die sogar für ihn geeignet erscheint, das sittlich-Gute als „bonum honestum" begrifflich zu bezeichnen. Primitives Nutzdenken, erst recht der ökonomische Materialismus werden hier mit einem Menschenbild konfrontiert, das in der Gemeinschaft verwurzelt bleibt, ja ihr solidarisch verpflichtet wird.

Ich habe seinerzeit dem Verf. die erste Anregung gegeben, von der Tradition ausgehend das Ethos der Ehre zu entwickeln und dann zu zeigen, wie das moderne, völlig veräußerlichte Prestige- und Statusdenken einen vom Humanen abgefallenen, defizienten Modus des Menschseins darbietet: Mit vollem Recht behandelt das Schlußkapitel das heutige Sozialprestige „als entmoralisiertes Ordnungsprinzip der modernen Massengesellschaft". Ihm gehen voraus die beiden anderen Hauptkapitel mit der geschichtlichen und strukturellen Analyse des Ehrphänomens und einer Erörterung der Moralität der Ehre. Die Kirche hat nie gezögert, den hierarchischen Würdestufen wie dem inneren Gehalt des liturgischen Geschehens eine Transparenz in einen angemessenen Ausdruck, und überdies in Formen wie Formeln der „Ehr"furcht zu schenken. Diese pädagogische Sicherheit der kirchlichen Tradition sollte nicht abgeschwächt werden: Die Demut stellt den „splendor dignitatis" nur in Frage unter dem Gesichtspunkt menschlicher Unvollkommenheit des Trägers, nicht aber vom inneren Wert und Gehalt der ausgedrückten Würden und Ämter.

Angesichts unvorsichtiger Anbiederungen an den Marxismus und der Forderung einer totalen Demokratisierung auch der Kirche selber scheinen mir die in diesem Buche angezielten Probleme der thomistischen Ethik höchst bedenkenswert, – gerade auch weil sie nunmehr von einer neuen Spezialdisziplin der Biologie in das Licht einer exakt-experimentell arbeitenden Forschung gerückt werden: Der allgemeine Naturbegriff kann nicht mehr mit Beliebigkeiten aufgefüllt werden! Für eine neue Auflage wäre eine kurze Einführung in die Verhaltensforschung wünschenswert, vor allem weil inzwischen das Hauptwerk von Konrad Lorenz zum Thema der „Aggression" erschien und durch die eben vorliegenden ges. Aufsätze noch ergänzt wird. Denn gerade hier erweist das Buch seine Bedeutung: als die Weiterführung und zugleich notwendige Ergänzung der rein biologisch-naturhaften Betrachtung aus der Sicht der Anthropologie und Ethik.

Bonn. Werner Schöllgen.

Schoeck, Helmut: **Der Neid.** Eine Theorie der Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 1966. 432 S.; DM 32,–.

Das Versprechen, „eine Theorie der Gesellschaft" zu bieten, wie es der Untertitel verheißt, hält dieses Buch nicht. Gleichwohl wird es den professionellen Theoretikern der Gesellschaft einen Stachel ins Fleisch treiben, da es ein von ihnen sorgsam gehütetes Tabu, wie es sich im Verschweigen bzw. in der Beschönigung oder Umschreibung des in der Gesellschaft allgegenwärtigen Urphänomens des Neides offenbart, mit einer in Deutschland zum mindesten seit langem nicht mehr üblichen Offenheit und Unbekümmertheit zerstört. Hinter Begriffen wie „Konflikt", „Frustration" und dergleichen wird sorgfältig verborgen, was sich bei näherem Zusehen als nackter Neid offenbart.

Schoeck hat uns neben und nach dem *homo oeconomicus* und dem *homo sociologicus* nunmehr den *homo invidiosus* beschert; denn der Mensch ist von Natur aus ein neidisches Lebewesen (7). Neid ist eine anthropologische Grundkategorie. Nahezu erdrückend ist das Material, das – durch umfangreiche Zitate belegt – aus Ethnologie, Anthropologie, Philosophie, Literatur und Soziologie herbeigetragen wird. Neid ist ein Phänomen der sozialen Nähe. Er entsteht im wesentlichen nur zwischen Individuen (und Nationen), die in vergleichbaren sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen leben. Der Arbeiter beneidet nicht den Öl-Millionär, sondern seinen Vorarbeiter, gegebenenfalls noch eher den ihm rangmäßig gleichgestellten Arbeiter, der ein paar Überstunden mehr machen darf.

Der Prozeß der Kulturwerdung und Zivilisation ist weitgehend identisch mit dem erfolgreichen Bemühen um möglichste Neidvermeidung. Dabei sind zwei Wege denkbar: Entweder man versucht, die Anlässe zum Beneidetwerden auszuräumen, indem man völlige Gleichheit aller Individuen zu erreichen sucht, oder man bemüht sich mit Erfolg, „einen Zustand anzustreben, bei dem manches sozial möglich ist, als ob es keinen Neid gäbe" (39). Der erste Weg ist, wie Schoeck überzeugend nachweist, völlig utopisch, da der Neid, der sich unter „normalen" Verhältnissen, d. h. bei Bestehen von Ungleichheiten, stärker auf äußere Accessoirs der Person richtet (Vermögen, Bildung, Prestige), sich nunmehr mit elementarer und vernichtender Wucht als Existentialneid austoben würde („Ich beneide dich nicht, weil du dies oder jenes hast, dies oder jenes kannst, was ich nicht habe oder nicht kann, sondern weil du bist, der du bist, weil ich selbst nicht du bin"); denn allein das Anderssein, das immer auch ein Ungleichsein einschließt, wäre mehr als genug Anlaß zum Neid.

Mit beißender Ironie, oft eingekleidet in geistreiche Aperçus, zieht Schoeck von der ersten bis zur letzten Seite gegen die Apostel des Egalitarismus, gegen die Leute mit der „egalitären Seele", gegen die „Schreibtischsozialisten", gegen die „Wirtschaftspolitik des geringsten Neides der größten Zahl" zu Felde. Er glaubt selbst und sucht es auch durch Zeugen zu belegen, daß Sozial- und Wirtschaftspolitik (insbesondere Finanzpolitik im Dienste der Welfare Economics) vielfach — und, wie er meint, erfolgreich und in zunehmendem Maße — sich des Neidmotivs bedient. Das aber sei eine Reprimitivierung der Gesellschaft, da erwiesenermaßen die Neidschranke in den primitivsten Kulturformen am höchsten sei und den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt hemme. Fortschritt sei ja auch im Abendland erst von da an möglich gewesen, als durch Leistung und Erfolg erzielte Vorzugspositionen nicht mehr auf die Neidschranke Rücksicht zu nehmen hatten. Dabei kommt im Vorübergehen eine interessante Deutung der Parallelität von Prädestinationslehre und Schicksalglaube als Neidvermeidungsfaktoren zustande. Auf den engen Zusammenhang von Neid, Egalitarismus und Strangulierung des schöpferischen Fortschritts hatte schon N. Berdjajew hingewiesen. „Sobald Gesellschaften nach Gleichheit zu schreien beginnen, ist jegliche Art von Renaissance und schöpferischer Ernte zu Ende. Das Prinzip der Gleichheit ist nämlich ein Prinzip des Neides, des Neides auf das Sein eines anderen, und der Bitterkeit über die Unfähigkeit, sich selbst zu bekräftigen. Die Leidenschaft für die Gleichheit ist die Leidenschaft fürs Nichts" (The End of our Time, New York 1933, 54). — Diese Sätze könnten als Motto über dem Buch von Schoeck stehen.

Das Positive an der christlichen Ethik sieht Schoeck im Zusammenhang mit seinem Thema darin, daß sie durch die Neidbändigung Energien entbunden hat, die sonst aus dem Motiv der Neidvermeidung verkümmert wären (149).

Schoeck ist weit davon entfernt, jede soziale Forderung des kleinlichen Neides zu verdächtigen. Er unterscheidet deshalb deutlich zwischen einem legitimen (bzw. legitimierbaren) Entrüstungsneid bei offensichtlichen Mißständen und dem kleinkarierten vulgären Alltagsneid, auf den manche im Namen der „sozialen Gerechtigkeit" spekulieren. Der Neid hat auch eine wichtige soziale Funktion zu erfüllen, er fördert das soziale Wechselspiel und er verhindert vor allem – auf Grund des von ihm ausgehenden sozialen Drucks – die Entstehung von Machtpositionen, die für die Gesellschaft bedrohlich werden können. Allerdings darf es sich nicht um den kleinkarierten Alltagsneid handeln, der heute unsere öffentliche Meinung mehr und mehr zu vergiften droht und damit leicht das Gegenteil von dem bewirken

kann, was er erreichen möchte. „Wenn es gegenwärtige Demokratien dahin bringen, daß die jeweiligen Inhaber der öffentlichen Ämter prinzipiell, nicht weil sie sich etwas zuschulden kommen ließen, sondern nur weil sie Autorität ausüben müssen, von einer boshaften Öffentlichkeit pausenlos angegriffen werden, sorgen diese ressentimentvollen Wächter der Demokratie dafür, daß immer mehr ein engerer Kreis von dickhäutigen Männern solche Ämter bekleiden wird, die zunehmend weniger empfindlich für die öffentliche Meinung sein werden" (318).

Ein Buch, mitten hinein ins Gewissen des enragierten „Demokraten".

Münster. Wilhelm Weber.

May, Georg: **Das neue Mischehenrecht.** Werdegang und Inhalt. (Kreuzring-Bücherei 44) Trier: Johann Josef Zimmer Verlag 1966. 295 S.; br. DM 3,80.

Am 19. Mai 1966 ist die am 18. März erlassene Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Matrimonii sacramentum" über die Änderung des Mischeherechts in Kraft getreten. Zu ihrer einheitlichen Durchführung in den deutschen Diözesen hat die deutsche Bischofskonferenz am 31. März 1966 entsprechende Bestimmungen beschlossen. Der Text der Instruktion und die Verlautbarungen der deutschen Bischöfe wurden in den Amtsblättern der einzelnen Diözesen veröffentlicht, ebenfalls Muster der Formulare abgedruckt, wie sie bei der Sicherheitsleistung vor Abschluß einer Mischehe zu verwenden sind.

Viele Seelsorger werden es dennoch begrüßen, nun alle einschlägigen Dokumente in der vorliegenden, handlichen Ausgabe zusammengefaßt zu finden. Viele Angaben über die Vorgeschichte der Instruktion werden sie ebenfalls dankbar zur Kenntnis nehmen, auch wenn sie die aus früheren Veröffentlichungen des Verfassers zum Mischehenrecht bekannte konservativ-einseitige Rechtsauffassung nicht teilen, sondern im Gegensatz zu ihm weitere Reformen einschließlich einer Aufhebung der Formpflicht wünschen und erwarten; viele werden sich zudem an der Polemik stoßen, in der das Buch geschrieben ist (vgl. z. B. S. 15, 17, 27, 41 f und vor allem 55-61).

Essen. Willi Astrath.

Flatten, Heinrich: **Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse.** Paderborn: Schöningh 1965. 35 S.; kart. DM 2,80.

Heinrich Flatten, Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und Vizeoffizial am Erzbischöflichen Offizialat (dem kirchlichen Metropolitangericht) in Köln hat in diesem Heft mit einigen Ergänzungen seine Bonner Antrittsvorlesung veröffentlicht. In beispielhafter Weise versteht er es, die Darstellung brennender ehegerichtlicher Fragen mit theoretischer Klarheit und Konsequenz zu verbinden. Das Thema ist nicht nur wegen der großen Zahl der Eheprozesse vor den kirchlichen Gerichten Deutschlands von höchster Aktualität, sondern auch wegen der Mißverständnisse, denen diese Eheprozesse weit und breit – auch in katholischen Kreisen – begegnen.

Drei Fragen, die besonders diskutiert werden und – nicht mit Unrecht behauptet das der Verf. – weithin Ärgernis erregen, versucht F. zu klären: I. Verkappte Ehescheidung? (11–16); II. Ehenichtigkeit auch bei Konsensmangel? (17–28) und III. Eheprozesse sogar bei selbstverschuldeter Nichtigkeit der Ehe? (29–34). In allen drei Fragepunkten gibt der Verf. klare und überzeugende Antworten, dem Verständnis eines breiteren Hörerkreises angepaßt.

Ehescheidung (im staatlichen Bereich) und Ehenichtigkeit (im kirchlichen Bereich) unterscheiden sich nicht nur in der Terminologie, sondern im Wesen: die Scheidung trennt eine bestehende, als gültig zum mindesten angenommene Ehe, die Nichtigkeitserklärung ist ein reines Feststellungsurteil; „der kirchliche Eherichter (kann) die bestehenden Rechtsverhältnisse nicht konstitutiv umgestalten, sondern nur deklarativ feststellen, was er als faktischen Tatbestand erhoben hat" (14), nämlich daß – aus diesem oder jenem, gesetzlich festliegenden Grunde – eine gültige Ehe nicht zustande gekommen ist. Grundlage einer Ehescheidung sind immer Tatbestände, die erst nach der Heirat liegen (14), der kirchliche Richter kann seine Untersuchungen allein auf den Augenblick des (äußeren) Eheschließungsaktes abstellen. Daher kommt es, daß von den vielen Ehen, die staatlich geschieden werden, nur ganz wenige auch für kirchlich nichtig erklärt werden können, weil es sich eben um ganz verschiedene Fragestellungen handelt (15).

Der zweite Abschnitt wendet sich den gesetzlich umschriebenen Ehenichtigkeitsgründen zu, und zwar insbesondere den Konsensmängeln. Flatten behandelt hier zwei Vorschläge, die gegenwärtig zur Umgestaltung des kirchlichen Eheprozeßrechtes gemacht werden.

Der erste Versuch: Szentirmai fragt nach dem Wesen des Eheschließungsaktes, nämlich danach, ob man mit der herkömmlichen Auffassung sagen kann: *consensus facit nuptias.* Anlaß zu dieser Frage ist die Überlegung, ob sich nicht die große Zahl der Ehenichtigkeitsverfahren dadurch beseitigen lasse, daß man den Konsens seiner konstituierenden Bedeutung enthebe und damit Konsensmängel für die Gültigkeit einer Ehe keine entscheidende Bedeutung mehr hätten. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Lösung des Problems der Eheprozesse nicht möglich ist, wenn die Kirche nicht ihr mit größter Konsequenz durch die Jahrhunderte verteidigtes Prinzip der Freiheit des Eheschließungswillens aufgeben will.

Der zweite Versuch: Man will die Zahl der Eheprozesse dadurch verringern, daß man das Klagerecht rigoros einschränkt. Dieser Versuch geht auf keinen geringeren Kanonisten als Bartoccetti zurück, im letzten sogar auf einen ihm von Papst Pius XI. erteilten Forschungsauftrag. Da Pius XI. inzwischen gestorben war, legte die Kommission ihren Gesetzesvorschlag seinem Nachfolger, Pius XII., vor (Wortlaut: 25, Anm. 34). Nach diesem Vorschlag sollten Vorbehalte gegen Wesensstücke der Ehe nicht mehr als Klagegründe anerkannt werden, selbst nicht die stärkste Form eines Vorbehaltes, die Bedingung. Kein Zweifel, daß auf diese prozeßrechtliche – sozusagen mechanische – Weise ein entscheidender Rückgang der Zahl der Eheprozesse zu erreichen gewesen wäre – aber wie wäre es mit der *iustitia* und der *aequitas* zu vereinbaren, zu denen die Kirche sich verpflichtet weiß?

Der dritte Abschnitt prüft einen Fall, in dem die Kirche das Klagerecht verweigert, nämlich bei selbstverschuldeter Nichtigkeit der Ehe (29–34). Aber auch hier denkt die Kirche in ihrer Rechtsordnung seelsorglich: Unter gewissen Voraussetzungen erlaubt sie dem *Promotor iustitiae,* anstelle der schuldigen Partei die Klage zu erheben.

Man möchte wünschen, daß das vorliegende Büchlein, das zudem noch den Vorteil eines heute ungewohnten niedrigen Preises hat, in die Hände vieler katholischer und nichtkatholischer Interessenten käme; es führt nicht nur in manche Probleme des kirchlichen Eheprozesses ein, sondern läßt an einem heute wenig gewerteten Beispiel die ernste kirchliche Heilssorge am Menschen deutlich werden.

Abschließend sei noch für die nächste Auflage des Büchleins der Wunsch geäußert, daß die Vorschläge und Überlegungen zur Beschleunigung und Modernisierung des kirchlichen Eheprozeßverfahrens, die sich jetzt in zwei Anmerkungen (9, Anm. 4 und 5)versteckt finden, ausführlicher dargestellt und als eigener Abschnitt dem Textteil eingefügt werden. Die lange Dauer und der für den Außenstehenden unübersichtliche Verlauf eines Ehenichtigkeitsverfahrens ist ohne Zweifel auch ein bedeutendes Ärgernis für die Öffentlichkeit.

Priestermangel und heutige Auffassungen vom Laienapostolat sollten auch Anlaß sein, die an gleicher Stelle geäußerte Anregung, „entsprechend geschulte und geeignete Juristen aus dem Laienstand hauptamtlich" für das kirchliche Ehegerichtsverfahren einzusetzen, aufzugreifen und für Rom antragsreif zu machen. Nach Angabe des Verf. wäre das auch heute schon – unbeschadet des can. 118 CIC, welcher die Jurisdiktionsgewalt dem Kleriker vorbehält – denkbar.

Münster. Paul Wesemann.

Thome, Alfons: **Unser Heil in Gottes Wort.** Zur Theologie der Bibelkatechese. (Katechetische Studien) Düsseldorf: Patmos-Verlag 1964. 202 S.; DM 19,80.

Seit geraumer Zeit können wir in der religionspädagogischen Literatur zwei Grundrichtungen unterscheiden. Die eine setzt die biblisch-theologische Besinnung zwischen den beiden Weltkriegen fort; die andere will diese „kerygmatische" Richtung durch eine stärkere Betonung des schulisch-didaktischen Unterrichtsansatzes vom Textlichen und Sprachlichen her entsprechend der Unterrichtsweise in anderen Fächern ablösen. Der Trierer Katechetiker und Religionspädagoge Alfons Thome steht eindeutig auf Seiten der „kerygmatischen" Richtung. Für seine Theologie der Bibelkatechese greift er auf die moderne Erneuerung der Wort-

Gottes-Theologie zurück, die sicher ein erfreuliches Anzeichen ökumenischen Denkens im katholischen Raum ist.

Thome entfaltet seinen theologischen Gedankengang in vier Kreisen. Der erste Kreis bewegt sich um das liturgische Heilsmysterium und versucht den allgemein anerkannten Kern der Laacher Mysterienlehre im Dienste bibelkatechetischen Tuns zu verstehen. Das inspirierte Schriftwort ist mehr „als dekorative Umrahmung" und einstimmende Meditationsanregung (S. 27). Liturgische Texte und Stimmen der Patristik werden bemüht, um den Nachweis zu bringen, daß das inspirierte Gotteswort als „Heilsinstrument" zu verstehen ist, wodurch „Gott sein ewiges Segensgespräch gegenwärtig setzt", und so das ganze Heilsgeschehen wirksam gegenwärtig wird (S. 37 f). Den gleichen Heilsbezug weist auch das biblische Denken auf, um das sich der zweite Kreis der Gedankenführung bewegt. Exegese und biblische Theologie weisen heute nachdrücklich darauf hin, daß Gottes Anrede an den Menschen gleichzeitig ein Handeln Gottes am Menschen ist. In Analogie zum sakramentalen Geschehen ist die Heilsmacht des Gotteswortes als dynamisches und effektives Wirken Gottes zu interpretieren. In einem dritten Gedankengang will Thome das Verhältnis von „Wort" und „Sakrament" genauer dogmatisch bestimmen. Bedeutsam scheint dem Autor die Tatsache zu sein, daß auch im sakramentalen Geschehen das Wort vernehmbar wird. Das Wort, das wesentlich zum sakramentalen Geschehen gehöre, sei eine stellvertretende „Abbreviatur" der gesamten hl. Schrift, gleichsam ein verkürztes Evangelium (S. 124). Demnach gibt es keine Alternative „Sakrament" oder „Wort", sondern nur ein Sakrament i m Wort. Wie das Inkarnationsgeschehen Grundlage des Heilsmysteriums, das Pascha-Ereignis aber die entscheidende Tatsache des Erlösungsgeschehens ist, beide jedoch dialogisch zusammengehören und sich zur Einheit verbinden, so – meint Thome – sei die Wortverkündigung die grundlegende, das sakramentale Geschehen aber die entscheidende Heilswirksamkeit. Ein weiteres Argument übernimmt Thome von der modernen Inspirationstheologie, die das gängige theologische Verständnis als zu eng und zu passiv bezeichne. Über „Lehre" und „Irrtumslosigkeit" hinaus werden die hl. Schriften im Augenblick der legitimen Verkündigung zu Medien der Offenbarungs- und Heilsvergegenwärtigung (S. 141). Gedanken eines Origenes und eines Bonaventura werden noch als Stützen für die Kernthese verwertet, so daß das inspirierte Wort dem innertrinitarischen „Gespräch" entsprungen ist, selbst an diesem Gespräch Anteil halte und uns daran Anteil gewährt (S. 151).

Im vierten Gedankenkreis wendet sich Thome dann seinem eigentlichen Thema zu und will auch die Bibelkatechese in den Rang einer wirksamen Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens erheben.

Waren die Ausführungen der ersten Abschnitte mehr referierend und zusammenfassend, hier beginnt sein ganz persönlicher Anteil an der Diskussion, wo er die Folgerungen für Bibelunterricht aus den theologischen Prämissen zu ziehen versucht. Auch die schulische Bibelkatechese hat Anteil am Offenbarungs- und Heilsereignis. Weil das Wort der Bibel selbst diese Wirklichkeit darstellt, kann niemand der Bibelkatechese diesen Reichtum nehmen (S. 158). Auch Thome will keineswegs die Bibelkatechese mit den Kategorien der Predigt belasten. Unterricht soll Unterricht bleiben, muß amtlich verwaltet und durch den Lehrplan geordnet werden. Aber Gottes Wort muß auch im Unterricht Gottes Wort bleiben (S. 159 f). Mit J. Goldbrunner intendiert der Autor eine Harmonisierung der didaktischen und kerygmatischen Bemühungen. Beim Unterricht geht es um die Möglichkeit für Verkündigung. Im Anschluß an Th. Kampmann möchte Thome das Spezifikum einer „kerygmatischen Hermeneutik" verwirklicht sehen. Die Formal-Stufen der sogenannten Münchener Methode könnten, so meint er, im Grunde festgehalten werden, wenn nur das Ganze „kerygmatisch durchblutet" sei (S. 167). Daß Gottes Wort jeweils Antwort fordert und damit auch die Bibelkatechese stets Entscheidungsstunde ist, wird zum Ausklang an einer Reihe von biblischen Beispielen erläutert, die das Grundanliegen der Studie in den Raum der Praxis übertragen.

Die sorgfältig gearbeitete Studie hat Fragestellung und theologische Lösung in ihren ersten drei Kapiteln überzeugend und klar ausgebreitet. Das Gesagte gilt allerdings für j e d e Wortverkündigung, insbesondere für die Predigt. Die Katechese ist im gewissen Sinne mitbetroffen; es verbleibt aber die Frage nach dem Eigenstand des Unterrichtlichen, dessen Funktion noch näher erörtert werden müßte. Wenn nämlich die Predigt Gotteswort durch Menschenwort ist, dann muß auch bei einer theologischen Sinnerhellung der Katechese der menschliche Anteil reflektiert werden. Gerade das von der Tübinger katholischen Schule erarbeitete gottmenschliche Grundprinzip des kirchlichen Handelns wäre ein fruchtbarer Ansatz gewesen. Die Anthropozentrik pädagogisch-unterrichtlichen Tuns kann nicht durch eine radikale Theozentrik der Gesamtkonzeption abgelöst werden. Sie sollte vielmehr zur rechten Spannungseinheit göttlichen Wirkens und menschlichen instrumentalen Mithandelns hinentwickelt werden. So erscheint der von Thome in den Vordergrund gerückte hochbedeutsame Gesichtspunkt bereits theologisch ergänzungsbedürftig. Denn Gottes Heilswille geht ja dahin, daß sein Wort ausgerichtet wird durch Menschen an Menschen. Dieses geschieht in der Schulkatechese auf eine ganz besondere Art und Weise, die auch theologisch nicht ohne Belang ist. Ohne daß damit die Schulkatechese zu einem quasi-liturgischen Akt oder zu einer Art „Predigt" abgestempelt wird, partizipiert das Unterrichtsgespräch um die Bibeltexte an jenem Tun, wo Menschen ihren Brüdern alle möglichen Hilfen geben, damit Gottes Wort offene Ohren und Herzen finde.

B o c h u m. R u d o l f P a d b e r g.

Rodewyk, Adolf, SJ: **Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum.** Aschaffenburg: Verlag Paul Pattloch 1963. 224 S.; Ln DM 14,80.

ders.: Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen. Aschaffenburg: Verlag Paul Pattloch 1966. 268 S.; Ln DM 16,80.

„Der Teufel ernst genommen" – diesen Titel einer Kleinschrift aus der Feder von Adolf Rodewyk kann man auch über seine beiden neuen Bücher setzen. „Besessenheit" und „Wunder" sind Themen, welche die heutige Theologie als „Rand"-Phänomene behandelt, die sie am liebsten los sein möchte. Eine rein historisch-philologische Behandlung der Berichte darüber bleibt bei der heutigen Skepsis in Fragezeichen hängen. Deshalb ist ein neuer Zugang von noch heute beobachtbaren Phänomenen zeitgemäß. Ich habe diesen Versuch für das Thema „Wunder" unternommen und in meinem Buch „Wunder – Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert" (1958) aufgezeigt, wie eine ernsthafte medizinische Untersuchung im Laufe des letzten Jahrhunderts zur Anerkennung von „Wunder"-Heilungen gekommen ist. Freilich ist mein Buch ohne größeres Echo geblieben. Resonanz aber möchte ich den Büchern von Rodewyk wünschen, denn Rodewyk ist sicherlich gegenwärtig der erfahrenste Exorzist, der zugleich die Geschichte und die Literatur der ganzen Frage gut kennt. Die heutige psychologische und medizinische Literatur hat das Wort „Besessenheit" in seiner ursprünglichen biblischen Bedeutung gestrichen, das gleiche tut die Unterhaltungsliteratur. Deshalb ist es nicht nur Gläubigen, sondern auch Theologen oft peinlich, im Evangelium noch immer Berichte darüber lesen zu müssen. Der Verlag hatte ursprünglich geplant, eine Übersetzung des Buches des Pariser Psychiaters Jean Lhermitte „Vrais et faux possédés", das eine Erweiterung seiner Studie in dem bekannten Sammelwerk „Satan" der „Etudes carmélitaines" (1948) ist, von Rodewyk anfertigen zu lassen. Es ist zu begrüßen, daß Rodewyk über diesen Auftrag hinausgegangen ist und unter Heranziehung einer reichhaltigen Dokumentation eine eigene Darstellung gegeben hat. Das zweite Buch bringt in einer gewissen Ausführlichkeit einen einzelnen Besessenheitsfall aus der letzten Zeit, dessen Heilung im wesentlichen dem Autor zu danken ist, zur Darstellung.

F u l d a. G. S i e g m u n d.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Alfons A u e r, Würzburg, hat den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen angenommen.

Doz. Dr. theol, Dr. phil. Johannes H. E m m i n g h a u s, Münster, wurde zum 1. 4. 1967 der Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien übertragen.

Prof. Dr. theol. Johannes B e t z, Mainz, wurde zum Ordinarius für Dogmatik an der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg ernannt.

Doz. Dr. theol. Peter L e n g s f e l d, Münster, wurde der Lehrstuhl für Ökumenische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster übertragen.

An der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. M a i n z habilitierte sich Dr. theol., Dr. rer. pol. Wilhelm D r e i e r, Münster, am 6. 6. 1967 mit der Arbeit: „Die Bodenordnung als Teil der Sozialordnung. Zur Neuordnung von Bodenbesitz und Bodennutzung im Lichte der katholischen Soziallehre" für das Fachgebiet Christliche Sozialwissenschaften (Ref. Prof. Berg).

Am 25. 6. 1967 starb Dr. theol. Bernhard N i s t e r s, apl. Prof. für Pastoraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Grenzfragen von Pastoral und Psychiatrie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

A catholic dictionary of theology. A work projected with the approval of the catholic hierarchy of England and Wales. Vol. II: Catechism — heaven. — (Lo, Ed:) Nelson (1967). XII, 360 p. 4°; sh 105.

Kirche in **Österreich 1918 — 1965.** Hrsg. v. Ferdinand Klostermann [u. a.] Gesamtredaktion Erika Weinzierl. Bd. I—II. — Wien, Mchn: Herold (1966—1967). 479 S., 39 Abb.; 200 S.; DM 62,—; DM 45,—.

Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland 11.—16. August 1966. Hrsg. v. Ivar Asheim. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 211 S.; DM 28,—.

Problemi e figure della Scuola scotista del Santo. — Padova: Ed. Messagero - Basilica del Santo 1966. 895 p. = Pubblicazione della Provincia Patavina dei Frati Minori Conventuali V; lire 7000.

Vindications. Essays on the historical basis of christianity edited by Anthony Hanson. — Lo: SCM Pr. (1966). 192 p.; sh 9/6.

Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925—1962. Hrsg. von Karlfried Fröhlich. — Tü: Mohr; Zü: Zwingli-Verl. (1967). 723 S.; DM 58.

Kirche und Staat. Festschrift für Hermann **Kunst** zum 60. Geburtstag am 21. Januar 1967. Hrsg. v. Kurt Aland und Wilhelm Schneemelcher. — B: de Gruyter 1967. X, 317 S.; DM 38,—.

Freude am Evangelium. Alfred de **Quervain** zum 70. Geburtstag am 28. September 1966. Hrsg. v. Johann Jakob Stamm und Ernst Wolf. — Mchn: Kaiser Verl. 1966. 180 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XLIV; DM 14,50; S. 173—180: Bibliographie Alfred de Quervain, zusammengestellt von Reinhold de Quervain.

Macquarrie, John: Principles of christian theology. — NY: Scribner's Sons (1966). XIV, 477 p.; $ 7,95.

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

Brock, Sebastian: The Armenian and Syriac versions of the Ps - Nonnus mythological scholia. — Muséon LXXIX, 1966, 401—428.

Malingrey, A.-M.: Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome „Quod nemo laeditur". — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 320—354.

Matzel, Klaus: Der lateinische Text des Matthäusevangeliums der Monseer Fragmente. — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur LXXXVII, 1966, 289—363.

(Symeon Junior Theologus) Syméon Le Nouveau Théologien: Traités théologiques et éthiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès. T. I: Théol. I—III. - Éth. I—II. — P: Ed. du Cerf 1966. 441 p. = Sources chrétiennes CXXII; F 39,—.

Pollitt, H. J.: Some considerations on the structure and sources of **Hugh** of **St. Victor's** notes on the Octateuch. — RechThéolAncMéd XXXIII, 1966, 5—38.

Elswijk, H. C. van, OP: **Gilbert Porreta.** Sa vie, son oeuvre, sa pensée. — Leuv: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1966. 502 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents XXXIII; bfr 500.

Balić, Carolus, OFM: Johannes **Duns Scotus** und die Lehrentscheidung von 1277. — WissWeish XXIX, 1966, 210—229.

Sartori, Antonio: Gli studi al santo di **Padova.** — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 67—180.

Ampe, Albert, SJ: L'authenticité de l'Epistola de caritate et son rôle dans la controverse entre **Schoonhoven** et **Gerson.** — Revue du moyen âge latin XI, 1965, 283—318.

Werbeck, Wilfried: Handschriften zum I. Buch von Gabriel **Biels** Collectorium. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 68—85.

Pozo, Candido: Teología **española** postridentina del s. **XVI.** Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio. — ArchTeolGran XXIX, 1966, 87—124.

Prelowski, Ruth: The „Beneficio di Cristo", translated, with an introduction. — Italian reformation studies in honor of Laelius Socinus, Firenze 1965, 21—102.

Galeota, Gustavo, SJ: **Bellarmino** contro **Baio** a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano. — R: Herder 1966. 413 p. = Aloisiana V.

Malet, André: Le traité théologico-politique de **Spinoza** et la pensée biblique. — P: Soc. Les Belles Lettres 1966. 318 p. = Publications de l'Université de Dijon XXXV; F 30,—.

Roe, W. G.: **Lamennais** and England. The reception of Lamennais' religious ideas in England in the nineteenth century. — (Lo:) Oxford Univ.Pr. (1966). VIII, 241 p. = Oxford modern languages and literature monographs; sh 38.

Cuénot, Claude: Pierre **Teilhard de Chardin.** Leben und Werk (Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution, dt.) (Vom Autor in Text und Bibliographie ergänzt und erweitert. Die Übers. des Textes und die Anpassung der Bibliographie besorgte Karl Schmitz-Moormann.) — Olten und Frb/B: Walter-Verl. (1966). 808 S.; DM 48,—.

Hofmann, Fritz: Theologie aus dem Geist der Tübinger Schule. — ThQu CXLVI, 1966, 262—284.

Bethge, Eberhard: Dietrich **Bonhoeffer.** Theologe, Christ, Zeitgenosse. — Mchn: Kaiser 1967. 1128 S. mit Abb., 30 S. Beih.; DM 46,—.

Shiner, Larry: The secularization of history: An introduction to the theology of Friedrich **Gogarten.** — Nashv: Abingdon 1966. 236 p.; $ 5,—.

Fischer, Hermann: Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 252 S.; DM 36,—. [Habil.-Schrift, Mainz.]

Synder, Dale Norman: Karl **Barth's** struggle with anthropocentric theology. — s'-Grav: Wattez 1966. 223 p. = Vrije Universiteit te Amsterdam. Academisch proefschrift.

Bornkamm, Günther: The theology of Rudolf **Bultmann.** — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 3—20; ib. p. 104—126: Odgen, Schubert M.: The significance of Rudolf Bultmann for contemporary theology.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Krise und Erneuerung der Religionswissenschaft. — Antaios IX, 1, 1967, 1—20.

Rudolph, Kurt: Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach. — Kairos IX, 1967, 22—42.

Cornelis, Étienne, OP: Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen (Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes, dt.) — Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1967). 195 S.; DM 19,50.

Colpe, Carsten: Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus. — NZSystThRelph IX, 1967, 42—87.

James, E. O.: The tree of life. An archaeological study. — Leid: Brill 1966. XVIII, 293 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XI; hfl 45,—.

La divination en **Mésopotamie** ancienne et dans les régions voisines. XIVe rencontre assyriologique internationale ⟨Strasbourg, 2—6 juillet 1965⟩. — P: Pr. Univ. de France 1966. 183 p. — Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés. Travaux du centre d'études supérieures spécialisés d'histoire des religions de Strasbourg; F 18,—.

Nougayrol, J.: Trente ans de recherches sur la divination **babylonienne** ⟨1935—1965⟩. — La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines . . ., P 1966, 5—19; ib. p. 21—34: Gadd, C. J.: Some babylonian divinatory methods and their inter-relations.

Jirku, Anton: Der Mythus der **Kanaanäer.** — Bonn: Habelt 1966. 107 S.; DM 19,80.

Schurhammer, Georg, SJ: **Mirân Sâhib,** ein mohammedanisches Gegenstück zu Franz Xaver. — ZMR LI, 1967, 26—39. 146—161.

Gardet, Louis: La notion de prohétie en théologie musulmane. — RThom, A. LXXIV = T. LXVI, 1966, 353—409.

Stietencron, Heinrich von: Indische Sonnenpriester. Sāmba und d. Sākadvīpīya-Brāhmana. Eine textkrit. u. religionsgeschichtliche Studie zum indischen **Sonnenkult.** — Wiesb: Harrassowitz 1966. 287 S. = Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg III; DM 49,— [Diss., München.]

Mehta, Rohit: From mind to super-mind: a commentary of the **'Bhagavad Gita'.** — Bombay: Manaktalas; Ed: Chambers 1966. IX, 202 p.; sh 35.

Guthrie, W. K. C.: **Orpheus** and Greek religion. A study of the orphic movement. With 16 plates and 19 text illustrations (2. ed.) — NY: Norton (1966). X, 291 p.; $ 6,50.

Ström, Åke V.: **Scandinavian** belief in **fate.** A comparison between pre-christian and post-christian times. — Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature . . . Sthlm (1967), 63—88; ib. p. 89—96: Kuusi, Marti: Fatalistic traits in Finnish proverbs.

Stieglecker, Hermann: Der Lehrer **Chinas.** — ThpQ CXV, 1967, 113—132.

Chamberlayne, John H.: The Chinese Earth-Shrine. — Numen XIII, 3, 1966, 164—182.

Hoffmann, Helmut: Symbolik der **Tibetischen Religionen** und des **Schamanismus.** — Stu: Hiersemann 1967. 173 S. = Symbolik der Religionen XII; DM 50,—.

Hultkrantz, Åke: Spirit Lodge, a North American shamanistic séance. — Studies in Shamanism . . . = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Sthlm (1967), 32—68.

Gods, ghosts, and men in Melanesia. Some religions of Australian **New Guinea** and the **New Hebrides.** Ed. by R. Lawrence and M. J. Megitt. — Oxf: Univ. Pr. 1965. 304 p.; paper sh 25.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit, (Robert), u. (Johannes) Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. von Johannes Rommerskirchen u. Josef Metzler. Bd XXIV: Amerikanische Missionsliteratur 1910—1924 und Nachtrag zu B. M. II. u. III. — R, Frb/B, Wien: Herder 1967. XXIV, 754 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung.

Santos Hernández, Angel, SJ: El **Vaticano II** y las misiones. Bibliografía reciente. — Misiones Extranjeras XIII, 1966, 367—370.

La mission à l'extérieur après Vatican II. — Vocation n° CCXXXVIII, 1967; p. 190—208: Couturier, Charles: Comme le Père m'a envoyé; p. 209—218: Rivière, Pierre: Mission et monde d'aujourd'hui. Le contexte social de la mission extérieure; p. 219—232: Paulin, Antoine: Vocation missionnaire, vocation à l'enracinement; p. 233—270: Plasson, André: Dix ans après „Fidei donum", l'appel toujours actuel; p. 271—291: Catrice, Paul: Responsabilité collégiale des évêques envers la mission universelle.

Greco, Joseph, SJ: De momento missionali litterarum Motu proprio datarum **„Ecclesiae sanctae"** Pauli VI ⟨**6 aug. 1966**⟩. — PerMorCanLit LVI, 1967, 428—455.

Rahner, Karl, SJ: Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche. — Handbuch der Pastoraltheologie Bd. II/2, Frb/B, Bas, Wien (1966), 46—80.

Hillman, Eugene, CSSp: Die Hauptaufgabe der Mission. — Concilium II, 1966, 159—162.

Activité missionnaire et moyens de communication sociale. Textes présentés par Charles Couturier, SJ. — P: Apostolat des Editions 1967. 191 p.

Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen. Gesammelte Aufsätze. In Verb. mit Walbert Bühlmann, OFMCap u. Joh. Specker, SMB, hrsg. v. Johannes Beckmann SMB. — Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1966. VIII, 375 S. = NZM, Suppl. XIV; sfr 28,—.

Winsen, G. van, CM: Samenwerking tussen zending en missie. — Missie-Actie XXI, 1966, 139—145.

Newbigin, [James Edward] Lesslie: Missionarische Kirche in weltlicher Welt (The relevance of trinitarian doctrine for today's mission, dt.) Der dreieinige Gott und unsere Sendung. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1966. 88 S. = Theologische Brennpunkte V; DM 6,80.

Caster, Marcel van, SJ: Le christianisme face au pluralisme religieux. — LumVit XXI, 1966, 447—461.

Lopetegui, León, SJ — Zubillaga, Félix, SJ: Historia de la Iglesia en la **América Española** desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas. — Madr: Bibl. de Autores cristianos 1965. LIX, 945 p., XLVIII ilustr. = Biblioteca de autores cristianos CCXLVIII; pes 165.

Le Roy-Ladurie, M.: Pâques africaines. — P: Editions Mouton 1965. 232 p. = Collection „Le monde d'outre-mer" de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes; F 32,—.

Rousseau, Michel: Mission et formation des catéchistes dans un monde en développement. — LumVit XXI, 1966, 627—662.

Buddhisten und Katholiken in **Südvietnam**. — HK XX, 1966, 282—288.

Haas, Harry, SAM: Christianity in the Asian revolution. — Lo: Sheed and Ward 1966. 116 p.; sh 9.

Trager, H. G.: **Burma** through alien eyes. Missionary views of the Burmese in the XIXth century. — NY: Praeger 1966. XVI, 239 p.

Venezuela. — Brux: Pro Mundi Vita 1966. 40 p. = Pro Mundi Vita XIV.

Blanke, Fritz: Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit. 7 Aufsätze. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1966). 143 S.; DM 12,80.

Survey of the year, 1965—66. — IntRevMiss LV, 1967, 3—82.

Wieser, Thomas (Ed.): Planning for mission: Working papers on the new quest for missionary communities. — NY: US Conference for the World Council of Churches 1966. 230 p.; $ 1,95.

Warren, Max A. C.: Social history and christian mission. — Lo: SCMPr. 1967. 192 p.; sh 27,—.

Davies, J. G.: Worship and mission. — Lo: SCM Pr., NY: Association Pr. 1966. 159 p.; sh 8/6, $ 1,—.

Loehlin, C. H.: The christian approach to the **Sikh**. — Lo: Edinburgh House Pr. 1966. 80 p.; sh 4/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Hauret, Charles: Initiation à l'Écriture Sainte. — P: Beauchesne 1966. 218 p. = Collection Beauchesne XIV; F 9,90.

Funk, Robert W.: Language, hermeneutic, and Word of God. — NY: Harper & Row 1966. VIII, 181 p.; $ 1,75.

Oxtoby, Gurdon C.: Prediction and fulfillment in the Bible. — Phil: Westminster 1966. 159 p.; $ 2,45.

McNamara, Martin, MSC: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. — R: Pontifical Biblical Institute 1966. XXIV, 285 p. = AnalBibl XXVII; Lire 5700.

Dip, Guillermo: Plegaria y sufrimiento del **siervo de Yavé**. — EstEcl XLI, 1966, 303—350.

2. Altes Testament

Miskotte, H. H.: Letter en geest. Om het verstaan van het Oude Testament in de rooms-katholieke theologie. — Nijkerk: Callenbach 1966. 232 blz.; hfl 17,50.

Gispen, W. H.: Schepping en paradijs. Verklaring van **Genesis** 1—3. — Kampen: Kok 1966. 211 blz.; hfl 15,75.

Seebass, Horst: Der **Erzvater Israel** und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan. — B: Töpelmann 1966. X, 112 S. = ZAW, Beih. XCVIII; DM 30,—. [Habil.-Schrift, Bonn, überarb.]

Beltz, Walter: Die **Kaleb**-Traditionen. — Budap: Református Theologiai Akad. 1966. 193 S. = Theol. Studien N.F. I.

Loersch, Sigrid: Das **Deuteronomium** und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. Vorwort von Alfons Deissler. — Stu: Kathol. Bibelwerk (1967). 116 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXII.

Rossum, J. van: De praedeuteronomistische bestanddelen van het boek der **Richteren**. En hun betekenis voor onze kennis van de geschiedenis van het volk Israel en zijn godsdienst. — Winterswijk: Drukkerij Van Amstel 1966. 160 p. (= Thesis Leiden University)

Klein, Ralph W.: New Evidence for an old recension of **Reigns**. — HarvThR LX, 1967, 93—105.

Goettmann, Jacques: **Tobie**. Livre des fiancés et des pèlerins. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 249 p. = Bible et vie chrétienne.

Kapelrud, Arvid S.: **Profetene** i det gamle Israel og Juda. — Oslo: Universitetsforlaget 1966. 138 p.; ncr 19,80.

Montagnini, Felice: Il libro di **Isaia**. Parte I: ⟨1—39⟩. — Bresc: Paideia 1966. 255 p. = Esegesi biblica I; Lire 1500.

Blenkinsopp, Joseph: Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja ⟨Is 40—55⟩. — Concilium II, 1966, 762—767.

Langkammer, Hugolinus, OFM: Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten **Jeremias**. Ein Beitrag zu den Erklärungen der Prophetenekstase. — FrbZPhTh XII, 1965, 426—438 [ersch. 1967].

Studies on the Books of **Hosea** and **Amos**. Papers read at the 7th and 8th meetings of Die O. T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika, 1964—1965. — Potchefstroom: Pro Rege-Pers Beperk 1966. 169 p.

Barth, Karl: **Hiob**. Hrsg. und eingel. von H. Gollwitzer. — Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1966. 92 S. = BiblStud XLIX; DM 6,20.

Wood, J.: Job and the human situation. — Lo: Bles 1966. 158 p.

Tournay, Raymond: Buch der **Sprüche 1—9**: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition. — Concilium II, 1966, 768—773.

Snaith, John G.: Biblical quotations in the Hebrew of **Ecclesiasticus**. — JThSt XVIII, 1967, 1—12.

Schmid, Hans Heinrich: Wesen und Geschichte der **Weisheit**. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur. — B: Töpelmann 1966. XIV, 250 S. = ZAW, Beih. CI; DM 52.

Grill, Severinus, OCist: **Hermeneutik** des Alten Testamentes. — Horn: Berger (1966). 108 S. = Heiligenkreuzer Studien XV; öS 72,—.

Westermann, Claus: Das Problem der Religion im Alten Testament. — Christentum und Religion, Rgb (1966), 7—31.

Labuschagne, C.J.: The incomparability of Yahweh in the Old Testament. — Leid: Brill 1966. XI, 164 p. = Pretoria Oriental series V; hfl 26,—.

Schreiner, Josef: Die Entwicklung des israelitischen „Credo". — Concilium II, 1966, 757—762.

Langevin, Paul-Émile: Sur l'origine du „Jour de Yahvé". — ScEccl XVIII, 1966, 359—370.

Hillmann, R.: Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe. — Halle (Saale) 1966. 200, XXXIV S., 35 Abb. [Masch.-schr. Dissertation Halle/Saale.]

Fohrer, Georg: Altes Testament — „Amphiktyonie" und „Bund"? — ThLZ XCI, 1966, Sp. 801—816. 893—904.

Daniel, Suzanne: Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante. — P: Klincksieck 1966. 428 p. = Études et commentaires LXI.

Knight, George A. F.: **Exile** and after. — NY: Association Press 1966. 80 p.; $ 1,25.

Harrison, R. K.: The **Archeology** of the Old Testament. — NY: Harper & Row 1966. XIII, 162 p.; $ 1,25.

Albright, William F.: Archeology, historical analogy, and early biblical tradition. — Baton Rouge (La.): Louisiana State Univ. Press 1966. 69, IX p.; $ 2,75.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von **Qumran** mit e. Anhang über Eschatologie u. Gegegenwart in der Verkündigung Jesu. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 242 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments IV; kart. DM 39,—.

Pryke, J.: The sacraments of holy Baptism and holy Communion in the light of the ritual washings and sacred meals at Qumran. — RQ V, 1966, 543—552.

Kimbrough, S. T., Jr.: The concept of sabbath at Qumran. — RQ V, 1966, 483—502.

Goldman, Bernard: The Sacred Portal. A primary symbol in ancient Jewish art. — Detroit: Wayne State Univ. Press 1966. 215 p., 60 photographs; $ 10,—.

2. Neues Testament

Kähler, Martin: Aufsätze zur **Bibelfrage**. Hrsg. von Ernst Kähler. — Mchn: Kaiser 1967. 295 S. = ThBü XXXVII; DM 14,50.

Neirynck, F.: La rédaction **matthéenne** et la structure du premier évangile. — EphThLov XLIII, 1967, 41—73.

Tagawa, Kenzo: Miracles et évangile. La pensée personelle de l'évangéliste **Marc**. — P: Pr. Univ. de France 1966. 212 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXII; F 18,—.

The Gospel of **Luke**. Edited by E. Earle Ellis. — (Lo, Ed:) Nelson (1966). XXI, 300 p. = The century bible; sh 40.

Borgen, Peder: Von Paulus zu Lukas. Beobachtungen zur Erhellung der Theologie der Lukasschriften. — StudTheol XX, 1966, 140—157.

Monselewski, Werner: Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 10, 25—37. — Tü: Mohr 1967. VII, 205 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese V; DM 36,50.

Braun, F.-M., OP: **Jean** le théologien. III: Sa théologie. 1: Le mystère de Jésus Christ. — P: Gabalda 1966. XII, 275 p. = Études bibliques.

Kasser, Rodolphe: L'évangile selon saint Jean und les versions coptes de la Bible. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1966). 319 p. = Bibliothèque théologique; sfr 48,—.

Kiefer, Odo: Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh. 19, 1—18. — Stu: Kath. Bibelwerk (1967). 92 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXIII.

Prümm, Karl, SJ: Diakonia pneumatos. Der **Zweite Korintherbrief** als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung u. Theologie. Bd I: Theologische Auslegung des Zweiten Korintherbriefes. — R, Frb/B, Wien: Herder (1967). XVI, 810 S.; Lw. DM 116,—.

Oostendorp, D. W.: Another Jesus. A gospel of jewish-christian superiority in II Corinthians. — Kampen: Kok 1967. X, 103 p.; hfl 5,90. (Proefschrift V. U. Amsterdam)

Kehl, Nikolaus: Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtl. Untersuchung zu **Kol 1, 12—20**. — (Stu:) Kath. Bibelwerk 1967. 180 S. = Stuttgarter biblische Monographien I; DM 22,—.

Spicq, Ceslas, OP: Les épîtres de saint **Pierre**. — P: Gabalda 1966. 269 p. = Sources bibliques; F 36,—.

Walvoord, John F.: The revelation of Jesus Christ. A commentary. — Chic: Moody Pr. (1966). 347 p.; $ 5,95.

Stauffer, Ethelbert: **Jesus** war ganz anders. — (Hbg): Wittig (1967). 286 S.; DM 18,—.

Strobel, August: Die moderne Jesusforschung. (Vortrag.) — Stu: Calwer Verl. (1966). 47 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christl. Lebens LXXXIII; DM 2,50.

Michl, Johann: Fragen um Jesus — Antworten aus historischer Sicht. — Lu, Mchn: Rex (1967). 158 S.; DM 14,80.

McArthur, H. K.: The quest through the centuries. The search for the historiccal Jesus. — Phil: Fortress Pr. 1966. XI, 173 p.; $ 3,75.

Blinzler, Josef: Die Brüder und Schwestern Jesu. — Stu: Kathol. Bibelwerk (1967). 158 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXI; DM 8,80.

Bajsić, Alois: Pilatus, Jesus und Barabbas. — Bibl XLVIII, 1967, 7—28.

Leaney, A. R. C.: Historicity in the gospels. — Vindications. Essays on the historical basis of christianity, Lo (1966), 103—134.
Davies, W(illiam) D(avid): The sermon on the Mount. — Cambr: Univ. Pr. 1966. 163 p.; sh 9/6.
Nickle, Keith F(ullerton): The collection. A study in **Paul**'s strategy. — Lo: SCMPr. (1966). 176 p. = Studies in biblical theology XLVIII.
Shires, Henry M.: The eschatology of Paul in the light of modern scholarship. — Phil: Westminster Pr. (1966). 287 p.; $ 6,95.
Sweet, J. P. M.: A sign for unbelievers. Pauls attitude to glossolalia. — NTSt XIII, 1967, 240—257.
Popkes, Wiard: Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der **Dahingabe** im Neuen Testament. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1967. 317 S. = AbhThANT XLIX; DM 28,40.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Stephenson, Günther: Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden **18.** Jahrhundert. — Numen XIII, 1966, 43—79.
Heimann, Eduard: Theologie der Geschichte. Ein Versuch. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 228 S.; DM 16,80.
Delfgaauw, Bernard: Geschichte als Fortschritt. Bd III: Die Ewigkeit des Menschen. Metaphysik der Geschichte. Theologie der Geschichte (Geschiedenis en vooruitgang. Deel III: De eeuwigheid van de mens, dt.) — Köln: Bachem (1966). 226 S.; DM 26,—.
Peters, Albrecht: Glaube und Geschichte. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu 1967, 21—40.
Harvey, Van A.: The historian and the believer. The morality of historical knowledge and christian belief. — NY: MacMillan 1966. 301 p.; $ 6,95.
Hanson, R. P. C.: The enterprise of emancipating christian belief from history. — Vindications. Essays on the historical basis of christianity, Lo (1966), 29—73.
Schoonenberg, Piet: Heilsgeschichte und Dialog. — ThpQu CXV, 1967, 132—138.
Rasco, Emilio, SJ: Dos estudios sobre la historia de la salvación. — Greg XLVIII, 1967, 326—339.
Dvornik, Francis: Which councils are ecumenical? — Journal of ecumenical studies III, 1966, 314—328.
Scheuner, Ulrich: Neuorientierungen im Verhältnis von Kirche und Staat. — Lutherische Monatshefte VI, 1967, 272—278.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ohnsorge, Werner: Konstantinopel und der Okzident. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantin.-abendländischen Beziehungen u. des Kaisertums. — Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966. VIII, 309 S., V S. Abb.; Lw. DM 62,20.
Milne, K.: The church of **Ireland**. A history. — Lo: S. P. C. K. 1966. 72 p.; sh 6,—.
Randellini, Lino, OFM: La chiesa della circoncisione e la sua storia. — StudFranc LIV, 1967, 3—47.
O'Conbhuide, C.: Studies in **Irish Cistercian** history. — Cît XVI, 1965, 5—28. 177—187. 257—277; XVII, 1966, 5—24; XVIII, 1967, 38—50.
Geschichte der Kirche. Bd. V: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration: Rogier, L. J.: Die Kirche im Zeitalter der **Aufklärung** und **Revolution**. — Sauvigny, Bertier de: Die Kirche im Zeitalter der **Restauration**. — Unter Mitarb. von J. Hajjar: Für die Geschichte der **orientalischen** Kirche. — (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. 1966. VIII, 487 S.; 46 Taf., 15 Ktn.; DM 60,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Hrsg. von W. Schneemelcher. IX: Die Erscheinungen des Jahres **1964**. — B: de Gruyter 1967. XXXIV, 157 S.; DM 30,—.
Kawerau, Peter: Lehrbuch der Kirchengeschichte. Geschichte der alten Kirche. — Marb: Elwert 1967. 221 S.; DM 18,—.
Dupraz, Louis: De l'association de Tibère au principat à la naissance du Christ. Trois études. — Frb/S: Ed. Universitaires 1966. X, 267 p. = Studia Friburgensia. N. S. XLIII; sfr 33,—.
Frend, W. H. C.: The early church. — Phil: Lippincott 1966. 288 p.
Eastwood, B. S.: Causes of the early persecutions. — History today XVI, 1966, 555—563 and 5 fig.
Thurian, Max: L'organisation du ministère dans l'Eglise primitive selon saint **Ignace d'Antioche**. — VerbCar XXI, 1967, 26—38.
Wilcken, Robert L.: Schrift und Dogma in der alten Kirche. — LuthRu XVII, 1967, 209—231.
Gamber, Klaus: Die Oden Salomos als frühchristliche Gesänge beim heiligen Mahl. — OstkSt XV, 1966, 182—195.
Normann, Friedrich: Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des 1. u. 2. Jahrhunderts. — Mstr/Westf: Aschendorff (1967). VIII, 192 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXII; Hlw. DM 32,—.
Fausch, W.: Die Einleitungskapitel zum Octavius des **Minucius Felix**. Ein Kommentar. — Zü: City-Druck 1966. 75 S.; sfr 12,—.
Kytzler, Bernhard: Notae Minucianae. — Trad XXII, 1966, 419—435.
Wright, D. F.: Clement and the Roman succession in **Irenaeus**. — JThSt XVIII, 1967, 144—154.
Giordano, O.: I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio. — Messine: Università degli studi 1966. 238 p.
Méhat, André: Étude sur les Stromates de **Clément d'Alexandrie**. — P: Édit. du Seuil 1966. 579 p. = Patristica Sorbonensia VII; F 60,—.
Altendorf, Hans-Dietrich: Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien. — ZNW LVIII, 1967, 129—138.
Gülzow, Henneke: **Kallist** von **Rom**. Ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde. — ZNW LVIII, 1967, 102—121.
Clarke, G. W.: Some victims of the persecution of Maximinus Thrax. — Historia XV, 1966, 445—453.
Klein, Karl Kurt: Gotenprimas **Wulfila** als Bischof und Missionar. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu 1967, 84—107.
Halkin, François: Une vie grecque d'**Eusèbe** de **Samosate**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 5—15.
(Cyrillus Archiepiscopus Hierosolymitanus) Cyrille de Jérusalem: Catéchèses mystagogiques (Catecheses mystagogicae, griech., franz.) Introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel. Traduction de Pierre Paris, PSS revue et adaptée. — P: Ed. du Cerf 1966. 210 p. = Sources chrétiennes CXXVI.
May, G.: **Gregor** von **Nyssa** in der Kirchenpolitik seiner Zeit. — Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft XV, 1966, 105—132.
Gstrein, H.: **Amphilochos** von **Ikonion**. Der vierte «Große Kappadokier». — Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft XV, 1966, 133—145.
Benko, Stephen: The libertine gnostic sect of the Phibionites according to Epiphanius. — VigChr XXI, 1967, 103—119.
Voss, Bernd Reiner: Bemerkungen zu **Euagrius** von **Antiochien**, Vergil und Sallust in der Vita Antonii. — VigChr XXI, 1967, 93—102.
Mohr, W.: Fränkische Kirche und Papsttum zwischen Karlmann und Pippin. — Saarbrücken: Gesellschaft für bildendes Schrifttum 1966. 71 S.; DM 8,80.
Waas, Adolf: **Karls** des **Großen** Frömmigkeit. — HistZ CCIII, 1966, 265—279.
Nemec, L.: **Photius**, saint or schismatic? — Journal of ecumenical studies III, 1966, 277—313.

4. Mittelalter und Neuzeit

Zimmermann, Harald: Das Problem des Mittelalters in der Kirchengeschichtsschreibung des deutschen Protestantismus. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 108—129.
Borger, Hugo: **Xanten**. Entstehung und Geschichte eines niederrheinischen Stiftes. Mit 43 Abb. im Text. — Xanten: Gesthuysen 1966. 68 S. = Beiträge zur Geschichte und Volkskunde des Kreises Dinslaken am Niederrhein. Beih. II; DM 2,80.
Angermann, N.: Zur Geschichte des orthodoxen Bistums **Dorpat**. — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N. S. XIV, 1966, 232—242.
Claus, Claire Louise: Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der russischen Orthodoxen Kirche. — Die russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 167—185.
Lampe, Karl H.: Beiträge zur Geschichte der Deutschordensschwestern. — Zeitschrift für Ostforschung XVI, 1967, 45—78.
Miksch, Ferdinand Leopold, OSA: Der **Augustinerorden** und die **Wiener Universität**. Ein Beitrag zu „600 Jahre Universität Wien". — Aug XVI, 1966, 416—455; XVII, 1967, 37—83.
Zeeden, Ernst Walter: Von der Kirche des Spätmittelalters zur Reformation. — OrhPBl LXVIII, 1967, 164—178.

5. Mittelalter

Ullmann, Walter: The relevance of medieval ecclesiastical history. An inaugural lecture. — Lo: Cambridge Univ. Pr. 1966. 36 p.; sh 5.
Hughes, Kathleen: The church in early **Irish** society. — Lo: Methuen (1966). XII, 303 p., 16 pl. and 1 carte; sh 50.
The English Church and the **papacy** in the middle ages. Ed. by C. H. Lawrence with a foreword by David Knowles. — Lo: Burns & Oates (1965). VII, 265 p.; sh 30; [cont. e. a.:] p. 1—28: Hughes, Kathleen: The celtic church and the papacy; p. 29—62: Deanesly, Margaret: The anglo-saxon church and the papacy; p. 63—115: Duggan, Charles: From the conquest to the death of John; p. 117—156: Lawrence, C. H.: The thirteenth century; p. 157—194: Pantin, W. A.: The fourteenth century; p. 195—242: Du Boulay, F. R. H.: The fifteenth century.
Meier, Rudolf: Die Domkapitel zu **Goslar** und **Halberstadt** in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter. ⟨Mit Beiträgen über die Standesverhältnisse der bis zum Jahre **1200** nachweisbaren Hildesheimer Domherren⟩. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 447 S. = Studien zur Germania Sacra I = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte V; DM 48,— [Diss., Göttingen]
Watson, E. A. F. - B. Hamilton: Lumen Christi — lumen Antichristi. The exegesis of Apoc. XI, 5 and XIII, 13, in the mediaeval Latin Fathers. — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 84—92.
Prerovsky, Ulderico: **Pietro Bohier**, difensore della dignità episcopale all' inizio dello scisma d'occidente. — Sales XXVIII, 1966, 626—671.
Castagne, Fritz: Der Mönch **Ansverus** und die Heidenmission in Holstein und Lauenburg. — Hann: Pfeiffer (1966). 31 S., 1 Titelbild. — Volk und Welt II; DM 2,50.
Goemaere, P.: L'aventure du diacre belge Arnoul, patriarch de Jérusalem. — RevGénBelge XII, 1966, 21—35.
McKeon, P. R.: The Lateran Council of **1112**, the «heresy» of lay investiture and the excommunication of Henry V. — Medievalia et humanistica XVII, 1966, 3—12.
Knoch, Peter: Studien zu **Albert** von **Aachen**. Der 1. Kreuzzug in der deutschen Chronistik. — Stu: Klett (1966). 222 S. = Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik I; DM 29,— [Diss., Bonn]
Backmund, Norbert: Die Originalurkunden des Prämonstratenserklosters **Tückelhausen**. — WüDiözGBl XXVIII, 1966, 5—24.
Die Traditionen, die Urkunden und das älteste Urbarfragment des **Stiftes Ruhr. 1133—1332**. Bearb. von Hardo-Paul Mai. — Mchn: Beck 1966. 73, 440 S., 7 S. Abb. = Quellen u. Erörterungen zur bayer. Geschichte. N. F. XXI; brosch. DM 56,— [Diss., München]
Haring, N. M.: Notes on the council and the consistory of **Rheims** ⟨**1148**⟩. — MedStud XXVIII, 1966, 39—59.

Texte zur **Inquisition**. Hrsg. von Kurt-Victor Selge. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 88 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte IV; DM 8,80.

Kamen, Henry: Die spanische Inquisition (The Spanish inquisition, dt.) — Mchn: Rütten u. Loening (1967). 368 S.; DM 28,—.

Lewis, Charles E.: Ricardus **Anglicus**: A ‚familiaris' of archbishop Hubert Walter. — Trad XXII, 1966, 469—471.

Santifaller, Leo: Fünf Urkunden Papst **Alexanders IV.** vom Jahre **1257** für den Deutschen Orden in Südtirol. — Der Schlern XL, 1966, 85—100.

Mersemann, G. G.: Premier auctarium au dossier de l'ordre de la pénitence au XIII[e] s.: le manuel des pénitents de Brescia. — RHistEccl LXII, 1967, 5—48.

Bauer, Johannes Joseph, SCJ: Die Abtwahlen in **Katalonien** und **Aragon** während des **13.** Jahrhunderts. — RömQu LXII, 1967, 18—35.

Pleuser, Christine: Tradition und Ursprünglichkeit in der Vita **Seuses**. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 135—160.

Seibt, Ferdinand: **Hussitica**. Zur Struktur einer Revolution. — Köln, Graz: Böhlau 1965. VI, 205 S. = Archiv für Kulturgeschichte. Beih. VIII; DM 48,— [Habil.-Schr., München]

Turner, C. J. G.: George-**Gennadius** Scholarius and the union of Florence. — JThSt XVIII, 1967, 83—103.

6. Gesamte Neuzeit

Heyen, Franz-Josef: Die kaiserlichen Ersten Bitten für Stifte des Erzbistums Trier von Ferdinand I. bis Franz II. ⟨1531—1792⟩. — Festschrift für Alois Thomas ..., Trier 1967, 175—188.

Bredendiek, Walter: Irrwege und Warnlichter. Anmerkungen zur Kirchengeschichte der neueren Zeit. Mit e. Geleitw. von Helmut Gollwitzer. — Hbg(-Bergstedt): Reich 1966. 80 S. = Evangelische Zeitstimmen XXIV; DM 3,80.

Coenen, Dorothea: Die katholische Kirche am **Niederrhein** von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates **Xanten** unter der klevischen u. brandenburgischen Herrschaft. — Mstr/Westf: Aschendorff (1967). XIV, 309 S. = RefGStT XCIII; DM 50,— [Diss. Frbg/Br].

Keinemann, Friedrich: Das Domkapitel zu **Münster** im **18.** Jahrhundert. Verfassung, persönliche Zusammensetzung, Parteiverhältnisse. Mit 16 Abb. — Mstr/Westf: Aschendorff 1967. XXI, 386 S. = Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung XI = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII; DM 50,—.

O'Neill, Ch. E.: Church and state in French colonial **Louisiana**. Policy and politics to 1732. — NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1966. XII, 315 p.; $ 10.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Padberg, Rudolf: Reformatio catholica. Die theologische Konzeption der **Erasmischen** Erneuerung. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 293—305.

Lilje, Hanns: Neue Kontroversen um **Luther**. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 161—165.

Müller, Gerhard: Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation. — ZRGG XIX, 1967, 1—32.

Benrath, Gustav Adolf: Die Universität der Reformationszeit. — ArchRefG LVII, 1966, 32—51.

Hassinger, Erich: Religiöse **Toleranz** im **16.** Jahrhundert. Motive, Argumente, Formen der Verwirklichung. — Bas, Stu: Helbing & Lichtenhahn (1966). 35 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Univ. Basel VII.

Huntston Williams, George: Camillo **Renato** ⟨c. 1500—?1575⟩. — Italian reformation studies in honor of Laelius Socinus, Firenze 1965, 103—183.

Maurer, Wilhelm: Geschichte und Tradition bei **Melanchthon**. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 167—191.

Scheible, Heinz: Melanchthons Brief an Carlowitz. — ArchRefG LVII, 1966, 102—130.

Burns, J. H.: Catholicism in defeat. Ninian **Winzet**, 1519—1592. — History today XVI, 1966, 788—795.

Moeller, Bernd: Augustana-Studien. — ArchRefG LVII, 1966, 76—95.

Documenti per la storia del concilio di Trento tratti dall' Archivio Farnesiano di Napoli. A cura di L. Pescatore. — Nap: Arte Tipogr. 1966. 35 p.

Aspetti della riforma cattolica e del concilio di Trento a Napoli. A cura di J. Mazzoleni. — Nap: Arte Tipogr. 1966. 117 p; 20 tav.

Szilas, J.: Der Jesuit Alfonso **Carillo** in **Siebenbürgen**, **1591—1599**. — R: Institutum historicum SJ 1966. XXII, 175 S. = Bibliotheca Instituti historici SJ XXVI.

Gündisch, Gustav: Franz **Salicäus**. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Siebenbürgens. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 204—219.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, L., OFM: Paray-le-monial et le Jansénisme. — RHistEccl LXII, 1967, 49—69.

Winter, Eduard: **Frühaufklärung**. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa u. die deutsch-slawische Begegnung. Zum 250. Todestag von G[ottfried] W[ilhelm] Leibniz im November 1966. — B: Akademie-Verl. 1966. 420 S. = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens VI; DM-Ost 36,50.

Raab, Heribert: Die Instruktion für den Kölner Nuntius Jacobo **Oddi** ⟨**1732**⟩. — RömQu LXII, 1967, 36—69.

Dez, P.: Le synode du **Poitou** de **1791**. Les registres du pasteur Marteau. — BullSocHistPrFr CXII, 1966, 168—184.

Walsh, John: Origins of the evangelical revival. — Essays in modern English church history. In memory of Norman Sykes, Lo (1966), 132—162.

Ott, Günther: Ernst Moritz **Arndt**. Religion, Christentum u. Kirche in der Entwicklung d. deutschen Publizisten und Patrioten. — Düs: Presseverl. der Evang. Kirche im Rheinland; (Bonn: Röhrscheid) 1966. 388 S. mit 24 Abb. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn II = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXII; DM 14,80.

Wollstadt, Hanns-Joachim: Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde dargestellt an den Lebensformen der **Herrnhuter Brüdergemeinde** in ihren Anfängen. Mit 4 Kunstdr.-Taf. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 379 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie IV; DM 16,80.

Alkemade, A. J. M.: Vrouwen XIX. Geschiedenis van negentien religieuze congregaties, 1800—1850. — Bois-le-Duc: Malmberg 1966. XXVIII, 301 p.

Halgouet, Jérôme du: Pierres d'Attente pour une histoire de l'ordre dans la première moitié du XIX[e] siècle. — Cît XVII, 1966, 89—118; XVIII, 1967, 51—74.

Rahe, Wilhelm: Eigenständige oder staatlich gelenkte Kirche? Zur Entstehung der **westfälischen** Kirche, **1815—1819**. — Bethel bei Bielefeld: Verl.-Handlung der Anstalt Bethel (1966). 166 S. = Jahrbuch des Vereins für Westf. Kirchengeschichte. Beiheft IX; DM 8,—.

Neveu, Bruno: La révolution de **1830** et l'avènement de Louis-Philippe d'après les souvenirs historiques d'Auguste-Simon Berard. — BullSocHistPrFr CXIII, 1967, 35—60.

Mondrone, Domenico, SJ: Una terribile grazia. P. Gennaro **Bracale** SJ ⟨**1865—1933**⟩. — R: Ed. Coletti 1966. 293 p.

9. Neueste Zeit

Lloyd, Roger: The Church of **England 1900—1965**. — Lo: SCM Pr. (1966). 623 p.; sh 55.

Delius, Walter: Die theologischen Fakultäten als Problem der Revolution vom Jahre **1918**. — Theologia Viatorum X, 1965/66, 34—54.

Johannes ⟨Chrysostomus, OSB⟩: Kirchengeschichte **Rußlands** der neuesten Zeit. Bd II: Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen. **1925—1943**. — Mchn, Sa: Pustet (1966). 328 S. mit Abb. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; DM 25,—.

Reimann, Viktor: **Innitzer**. Kardinal zwischen Hitler und Rom. — Wien, Mchn: Molden (1967). 380 S.; DM 25,—.

Chadwick, Owen: The papacy and world war II. — JEcclH XVIII, 1967, 71—79.

Morsey, Rudolf: Clemens August Kardinal von **Galen**. Versuch einer historischen Würdigung. — Wissenschaft-Ethos-Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 367—382.

Duquesne, Jacques: Les catholiques français sous l'occupation. — P: Grasset 1966. 477 p.; F 24,—.

Bull, George A.: Vatican politics at the Second Vatican Council **1962—1965**. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1966. VII, 157 p. = Royal Institute of International affairs. Chatham House Essays XI; sh 10/6.

Stakemeier, Eduard: Lorenz Kardinal **Jaeger** im Zweiten Vatikanischen Konzil. — ThGl LVI, 1966, 278—303.

Das II. [Zweite] Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, dargest. nach Dokumenten u. Berichten von Heinrich Reuter. — Köln: Verl. Wort u. Werk (1966). X, 112, 378 S.; Hlw. DM 24,80.

Hanel, Egon: Über alles die Wahrheit. Memorandum an die deutschen Bischöfe zu d. offiziellen Einladungsschreiben der polnischen Bischöfe an den Episkopat Deutschlands u. Österreichs anläßlich der 1000-Jahr-Feier Polens im Mai 1966. — Wü: Holzner (1966). 71 S.; DM 4,80.

Halecki, Oscar: The place of **Czenstochau** in Poland's **millenium**. — CathHistR LII, 1967, 494—508.

Krause, Gerhard: Gerichtspredigt oder Geschichtsdeutung. Überlegungen u. Fragen zum evang. Charakter der **Denkschrift** über Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. — Wü: Holzner (1966). 19 S.; DM 2,—.

VI. Christliche Philosophie

König, Hanns: Das organische Denken **Augustins** aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften u. an seiner Geschichtsbetrachtung. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1966. XIX, 164 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion. N. F. XIII/XIV; DM 20,—.

Schöpf, Alfred: Die Verinnerlichung des Wahrheitsproblems bei Augustin. — RevÉtAug XIII, 1967, 85—96.

Rivera, Jorge: Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des **Thomas** von **Aquin**. — Frb/B, Mchn: Alber (1967). 165 S. = Symposion XXIII.

Vennebusch, Joachim: Die Einheit der Seele nach einem anonymen Aristoteleskommentar aus der Zeit des Thomas von Aquin und Siger von Brabant ⟨Vat. lat. 869, ff. 200r — 210v⟩. — RechThAncMéd XXXIII, 1966, 39—80.

Scapin, Pietro, OFMConv: La causalità nel pensiero di **Scoto**. — MiscFranc LXVI, 1966, 357—400.

Rabade Romeo, S.: **Guillermo** de **Ockham** y la filosofía del siglo XIV. — Madr: Consejo superior de invest. cient. 1966. 201 p.; pes 150

Wilpert, Paul: Zur Textüberlieferung der **Docta ignorantia**. — Vivarium IV, 1966, 116—143.

Steiger, Renate: Zum Begriff der **Kontingenz** im **Nominalismus**. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 60. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 35—67.

Poppi, Antonino: Causalità e infinità nella Scuola **Padovana** del **1480** al **1513**. — Padova: Ed. Antenore 1966. 382 p.; Lire 5000.

Scapin, Pietro: La figura e il pensiero di Bonaventura **Luchi** ⟨**1700—1785**⟩. — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 823—860.

Hemberg, Jarl: Religion och metafysik Axel **Hägerströms** och Anders **Nygrens** religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. Summary: Religion and metaphysics. The religious theories of Axel Hägerström and Anders Nygren and their influence on religious discussion in Sveden. — Sthlm: Diakonistyrelsens Bokförl. (1966). 236 p. = Acta Universitatis Upsaliensis IV; skr 52,50.

Delahaye, Karl: Christliche Anthropologie. Eine Einführung in das Denken Peter **Wusts**. Unter Mitarb. von Wilfried Kuckartz. — Mstr: Regensberg (1967). 266 S.; DM 9,80 (Aus: Wust, Peter: Gesammelte Werke VIII.)

McLean, G.F., OMI: Christian philosophy and religious renewal. — Wash: CUAPr. 1966. X, 174 p.; $ 4,95.

Flew, Antony: God and philosophy. — Lo: Hutchinson 1966. 208 p.

Martin, James A., Jr.: The new dialogue between philosophy and theology. — NY: Seabury 1966. IX, 211 p.; $ 5,95.

Padovano, Anthony T.: The estranged God: Modern man's search for belief. — NY: Sheed & Ward 1966. XVII, 300 p.; $ 6,—.

Johann, Robert O., SJ: The pragmatic meaning of God. — Milw: Marquette Univ. Pr. 1966. 66 p. = The Aquinas lecture, 1966; $ 2,50.

Pater, W.A. de, SCJ: Zin en zinloosheid in het spreken over God. — Bijdr XXVIII, 1967, 33—61; p. 61—62: Summary: Sense and nonsense in talking about God.

Muck, O., SJ: Zur Logik der Rede von Gott. — ZkTh LXXXIX, 1967, 1—28.

Anderson, James F.: Reflections on the analogy of **being**. — The Hague: Nijhoff 1967. VII, 88 p.; hfl 11,70.

Lotz, Johannes B.: Christliche Anthropologie. — Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1966), 70—88; ebd. 89—104: Kampmann, Theoderich: Der Mensch in der Metamorphose.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Petri, Heinrich: **Exegese** und **Dogmatik** in der Sicht der katholischen Theologie. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1966. VIII, 255 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion. N. F. XI/XII; DM 24,—.

Locatelli, Aldo: L'insegnamento della **teologia fondamentale** nel rinnovamento degli studi teologici. — ScuCatt XCV, 1967, 95—123.

Kolping, Adolf: Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil. — OrhPBl LXVII, 1966, 382—387.

Stakemeier, Eduard: Die Konzilskonstitution über die **Göttliche Offenbarung**. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Latein. u. deutscher Text mit Kommentar. 2., erw. Aufl. — Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 386 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XVIII ; DM 24,—.

Biser, Eugen: Integration der **Wahrheit**. Überlegungen zum Wahrheitsverständnis der theologischen **Glaubensbegründung**. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Bischof von Fulda, Fulda 1966, 77—95.

Kasper, Walter: Geschichtlichkeit der **Dogmen?** — StdZ, Bd CLXIX = Jg XCII, 1967, 401—416.

Doronzo, Emmanuel, OMI: Theologia dogmatica. Vol. I: Introductio in universam theologiam. De revelatione. De locis theologicis. De deo uno. — Wash: CUAPr. 1966. 924 p.

Balthasar, Hans Urs von: Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. — Mysterium Salutis. Bd II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Eins, Zü, Köln (1967), 15—45; S. 49—84: Schulte, Raphael: Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung; S. 85—131: Schierse, Franz Josef: Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung; S. 132—145: Hamman, Adalbert: Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben; S. 146—220: Scheffczyk, Leo: Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität; S. 226—271: Deißler, Alfons: Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament; S. 272—290: Pfammatter, Josef: Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament; S. 291—315: Löhrer, Magnus: Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes; S. 317—401: Rahner, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.

Nicolas, Jean-Hervé, OP: Le don de l'**Esprit**. — RThom, A. LXXIV = T. LXVI, 1966, 529—574; A. LXXV = T. LXVII, 1967, 181—225.

Grelot, Pierre: Réflexions sur le problème du **péché original**. — NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 337—375. 449—484.

Schoonenberg, Piet: Mysterium iniquitatis. Ein Versuch über die Erbsünde. — WoWa XXI, 1966, 577—591.

Bortnowska, Halina: Christus' nalatenschap in de wereld. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 225—237; p. 237: Summary: Christ's legacy to mankind.

Nicolas, Marie-Joseph, OP: Intruduction à une théologie de l'**intercession mariale**. — Recherches sur l'intercession de Marie. I: Fondements et premiers developpements = Études mariales XXIII, 1966, P(1967), 9—18; p. 19—35: George, Augustin, SM: Les fondements scripturaires de l'intercession de Marie.

Antón, Angelus, SJ: Episcopi per orbem dispersi: estne collegiale eorum Magisterium ordinarium et infallibile? — PerMorCanLit LVI, 1967, 212—246.

Benoit, P., OP: Conspectus biblici de Ecclesia et Mundo. — Ang XLIII, 1966, 311—320; ib. p. 340—352: Schillebeeckx, E.: Ecclesia in mundo huius temporis.

Breuning, Wilhelm: Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen über das Sakrament der **Firmung**. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 132—163.

Trembelas, Panagiotis N.: Dogmatique de l'Église **orthodoxe** catholique. T. I. Traduction française par Pierre Dumont, OSB. Lettre-préface de le Card. Bea. — (Chev:) Ed. de Chevetogne; (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 643 p. = Textes et études théologiques; F 45,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Aland, Kurt: Die Stellung der Kirche in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe. — Mchn: Kaiser 1967. 35 S. = Theologische Existenz heute. N.F. CXXXVIII; DM 3,30.

Leeuwen, P. A. van, OFM: Grenzen van kerk en doop. — Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1965/66, Hilv 1966, 71—102.

Balás, David L., SOCist: Μετουσία θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to saint **Gregory** of **Nyssa**. — R: Herder 1966. XXII, 185 p. = Studia Anselmiana LV; Lire 3000.

Vergés, Salvador, SJ: La encarnación del verbo y la Iglesia en san **Agustín**. Teología de símbolos bíblico-eclesiales. — EstEcl XLII, 1967, 73—112.

Tscholl, Josef: Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus. — August XVI, 1966, 330—370.

Vries, Wilhelm de: Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von **Konstantinopel** ⟨**680—681**⟩. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 262—285.

Nocke, Franz-Josef: Sakrament und personaler Vollzug bei **Albertus Magnus**. — Mstr: Aschendorff (1967). XXIII, 235 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLI,4; DM 32.

Veuthey, Leone, OFMConv: Il concetto di Dio uno e trino nella teologia di **Duns Scoto**. — MiscFranc LXVI, 1966, 448—474.

Leff, Gordon: The apostolic ideal in later medieval ecclesiology. — JThSt n.s. XVIII, 1967, 58—82.

Spinka, Matthew: John **Hus**' concept of the church. — Princeton, NJ: Univ. Pr. 1966. X, 432 p.; $ 12,—.

Patton, Hugh, MSC: The efficacy of putative attrition in the doctrine of theologians of the **XVI** and **XVII** centuries. — R: Herder 1966. XVI, 158 p.; Lire 1500.

Pichler, Isfried H., OPraem: Die Verbindlichkeit der **Konstanzer** Dekrete. Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete **„Haec sancta"** und **„Frequens"**. — Wien: Herder (1967). 133 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XVI.

McDonnell, Killian, OSB: John **Calvin**, the church, and the Eucharist. — Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1967. 424 p.; $ 10,—.

Willis, E. David: Calvin's catholic christology. The function of the so-called extra Calvinisticum in Calvin's theology. — Leiden: Brill 1966. XIV, 164 p. = Studies in medieval and reformation thought II.

Hoogland, Marvin P.: Calvin's perspective on the exaltation of Christ in comparison with the post-reformation doctrine of the two states. — Kampen: Kok 1966. X, 221,4 blz.; hfl 12,50 [Academisch proefschrift, Amsterdam 1966.]

Paternoster, Venanzio: La cristologia del P. Angelo **Bigoni** ⟨**1779—1860**⟩. — Problemi e figure delle Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 539—598.

Manzelli, D.M.: La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del concilio di **Trento**. — Sotto il Monte: Centro di studi ecumenici Giovanni XXIII 1966. 148 p. = Quaderni di Ricerca II.

Baltazar, Eulalio R.: **Teilhard** and the supernatural. — Baltimore: Helicon 1966. 336 p.; $ 6,95.

O'Meara, Thomas A., OP: **Mary** in protestant and catholic theology. — NY: Sheed and Ward (1966). 376 p.; $ 7,50.

Sauter, Gerhard: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1965). 374 S.; DM 28,80.

Walle, Albert van de, OFM: Die Person Christi in der heutigen Theologie. — WissWeish XXX, 1967, 44—61.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Steck, Karl Gerhard: Der Beitrag Leonhard **Fendts** zur Konfessionskunde. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 56—74.

Rosenkranz, Gerhard: Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen. — Bern u. Mchn: Francke Verl. (1967). 328 S. = Sammlung Dalp C; DM 15,80.

Leeuwen, Arend Th. van: Christianity in world history: The meeting of the faiths of East and West. — NY: Scribner 1966. 487 p.; $ 8,50.

Straelen, H. van: The catholic encounter with world religions. — Westminster: Newman 1966. 202 p.; $ 3,95.

Wagoner, Walter D.: The seminary: **Protestant** and **catholic**. — NY: Sheed & Ward 1966. XXIII, 256 p.; $ 6,—.

Taal, Jan: Door vrij denken tot christelijk geloven. **Protestants** religieus leven in **Nederland** tijdens de eerste helft van de 20ste eeuw. — Brugge, Utr: Desclée [&] de Brouwer (1966). 215 p.; hfl 13,—.

Lell, Joachim: Evangelische Fragen an die römisch-katholische Kirche. — ImLRef X, 1967, 95—120.

Zalba, Marcellinus, SJ - Josephus M. Díez Alegría, SJ: Declaratio Concilii Vaticani II „Dignitatis humanae" de libertate religiosa. — PerMorCanLit LV, 1966, 170—197.

Klein, Laurentius: Das Ringen um die Einheit. Die **ökumenische Bewegung** der neueren Zeit. — Tr: Paulinus-Verl. 1967. 224 S.; DM 13,80.

Bavaud, Georges: Le décret conciliaire sur l'oecuménisme. L'évolution d'une théologie et d'une mentalité. — Frb/S, P: Ed. Saint-Paul (1966). 112 p.; sfr 7,50.

Volken, Laurenz: L'action oecuménique. — Frb/S, P: Ed. Saint-Paul (1967). 171 p. = In domo Domini; sfr 13,30.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die ökumenische Frage nach katholischem Verständnis. — Zeitwende XXXVIII, 1967, 224—246.

Leuba, Jean-Louis: Das ökumenische Gespräch als theologisches Problem. Einige grundsätzliche Betrachtungen. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 115—126.

Ecumenism and the Roman catholic church. Ed. by Leo Alting von Gesau. — Westm, Md: Newman 1966. 186 p.; $ 3,95.

Lescrauwaet, J.F., MSC: De oecumenische opdracht van de plaatselijke katholieke kerk. — Bijdr XXVIII, 1967, 15—31; p. 31—32: Sommaire: La mission oecuménique de l'église catholique locale.

Beumer, Johannes: Franz von **Baader** und sein Plan zur Vereinigung der römischen und der russischen Kirche. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 430—454.

Lamarque, Alfred: Der Einheit entgegen (Vers l'unité?, dt.) Katholische und evangelische Christen. (Übers. aus d. Franz. d. vom Autor für die dt. Ausg. erstellten Neufassung: Karlhermann Bergner.) — Limburg: Lahn-Verl. 1966. 280 S. = Werdende Welt X; DM 14,80.

Hampe, Johann Christoph: Der Preis der Einheit. Ökumenische Chancen zwischen Konzil und Reformationsjubiläum. — UnSa XXII, 1967, 48—70.

Vischer, Lukas: Die Einheit, die wir suchen. Geschichtliche Kontinuität und Erneuerungsbereitschaft als Faktoren kirchlicher Glaubensbewährung. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 343—356.

VIII. Moraltheologie

Dictionarium morale et canonicum. Petrus Palazzini [et] Ferdinandus Galea. III: ⟨L — Q⟩. — R: Officium Libri Catholici 1966. XXXV, 948 p.

Dittburner, J.M., OFMConv: A theology of temporal realities. Explanation of St. **Jerome**. Critical reflections on the theological conceptions of riches and poverty as an expression of a theory of relative values. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1966. XXIV, 119 p.

Janssens, Louis: Mariage et fécondité. De **Casti connubii** à **Gaudium et spes**. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 120 p. = Coll. Reponses chrétiennes; bfr 100.

Schrey, Heinz-Horst: The consequences of **Bultmann**'s theology for ethics. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 183—200.

Nelson, James B.: The moral significance of the church in contemporary **protestant** contextual ethics. — Journal of ecumenical studies IV, 1967, 66—91.

Schott, Erdmann: Römisch-katholische Moraltheologie und evangelische Ethik. Eine grundsätzliche Besinnung an Hand der Moraltheologie von Bernhard Häring. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 230—250.

Curran, Charles E.: Christian morality today: The renewal of moral theology. — Notre Dame: Fides 1966. XX, 138 p.; $ 2,45.

Barry, Frank Russel: Christian ethics and secular society. — Lo: Hodder & Stoughton 1966. 287 p.; sh 35.

Kraus, Johannes: Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage. — FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 23—46.

Lobo, Ildefons (‚OSB): Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral. — Concilium III, 1967, 363—375.

Løgstrup, Knud E.: Das Proprium des christlichen **Ethos**. — ZevEth XI, 1967, 135—147; S. 148—159: Böckle, Franz: Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?

Gunthör, Anselm, OSB: „Endziel des **Gesetzes** ist Christus" ⟨Röm 10,4⟩. Zur heutigen innerkirchlichen Gesetzeskrise. — ErbAuftr XLIII, 1967, 192—205.

Chauchard, Paul: Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden (Vices des vertus — vertus des vices, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1967). 188 S. = Patmos Paperback; DM 15,80.

Freiheit und **Determination**. — Wü: Echter-Verl. (1966). 140 S. = StudBerKAkBay XXXVIII; DM 7,80; [enth.:] S. 13—38: Wickler, Wolfgang: Kausalität und Finalität des Verhaltens — Biologische Aspekte zur Willensfreiheit; S. 39—56: Görres, Albert: Vernunft und Leidenschaft — Determination und Willensfreiheit in der Sicht der Psychoanalyse; S. 57—88: Kuhn, Helmut: Freiheit — Gegebenheit und Errungenschaft; S. 89—120: Bockelmann, Paul: Schuld, Schicksal und Verantwortung des Menschen; S. 121—140: Egenter, Richard: Christliche Freiheit — grundsätzlich und konkret.

Oesterreich, Klaus: Über eine Ethik des Selbstmordproblems. — ZevEth X, 1966, 144—159.

Wolf, Ernst: Das Problem der **„Euthanasie"** im Spiegel evangelischer Ethik. Ein Gutachten. — ZevEth X, 1966, 345—361.

Siegmund, Georg: Begrenzte Euthanasie? — ThGl LVI, 1966, 469—486.

Peinador, A.: Estado actual de las opiniones sobre moralidad y responsabilidad en materia **matrimonial**. — Salm XIV, 1967, 3—44.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Liebesschütz, Hans: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. — Tü: Mohr 1967. X, 360 S. = Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts XVII; DM 35,—.

Masse, Benjamin L., SJ [‚Ed.:] The church and social progress. Background readings for Pope John's Mater et Magistra. — Milw: Bruce (1966). XI, 248 p.; $ 5,50.

La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — Torino-Leumann: Elle Di Ci (1966). 1213 p. = Collana magistero conciliare XI; Lire 3600.

Prades, J. A.: La sociologie de la religion chez Max **Weber**. Essai d'analyse et de critique de la méthode. — Louv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1966. 293 p. = Univ. catholique de Louvain. **Faculté des sciences économiques et sociales**. N. S. VIII; bfr 380,—.

Kwant, R. C.: Soziale und personale Existenz (Sociale filosofie, dt.) Phänomenologie eines Spannungsbereiches. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 302 S.; DM 27,—.

Ling, Trevor: Buddha, Marx, and God. Some aspects of religion in the modern world. — Lo: Macmillan; NY: St. Martin's Pr. 1966. XII, 228 p.; sh 35.

Blackham, H. J.: Religion in a modern society. — Lo: Constable (1966). VIII, 229 p.; sh 21.

Libertà religiosa e trasformazioni della società. Agostino Bea [e. a.]. — (R:) Giuffrè (1966). VIII, 209 p. = Quaderni di iustitia XVI; lire 1800.

Lutz, Hans: Die Wirklichkeit der Kirche. Sein und Sollen. — Stu, B: Kreuz-Verlag (1966). 210 S.; Lw. DM 14,80.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 259 S.; DM 38,—.

Schambeck, Herbert: Kirche, Staat, Gesellschaft. Probleme von heute und morgen. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 115 S. = Konfrontationen; DM 8,80.

Knoll, August M.: Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz. — Neuwied, B: Luchterhand 1967. 104 S. = Soziologische Essays; DM 9,80.

Cottier, G. [e. a.:] Église et pauvreté. Préfaces de le Patriarche Maximos IV, de le Cardinal Lercaro. — P: Ed. du Cerf 1965. 384 p. = Unam sanctam LVII.

Schüller, Bruno, SJ: Zur theologischen Diskussion über die **lex naturalis**. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 481—503.

Govaart-Halkes, Tine: Frau, Welt, Kirche (Storm na de stilte, dt.) Wandlungen und Forderungen. — Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 284 S.; DM 15,80.

Scherer, Alice: Frauen im Alltag. — Düs: Haus d. Kath. Frauen, Verl.-Abt [1966]. 159 S.; DM 8,70.

Ritter, Raimund: Die **Schule** im Wandel von Gesellschaft und Kirche. — Lebendige Seelsorge XVIII, 1967, 130—140.

Feuchte, Paul - Peter Dallinger: Christliche Schule im neutralen Staat. Die Formen der Volksschule im Licht des Verhältnisses von Kirche und Staat. — Die öffentliche Verwaltung XX, 1967, 361—374.

Strzelewicz, Willy - Hans-Dietrich Raapke [u.] Wolfgang Schulenberg: Bildung und gesellschaftliches Bewußtsein. Eine mehrstufige soziologische Untersuchung in Westdeutschland. Mit 34 Abb. u. 137 Taf. — Stu: Enke 1966. XV, 616 S. = Göttinger Abhandlungen zur Soziologie X; DM 54,—.

Brusatti, Alois: Wirtschafts- und Sozialgeschichte des industriellen Zeitalters. — Graz, Wien, Köln: Styria 1967. 314 S.; DM 18,80.

Grundbegriffe und Methoden der Sozialarbeit (Concepts and methods of social work, dt.) Hrsg.: Walter A. Friedländer. Hrsg. u. Bearb. der dt.-sprach. Ausg.: Hans Pfaffenberg. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1966). 321 S.; DM 32,—.

Naurois, Louis de: L'homme et la propriété privée. — NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 619—636.

Hodges, Luther H[artwell]: Geschäft und Moral (The business conscience, dt.) Die soziale Verantwortung des Unternehmers. — Wiesb: Gabler (1966). 197 S.; DM 18,60.

Kirche und Raumordnung. Mit Beitr. von Marlies Cremer [u. a.]. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 122 S. = Kirche im Volk XXXII; DM 5,—.

Pfeffer, Karl Heinz: Welt im Umbruch. Gesellschaftl. u. geistige Probleme in den Entwicklungsländern. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 258 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen IV.

Dreier, Wilhelm: Soll die Kirche **Werbung** treiben? — Köln: Bachem 1967. 60 S.; DM 4,60.

Drucker, Peter F.: Die Zukunft der Industriegesellschaft (The future of industrial man, dt.) — Düs, Wien: Econ-Verl. (1967). 260 S.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Reina, Victor de: En torno a los origenes y fijación del beneficio eclesiástico. — EphIurCan XXII, 1966, 275—355.

Capitani, Ovidio: Immunità vescovili ed ecclesiologia in età „pregregoriana" e „gregoriana". L'avvio alla „restaurazione". — Spoleto: Centro italiano di studi sull' alto medioevo 1966. XII, 214 p. = Biblioteca degli studi medievali III.

Pfaff, Volkert: Die Kardinäle unter Papst Coelestin III. ⟨**1191—1198**⟩. — SavZ, kan. XLI, 1955, 58—94; LXXXIII, 1966, 332—369.

Bonhomme, A. de, SJ: Jurisdiction des évêques et exemption des réguliers selon le projet de Bulle de **Paul III** Superni dispositione consilii. — RevDrCan XV, 1965, 97—138. 214—239. 331—349; XVI, 1966, 3—21.

Tettamanzi, Dionigi: L'età della cresima nella disciplina della chiesa latina. — ScuCatt XCV, 1966, 34—61.

Eisenhardt, Ulrich: Die weltliche Gerichtsbarkeit der Offizialate in **Köln**, **Bonn** und **Werl** im 18. Jahrhundert. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag (1966). 49 S. = Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. XXXVII; DM 13,40.

Toews, Hans-Jürgen: Die Schulbestimmungen des **niedersächsischen Konkordats**. Mit einem Anhang der einschlägigen Rechtsquellen. — Gö: Schwartz 1967. IX, 149 S.; DM 23,50.

Rodríguez, V.: Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre **libertad religiosa** del Concilio Vaticano II. — CiencTom XCIII, 1966, 193—339.

La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — To, Leumann: Elle-Di-Ci (1966). 279 p. = Collana Magistero Conciliare V; Lire 1300.

López de Prado, Joaquín, SJ: El proyecto de ley sobre la libertad religiosa ante la declaración „Dignitatis humanae". — Razón y Fe LXVII, 1967, 481—508.

Neumann, Johannes: Weihe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des Zweiten Vatikanischen Konzils. — AkKR CXXXV, 1966, 3—18.

Calhoun, John C.: The restraint of the exercise of one's rights. — Wash: CUAPr. 1966. XIII, 145 p. = CUA Canon law studies CDXXXII.

Robleda, Olisius, SJ: Quaestio de personalitate officii ecclesiastici non soluta. — PerMorCanLit LVI, 1967, 384—427.

Bertrams, Wilhelm, SJ: Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirtengewalt durch den Träger des Petrusamtes. — Greg XLVIII, 1967, 28—48.

Ziólek, Ladislaus: Sede vaccante nihil innovetur. Studium historico-iuridicum ad **can. 436** C. I. C. — R: Herder 1966. XVI, 173 p.; Lire 1800.

Straub, Heinrich - Urbanus Navarrete, SJ: Controversiae de mente instructionis „Matrimonii sacramentum" quoad obligationem praestandi cautiones. — PerMorCanLit LVI, 1967, 485—504.

Nessel, William J., OSFS: Prior **censorship** and human rights. — The Iurist XXVII, 1967, 58—76.

López Alarcón, M.: Apuntes para una teoría general del patrimonio eclesiástico. — IusCan VI, 1966, 111—151.

Schwanhäusser, Gertrud: Das Gesetzgebungsrecht der evangelischen Kirche unter dem Einfluß des landesherrlichen Kirchenregiments im 16. Jahrhundert. — Mchn: Claudius-Verl. 1967. 164 S. = Ius ecclesiasticum V; DM 24,—.

Kirstein, Roland: Die Entwicklung der **Sponsalienlehre** und der Lehre vom **Eheschluß** in der deutschen protestantischen Eherechtslehre bis zu J. H. Böhmer. — Bonn: Röhrscheid 1966. 166 S. = Bonner rechtswissenschaftliche Abhandlungen LXXII; DM 26,—.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Constitution pastorale „Gaudium et spes", l'Église dans le monde de ce temps. Traduction élaborée par les soins de l'épiscopate français. Introduction, notes et index analytique par l'Action Populaire. — (P:) Spes (1966). 386 p.

Zalba, Marcellinus, SJ: Theologia pastoralis in Concilio Vaticano II applicata. — PerMorCanLit LVI, 1967, 149—198.

Grand'Maison, Jacques: La **paroisse** en Concile. Coordonnées sociologiques et théologiques. — Montr, P: Fides (1966). 300 p.; F 27,—.

Le **diacre** dans l'Église et le monde d'aujourd'hui [par] J. Lécuyer [e. a.] Préface de Jean Mouisset. Ouvrage publié sous la direction de P. Winninger et Y. Congar. — P: Ed. du Cerf 1966. 314 p. = Unam sanctam LXIX.

Congar, Yves: Le diaconat dans la pensée de Vatican II. — Vocation n° CCXXXIV, 1966, 273—293; p. 294—314: Colson, Jean: Le diaconat aux premiers siècles de l'Église; p. 316—351: Schaller, René: Renouveau du diaconat au XX^e siècle; p. 352—387: Izard, Raymond: Recherches et réalisations actuelles dans le monde.

Fleckenstein, Heinz: Erneuerung des Diakonats. Gründe, Möglichkeiten, Wege. — Umkehr und Erneuerung ... Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 65—91.

Thomas, Joseph, SJ: **L'apostolat** de l'Église. Interrogations actuelles. — P: Éd. du Centurion (1966). 252 p. = L'Église en son temps. Études.

Laici sulle vie del concilio. A cura di un gruppo di 28 specialisti. — Assisi: Cittadella Ed. (1966). 395 p.; Lire 2500.

Klostermann, Ferdinand: Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem Zweiten Vatikanum. — ThpQ CXIV, 1966, 201—223.

Krenzer, Ferdinand: Die Kirche und die Fernstehenden. — Limbg: Lahn-Verl. 1966. 139 S. = Werdende Welt VIII = Offen für die Welt I; DM 14,80.

Lake, Frank: **Clinical theology**. A theological and psychiatric basis to clinical pastoral care. With figures and charts prepared by E. R. Swain. — Lo: Darton, Longman & Todd 1966. XXX, 1282 p.; sh 160.

Nipkow, Karl Ernst: Anmerkungen zu Stand und Aufgabe **religionspädagogischer** Forschung heute. — Theologia practica II, 1967, 31—57.

Merlaud, André: Réalités humaines et éducation chrétienne. — Brux: Ed. de Lumen Vitae 1966. 96 p. = Coll. Ensemble vers le Seigneur.

Meiler, Willibald: Grundformen und Fehlformen der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes. — Wü: Echter Verl. (1967). 342 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik II; DM 32,—.

Problematik der **Geschlechtserziehung**. Hrsg. v. Leopold Prohaska. — Wien, Mchn: Österr. Bundesverl. f. Unterricht, Wissenschaft u. Kunst (1966). 148 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Vergleichende Erziehungswissenschaft Salzburg XXI; DM 16,50.

Pädagogik der Reife. Unter Mitarb. von Ernst Bornemann [u. a.] Hrsg. v. Leopold Prohaska. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). XII, 282 S. = Handbücher des Willmann-Instituts. Pädagogik; DM 17,80.

Grundlinien heutiger Katechese (Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese. Katechetisch programma voor de lagere school. Katechetisch programma voor de middelbare school, dt.) Aus dem Holländischen übers. u. hrsg. v. Josef Dreissen. — Mchn: Pfeiffer (1967). 284 S. = Pfeiffer-Werkbücher LX; DM 10,80.

Le Du, Jean: Catéchèse et anthropologie. — Catéchèse VII, 1967, 289—314.

Kommentar und Katechese zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Teil I: Alttestamentlicher Teil. Halbbd II: Lektion 25—42 bearb. von Johannes Riede. Teil II: Neutestamentlicher Teil. Halbbd II: Lektion 70—98 bearb. von Joseph Solzbacher. — Frb/B: Herder (1966). S. 209—430; VIII, S. 161—273; DM 15,80; DM 9,80.

Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. u. 4. Schuljahrs. Im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer. III: Katechetischer Kommentar zum Sakramenten-Teil des Glaubensbuches. Halbbd I: Taufe, Firmung, Eucharistie. Von Gertrud Kessler [u.] Therese Ulrich. — Pad: Schöningh 1966. X, 291 S.; Lw DM 17,80.

Stallmann, Martin: Contemporary interpretation of the gospels as a challenge to preaching and religious education. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 236—253.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Eizenhöfer, Leo, OSB: Canon missae Romanae. Pars altera: Textus propinqui. — R: Herder 1966. VI, 222 p. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor. Subsidia studiorum VII; Lire 5800.

Husmann, Heinrich: Zur Geschichte der Meßliturgie von **Sitten** und über ihren Zusammenhang mit den Liturgien von **Einsiedeln**, **Lausanne** und **Genf**. — Archiv für Musik-Wissenschaft XXII, 1965, 217—247.

Le Cérémonial apostolique avant Innocent VIII. Texte du manuscrit Urbinate Latin 469 de la Bibliothèque Vaticane établi par Filippo Tamburini. Introduction par Joaquim Nabuco. — R: Ed. Liturgiche (1966). 57*, 237 p. = Bibliotheca „Ephemerides liturgicae". Sectio historica XXX; Lire 4500.

Goltzen, Herbert: Constitutio de Sacra liturgia. — JLH X, 1965, Kassel 1966, 95—115.

Masi, Roberto: Il significato del mistero eucaristico. Commento all' enciclica **„Mysterium fidei"**. — Mil: Opera della Regalità di N. S. Gesú Cristo (1966). 104 p. = Sussidi liturgico-pastorali XII; Lire 600.

O'Connor, Edward D., CSC: Mysterium fidei and the celebration of Mass in private. — Yearbook of liturgical studies VII, 1966, 17—71.

Jounel, Pierre: Les premiers étapes de la réforme liturgique. III: La concélébration. La concélébration de la Messe. La communion sous les deux espèces. — P [e. a.:] Desclée (1966). 248 p.; F 8,—.

Werner, Hans-Joseph: Die Hymnen in der Choraltradition des Stiftes St. **Kunibert** zu **Köln**. — Köln: Volk-Verl. 1966. 252 S. = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte LXIII; DM 17,80.

Härting, Michael: Das **Erfurter Gesangbuch** von **1630**. — Musica sacra LXXXVI, 1966, 250—252. 284—287. 315—317. 347—350.

Bunners, Christian: Kirchenmusik und Seelenmusik. Studien zur Frömmigkeit und Musik im **Luthertum** des **17.** Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 175 S. = Veröffentlichungen der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung XIV; DM 26,—.

Söhngen, Oskar: Wandel und Beharrung. Vorträge und Abhandlungen über Kirchenmusik und Liturgie. — B: Merseburger 1965. 217 S.; DM 18,80; S. 215—217: Bibliographie O. Söhngen.

Sagittarius. Beiträge zur Erforschung und Praxis alter und neuer Kirchenmusik. Hrsg. von der Internationalen Heinrich-Schütz-Gesellschaft I. — Kassel, Basel, P, Lo, NY: Bärenreiter-Verl. 1966. 87 S. mit Abb.; DM 12,—.

Riedel, Johannes: The new and the old in church music. — Studia liturgica V, 1966, 104—120. 151—165.

Le chant liturgique après Vatican II. Seminaire d'études internationales Fribourg ⟨Suisse⟩ aout 1965. — P: Éd. Fleurus (1966). 247 p. = Kinnor VI; F 17,50; [cont. e. a.:] p. 17—31: Jungmann, Joseph André: Musique sacrée et réforme liturgique; p. 33—51: Hucke, Helmut: Le „munus ministeriale" de la musique dans le culte chrétienne; p. 53—75: Manzano, Miguel: Les divers acteurs du chant liturgique et leur rôle respectif; p. 79—110: Agustoni, Luigi: La cantillation des lectures et des prières dans la messe; p. 111—132: Gelineau, Joseph, SJ: La psalmodie et les chants processionnaux; p. 133—149: Huijbers, Bernard, SJ: Valeur et limite du lied dans la liturgie; p. 153—170: Jeanneteau, Jean: Les valeurs actuelles du chant grégorien; p. 171—185: Joris, Jozef: La place de la musique autochtone et contemporaine dans la liturgie; p. 187—203: Reboud, René: Les instruments de musique et le culte chrétien; p. 207—221: Quack, Erhard: Le rôle de la chorale et l'emploi de la polyphonie; p. 223—240: Kaelin, Pierre: L'action régionale concertée pour la musique sacrée en vue de l'application pratique de la constitution sur la liturgie; [dt. Ausg. u. d. T.:] Kirchenmusik nach dem Konzil. Die Vorträge der Internat. Studienwoche Freiburg i. d. Schweiz 1965. Ausg. in dt. Sprache besorgt von Helmut Hucke. — Frb/B: Christophorus-Verl. (1967). 134 S.; DM 12,80.

Die Instruktion **„Musicam sacram"** über die Musik in der Liturgie. Deutsche Übers. der Liturgischen Institute Trier u. Freiburg ⟨Schweiz⟩ mit Zwischenüberschriften und mit Erläuterungen von Luigi Agustoni und Helmut Hucke. — Musik und Altar XIX, 1967, 49—74.

Instructio de musica in sacra liturgia. — EphLit LXXXI, 1967, 193—229; p. 230—236: Braga, Carolus, CM: Commentarium. Prologus; p. 237—243: Braga, Carolus, CM: De potioribus principibus quae instructionem dirigunt; p. 244—248: Hucke, Helmut: L'evoluzione del concetto di „Musica sacra" nel quadro del rinnovamento liturgico; p. 249—253: Gelineau, Joseph, SJ: Les applications du „munus" de la musique dans la liturgie; p. 254—267: Agustoni, Luigi: Le forme delle celebrazioni liturgiche; p. 268—275: Hucke, Helmut: Canto sacro dell' assemblea e canti popolari religiosi; p. 276—287: Agustoni, Luigi: Gli attori delle celebrazioni liturgiche secondo l'Istruzione sulla Musica nella sacra liturgia; p. 288—293: Hucke, Helmut: Natura e compiti della „Schola cantorum"; 294—298: Tamburelli, Giuseppe: Il „Thesaurus musicae sacrae".

Lengeling, Emil J.: Zur neuen Instruktion über die „Kirchenmusik innerhalb der Liturgie". — Bibel und Liturgie XL, 1967, 184—198.

Borello, Luciano: Liturgiereform und Kirchenmusik in Italien. — Concilium III, 1967, 131—134; S. 134—136: Cols, Domingo: Liturgiereform u. Kirchenmusik in Spanien; S. 137—138: Kearny, Moira: Liturgiereform und Kirchenmusik in Südafrika; S. 139—141: Sommerville, Stephen: Liturgiereform und Kirchenmusik in den Vereinigten Staaten; S. 142—143: Cavalcanti di Albuquerque, Amario: Liturgiereform und Kirchenmusik in Brasilien.

Hucke, Helmut: Prozession und Prozessionsgesang. — Musik u. Altar XVIII, 1966, 106—110; ebd. S. 110—115: Manzano, M.: Die drei Prozessionsgesänge der Messe in pastoraler Sicht; S. 115—126: Gelineau, P. J.: Der Einzugsgesang; S. 127—132: Stefani, Gino: Der Gesang zur Gabenbereitung; S. 133—139: Schuermans, Philippe, OSB: Der Kommuniongesang; S. 139—143: Quack, Erhard: Von wem und in welcher Weise sollen die Prozessionsgesänge der Messe ausgeführt werden? S. 143—146: Beispiele neuer Prozessionsgesänge in französischer, spanischer u. flämischer Sprache.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Chitty, Derwas J.: The desert a city. An introduction to the study of **Egyptian** and **Palestinian monasticism** under the christian empire. — Oxf: Blackwell 1966. XVI, 222 p.; sh 42.

Tamburrino, Pius, OSB: Koinonia. Die Beziehung „Monasterium" — Kirche im frühen **pachomianischen** Mönchtum. — ErbAuftr XLIII, 1967, 5—21.

Leroy, Julien, OSB: Le cénobitisme chez **Cassien**. — RAscMyst XLIII, 1967, 121—158.

García Rodríguez, Carmen: El culto de los santos en la **España Romana** y **Visigoda**. — Madr: Consejo superior de Investigaciones cientificas. Instituto Enrique Florez 1966. X, 475 p. = Monografías de historia eclesiástica I; pes 350.

Gaiffier, Baudouin de: Notes sur le culte des ss. **Clément** de **Metz** et **Caddroë**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 21—43.

Garitte, Gérard: La passion géorgienne de saint **'Abd Al-Masīh**. — Muséon LXXIX, 1966, 187—237.

Miquel, Pierre, OSB: Spécificité et caractères de l'expérience spirituelle chez Aelred de **Rievaulx**. — CollCist XXIX, 1967, 3—11; p. 12—22: Grégoire, Réginald, OSB: Le témoignage spirituel des sermons liturgiques d'Aelred de Rievaulx; p. 23—36: Squire, Aelred, OP: Aelred par lui-même; p. 37—43: Hoste, Anselm, OSB: Aelred de Rievaulx et la dévotion médiévale au Crucifié.

Toussaert, Jacques: **Antonius** von **Padua**. Versuch einer kritischen Bibliographie. — Köln: Bachem (1967). 568 S.; DM 40,—.

Piesch, Herma: **Seuses** „Büchlein der Wahrheit" und Meister Eckhart. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966. . ., Köln (1966), 91—133.

Seuse, Heinrich [Suso, Heinrich]: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdt. übertr. u. hrsg. von Georg Hofmann. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 432 S.; DM 36,—.

Sudbrack, Josef, SJ: Die geistliche Theologie des **Johannes** von **Kastl**. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil I: Darstellung. Teil II: Texte und Untersuchungen. — Mstr: Aschendorff (1967). XXXIV, 467 S.; 266 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXVII, 1, 2; DM 98,—.

Visser, J.: **Rovenius** und seine Werke. Beitrag zur Geschichte der nordniederländischen katholischen Frömmigkeit in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. — Assen: Van Gorcum 1966. XII, 180 S. = Van Gorcum's historische Bibliotheek LXXIX; hfl 19,50.

Schauerte, Heinrich: Kirche und religiöses Brauchtum. Dokumentation des II. Vatikanums. — ThGl LVI, 1966, 401—421.

L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret „Perfectae caritatis". Texte latin, et traduction française par J.M.R. Tillard. Commentaires par G. Huyghe [e.a.] sous la direction de J.M.R. Tillard et Y. Congar. — P: Ed. du Cerf 1967. 593 p. = Unam Sanctam LXII.

Beyer, Ioannes, SJ: Decretum „Perfectae caritatis" Concilii Vaticani II. — PerMorCanLit LV, 1966, 430—498. 653—693; LVI, 1967, 3—60. 331—356.

Albino del Bambino Gesù, OCD: Compendio di Teologia spirituale. — (To, R:) Marietti (1966). 771 p.; Lire 2800.

Deplanque, B.: La rénovation de la vie religieuse dans l'Église et le monde moderne. — Vie spirituelle, Suppl. LXXVIII, 1966, 339—364.

Cavalletti, Sofia: Ebraismo e spiritualità cristiana. — R: Ed. Studium (1966). 201 p. = Collana dell'Orsa XVIII; Lire 1200.

Schillebeeckx, E.: Het nieuwe mens — en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven. — Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 1—27; p. 27: Summary: The religious life in conflict with the new idea of God and the man.

Contemplation et sacerdoce. — Ang XLII, 1965, 463—488.

Bultot, Robert: Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes. — Concilium II, 1966, 671—681.

Peifer, Claude J., OSB: Monastic spirituality. — NY: Sheed and Ward (1966). XVII, 555 p.; $ 12,—.

Rutledge, Denys: The complete monk. Vocation of the monastic order. — Lo: Routledge and Kegan Paul (1966). XII, 363 p.; sh 50.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Atti del VI congresso internazionale di archeologia. Ravenna 23—30 settembre 1962. — CdV: Pont. Ist. di archeologia cristiana 1965. CVII, 812 p., 4 pl. = Studi di antichità cristiana XXVI; Lire 18 000.

Fiorani, L.: Arte paleocristiana e altomedioevale in Roma. — Studi Romani XIV, 1966, 83—92.

Krüger, Renate: Die Kunst der Synagoge. Eine Einführung in die Probleme von Kunst und Kult des **Judentums**. (Zeichn. Hans Ulrich Herold.) — Lpzg: Koehler u. Amelang VOB (1966). 194 S. mit 79 Abb., S. 121—168 Abb.; DM-Ost 16,20.

Sauser, Ekkart: Symbolik der Katholischen Kirche. Tafelband zu Bd IV des Textwerkes. Mit 103 Abb. — Stu: Hiersemann 1966. 132 S. = Symbolik der Religionen XIII; DM 47,—.

Shephard, Massey H., jr.: The earliest christian basilica. — Yearbook of liturgical studies VII, 1966, 73—86.

Belting, Hans — Christa Belting-Ihm: Das Kreuzbild im „Hodegos" des Anastasios Sinaites. Ein Beitrag zur Frage nach der ältesten Darstellung des toten Crucifixus. — Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten = RömQu Supplementheft XXX, Frb/B (1966), 30—39; 3 Taf.

Jongkees, J.H.: Studies on Old St. **Peter's**. — Gron: Wolters 1966. 59 p. = Archeologia Traiectana VIII.

Messerer, Wilhelm: Der Stil in der **karolingischen** Kunst. Zum Stand der Forschung. — DtVJSchr XLI, 1967, 117—166, 11 Abb.

Stöwesand, Rudolf: Die Gründung des Naumburger Urdomes an Hand des literarischen Befundes untersucht. — ThViat X, 1965/66, 253—277.

Ladner, Gerhart B.: Ad imaginem dei: The image of man in medieval art. — Latrombe, Pa: Archabbey Pr. 1966. XIV, 165 p.; $ 4,—.

Duby, Georges: Das Europa der Kathedralen, **1140—1280** (L'Europe des cathédrales, dt.) — (Genève:) Skira (1966). 224 p. 4° = Kunst, Ideen, Geschichte; sfr 100,—.

Kosegarten, Antje: Parlerische Bildwerke am Wiener **Stephansdom** aus der Zeit Rudolfs des Stifters. — Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XX, 1966, 47—78 (mit 45 Abb.).

Einem, Herbert von: Die Verklärung Christi und die Heilung des Besessenen von **Raffael**. — Mz: Verl. d. Akad. der Wiss. u. d. Literatur; Wiesb: Steiner in Komm. (1966). 33 S.; 16 S. Abb. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse. Jg 1966, 5; DM 6,40.

Little, Bryan: Catholic churches since **1623**. A study of Roman catholic churches in **England** and **Wales** from penal times to the present decade. — Lo: Hale 1966. 256 p., 48 plates; sh 42.

Poscharsky, Peter: Kirchen von Olaf Andreas **Gulbransson**. — Mchn: Callway (1966). 116 S. mit Abb.; DM 24,—.

Rüenauver, Josef: Der neue Kirchenbau im Erzbistum **Paderborn 1948—1967**. — Münster XX, 1967, 81—85; S. 86—91: Schmitz, Karl Josef: Ort und Form des Tabernakels. Mit Bildbeispielen aus dem Erzbistum Paderborn; S. 92—100: Kirchenbauten im Erzbistum Paderborn 1948—1967. Chronologisch geordnet nach Dekanaten; S. 101—144: Bild-Dokumentation.

Graphik zur Bibel. Zeitgenössische Darstellungen zu biblischen Themen. Hrsg. v. Hans-Martin Rotermund unter Mitarb. v. Gerhard Gollwitzer. — Lahr: Kaufmann; Frb/B: Christophorus-Verl. (1966). 303 S., 195 Abb. 4°; DM 78,—.

Lengeling, Emil Joseph: Tendenzen des deutschen katholischen Kirchenbaus. — KuKi XXX, 1967, 51—55.

Harned, David Baily: Theology and the arts. — Phil: Westminster Pr. 1966. 204 p.; $ 5,—.

Guldan, Ernst: Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv. — Graz, Köln: Böhlau 1966. 376 S.; S. 241—324 Abb. 4°; DM 140,—.

Dahinden, Justus: Bauen für die Kirche in der Welt. — Wü: Echter-Verl. (1966). 144 S. mit 227 Abb.; DM 29,80.

Diesem Heft liegt der Prospekt „Michael Schmaus, Festschrift Wahrheit und Verkündigung" Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn) bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Prof. Dr. Johann Auer, Bonn-Ippendorf, Röttgener Str. 20; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Paul Hacker, Münster, Besselweg 14; Prof. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Prof. Dr. Otto Hiltbrunner, Münster, Hoyastr. 13; Prof. Dr. Klemens Honselmann, Paderborn, Kamp 6; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Raymund Kottje, Trier, Friedrich-Wilhelmstr. 30; Dr. Paul Krüger, Haus Kannen, Amelsbüren bei Münster; Prof. J. Liébaert, Facultés Catholiques de Lille, 60, Boulevard Vauban, Lille (Frankreich); Prof. Dr. Franz Loidl, Wien III (Österreich), Ungargasse 36; Dr. Alois Madre, Kirchzarten b. Freiburg i. Br., Schulstr. 10; Prof. Dr. Johann Michl, München 23, Kaiserstr. 21/2r; Prof. Dr. Otto Nussbaum, Bonn, Heerstr. 148; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Selbsthilfeweg 18; Dr. Johannes Riedl SVD, St. Gabriel, Mödling bei Wien (Österreich); Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen, Österbergstr. 11; Dr. Norbert Schiffers, Aachen, Martelenbergerweg 12a; Prof. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Dr. Heinz Schuster, Saarbrücken, Ottstr. 4; Prof. Dr. Georg Siegmund, Fulda-Neuenberg, Abt-Richard-Str. 28; Prof. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Dr. Paul Wesemann, Münster, Ägidiistr. 11.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - 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.

476 Fachlit. Univ. Bibl. Münster

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 5 **1967** **63. Jahrgang**

Sprache und Wort Gottes. Von Elisabeth Gössmann, München.

Pro Veritate (Bauer)

Archiv für Religionspsychologie, Bd VII u. VIII – Siegmund: Psychologie des Gottesglaubens (Bolley)

Cornelis: Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes (Schlette)

Hoekendijk: Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (Bettray)

Schildenberger u. a.: Die Bibel in Deutschland (Scharbert)

Richter: Die Bearbeitungen des „Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche (Zenger)

Becker: Israel deutet seine Psalmen (Eising)

Hentschke: Satzung und Setzender (Kornfeld)

Benoit: Exegese und Theologie - Schelkle: Wort und Schrift (Gnilka)

Nagel: Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchstums (Frank)

Sauser: Frühchristliche Kunst (Dassmann)

Lipgens: Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835 (Sydow)

Franz-Willing: Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803–1934 (Weber)

Rode-Wolff: 125 Jahre Zentral-Dombauverein (Sydow)

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschiche (Schröer)

Kierkegaardiana, Bd VI (Rest)

Schmaus: Katholische Dogmatik, III/2 (Scheffczyk)

Bilaniuk: De Magisterio Ordinario Summi Pontificis (Beumer)

Quadri: I Collectanea di Eirico di Auxerre (Hödl)

Mühlen: Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz (Langemeyer)

Berkenkopf: Welterlösung, ein geschichtlicher Traum Rußlands (Joh. Chrysostomus)

Struve: Die Christen in der UdSSR (Joh. Chrysostomus)

Rock: Widerstand gegen die Staatsgewalt (Dreier)

Thiele: Echternach und Himmerod (Weber)

Rief: Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher (Berg)

Rouco-Varela: Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts (Heggelbacher)

Bormann: Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus (Kertelge)

Exeler: Wesen und Aufgabe der Katechese (Jungmann)

Rast: Von der Beichte zum Sakrament der Buße (Exeler)

Il Sacramentario Adalpretiano (Lengeling)

Droste: „Celebrare" in der römischen Liturgiesprache (Dürig)

Filthaut: Kirchenbau und Liturgiereform (Wienhausen)

Hoff-Muck-Thoma: Dominikus Böhm (Emminghaus)

Grass: Weihnachtskrippen aus Österreich (Emminghaus)

Hinweise

Stuttgarter Bibelstudien (Gnilka)

Arnold: Pastoraltheologische Durchblicke

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Sprache und Wort Gottes[1]

Von Elisabeth Gössmann, München

Über die religiöse Sprache – ihr Ob und ihr Wie – wird heute im evangelischen wie im katholischen Raum viel diskutiert. Sprache und Wort Gottes sind ökumenisch verbindende Themen, denn die Fäden der Anregung lassen sich hier leichter hin und her knüpfen als anderwärts. Aus den Schriften zu diesem Themenkreis sollen vier herausgegriffen werden, weil sie einander in manchem entsprechen, auch wo sie einander zu widersprechen scheinen.

Zunächst das Buch von Thielicke: Man könnte meinen, es sei gar nicht ein Buch von Thielicke, sondern ein Buch von Spurgeon mit einer Einführung von Thielicke. Aber bei näherem Zusehen zeigt sich doch, daß es wirklich ein Buch von Thielicke ist, der den charismatisch begabten Prediger Spurgeon nicht ediert, um ihn der Vergessenheit zu entreißen, sondern um Spurgeon im 19. Jh. sagen zu lassen, wie er selbst im 20. Jh. den Prediger sich wünscht. Thielickes These ist kurz diese: Der Prediger soll weltlich reden. Allerdings hat die These noch einen Zusatz, der jedoch erst später zu erklären ist. Wenn das Wort Gottes von dem, der es verkündet, in die weltliche Sprache einer jeden Zeit übersetzt werden soll, dann hätte eine Sakralsprache als gesonderter Sprachbereich mit sonst nicht vorkommendem Vokabular wohl keinen Sinn mehr? So scheint es in der Tat. Dafür gibt Thielicke ein anschauliches Beispiel: „Wir stellen uns eine damalige Versammlung im Berliner Sportpalast vor, in der ein nationalsozialistischer Redner sich zu antichristlichen Tiraden hinreißen ließ. Wenn da nun jemand aufgesprungen wäre, um als Gegenbekenntnis in den Saal hineinzurufen: ‚Christus ist der Messias!', so hätten die Nächstsitzenden vermutlich etwas erstaunt aufgeblickt; viel mehr aber wäre kaum passiert. Hätte aber ein anderer ausgerufen: ‚Jesus Christus ist der einzige Herr, und alle, die sich aus eigener Kraft zu Göttern machen, müssen samt dem Pseudo-Heiland Adolf Hitler zur Hölle fahren', so wäre er von der Menge vermutlich in der Luft zerrissen worden. In Wirklichkeit haben beide dasselbe gesagt. Auch derjenige, der von Christus als dem Messias zeugte, hat implicit damit die Relativierung aller irdischen Größen ausgesprochen und das Gericht über Hitler und Konsorten verkündigt. Aber er tat es chiffriert; denn er sprach in einer esoterisch-kirchlichen Terminologie. Der andere aber sagte es in Angleichung an die Sprache und das Bewußtsein der Versammelten" (Seite 39).

Damit „beweist" Thielicke, daß sich in der traditionellen Schulsprache die ungeheuerlichsten Dinge von der Kanzel herunterrufen oder auch bei anderer Gelegenheit sagen lassen, sogar daß Christus auferstanden sei, ohne daß die Menschen spüren, es geht sie an. Sie sind ja dieses religiöse Vokabular schon gewöhnt. Daß die Prediger von heute die sprachliche Mühe des Übersetzens in eine beim Hörer „ankommende" Diktion nicht auf sich nehmen, bezeichnet er als geistliche Perversion, vor allem dann, wenn der Prediger sein Versagen auf den notwendigen Ärgernischarakter der christlichen Botschaft schiebt, obwohl seine Sprache viel zu unvermögend war, um das echte Ärgernisgeben der Heiligen Schrift überhaupt erstehen zu lassen, die quersteht zu so manchem menschlichen Selbstdenken.

Was Thielicke nun fordert, damit der Prediger das weltliche Sprechen lerne, ist paradoxerweise nichts anderes als eine geistliche Rhetorik, welche das Wie des Redens von Menschwerdung und Erlösung für die heutigen Hörer klärt. Dieses Wie ist vor allem eine Heiterkeit und Lebensfreude, für welche die Chesterton-Natur seines Spurgeon ihm Zeuge ist. Diese Eigenschaften als persönliche – ob angeborene oder erworbene – Eigenschaften des Predigers verbürgen nach Thielicke die Glaubwürdigkeit der Pre-

[1] **Thielicke,** Helmut: **Vom geistlichen Reden.** Begegnung mit Spurgeon. Stuttgart: Quell-Verlag 1961. 285 S.; Ln DM 12,80.
Calvelli-Adorno, Franz: **Über die religiöse Sprache.** Kritische Erfahrungen. Frankfurt: Knecht Verlag 1965. 138 S.; br. DM 8,80.
Gössmann, Wilhelm: **Sakrale Sprache.** München: Hueber Verlag 1965. 141 S.; kart. DM 4,80.
Scheffczyk, Leo: **Von der Heilsmacht des Wortes.** Grundzüge einer Theologie des Wortes. München: Hueber Verlag 1966. 306 S.; Ln DM 19,80.

U-B TÜR.
SLS theol A 425

digt, und der übliche Funktionärsverdacht (der Pfarrer muß ja so reden, auch wenn er privat anders denkt) verschwindet. Je individueller die Verkündigung, je mehr der eigene Ton des Verkündigenden durchbricht, desto mehr erfassen die Menschen, die ihn hören, daß es um ihr Heil geht. Und – „auf einmal ist alle Weltlichkeit, alle Modernität des Sagens weggewischt" (S. 46). Also ein bloßer Trick?, so könnte man fragen; wenn die Fische auf die weltlich klingende Rede der Menschenfischer angebissen haben, dann geht es plötzlich anders herum? So nicht. Es gehört zwar für Thielicke nicht zum Ziel der Verkündigung, „den Menschen klarzumachen, daß sie mit dem Evangelium leichter leben ... daß die Kultur ohne Christentum unterginge ... daß es eine christliche Sozialethik geben müsse ... daß alles Elend der Moderne vom Säkularismus komme; daß wir, soll unsere Welt weiterhin Bestand haben, das christliche Abendland wiedererwecken müßten usw." (S. 47). Die Weltlichkeit der Rede hat vielmehr den Sinn, den ganzen Vorgang der Verkündigung zu integrieren, indem sie zugleich doch transparent ist für das Heil des einzelnen Menschen, und zwar deswegen, weil es bei diesem Vorgang der Verkündigung, wie A. Sommerauer in seinem Nachwort sagt, um einen Trialog geht, „ein Gespräch im Dreieck: Prediger, Hörer, Christus. Dabei kann der Prediger mit Christus dem Hörer gegenüberstehen. Diese Situation ist gar nicht dialogisch, sondern im strengsten Sinn Verkündigung, Zuspruch, Befehl. Hier ist nichts zu diskutieren. Dann kann der Prediger mit dem Hörer Christus gegenüberstehen. Diese Situation ist dialogisch und schafft ohne Krampf die vielgeforderte Solidarität mit dem Hörer" (S. 266). – Alles in allem, dieses Buch ist über Konfessionsgrenzen hinweg in die homiletische Literatur einzureihen und gehört zum Besten, was verfügbar ist.

Einen anderen Ausgangspunkt hat das Buch von Calvelli-Adorno. Hier geht es praktisch und schlicht um die Frage: Wie können wir wieder beten, ohne daß sich in uns etwas sträubt? Der Autor, der nicht aus einem theologischen oder kirchlichen Beruf stammt, spricht aus der jahrzehntelangen Erfahrung eines katholischen Laien, dem in Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter Gebetstexte vorgelegt wurden, die er als kritischer Beter an seinem eigenen Lebensgefühl auf ihre Echtheit und Sagbarkeit bzw. Unechtheit und Verjährtheit hin prüfen mußte. Weil eine solche Lebenserfahrung in diesem Bändchen steckt, die sich so schnell durch sprachanalytische Studien nicht wettmachen läßt, hat es einen besonderen Wert. Der Verf. macht immer wieder an Beispielen klar, daß es meist nicht der Inhalt der Gebete ist, sondern die sprachliche Form, was beim Beter Widerstand und Unlust hervorruft. Denn dies gehört zu den vermeidbaren Übeln und unechten Ärgernissen am Kirchlichsein.

Bei seiner kritischen Analyse der Gebetstexte, unter denen sich betrüblicherweise nicht nur Abschaum des 19. Jh.s, sondern auch Neueres und Neuestes befindet, richtet sich der Verf. vor allem nach der Stilkunde von Ludwig Reiners. Deshalb sind die adjektivischen Beifügungen von vorneherein verdächtig. Er kann eine Fülle solcher mißglückter Beiwörter anfügen, wo statt dessen das schlichte Substantiv überzeugender gewirkt hätte. Adjektive können sehr leicht veraltete Sozialstrukturen (niedrige Magd) oder Gefühlsüberladenheit (süß) oder einfach Gemeinplätze festhalten. Darin hat der Autor sicher recht. Auch verschweigt er nicht, daß es Gebete mit guten Beiwörtern gibt. Aber mir scheint doch eine solche stilistische Regel wie die Warnung vor schmückenden Beiwörtern zu ernst genommen, so daß die Festlegung auf das Stilistische den Blick für eine noch wesentlichere Ursache der Abnützung religiösen Vokabulars verdecken könnte.

Zu unterstreichen ist, daß der Verf. dazu anregt, die angehenden Theologen „aus dem sprachlichen Provinzialismus herauszuführen" (S. 99), wozu es auch gehört, daß sie nicht in der Verschulung steckenbleiben. Eine Probe auf die eigene Klarheit und Wortaskese kann sicher durch den Versuch gemacht werden, die selbst formulierten Sätze in eine andere Sprache zu übersetzen. Wichtig ist auch der Hinweis des Verfassers, daß sich hinter Stilfehlern des Sprechers oder Beters oft genug Charakterfehler verbergen (S. 104), daß also der Stil nicht ernst genug genommen werden kann. Aber ob es mit einer „kurzgefaßten religiösen Stilkunde" (S. 101) und einem kleinen Lesebuch mit religiösen und profanen Textproben getan ist, fragt man sich doch mit Recht. Wichtiger ist schon folgende grundsätzliche Anregung, die aber die deutsche Philologie mit aller Gelassenheit auf große Aufgaben weist, welche nicht im Handumdrehen zu lösen sind: „Eine genaue stilkritische Analyse von der Zeit der Evangelien bis heute hätte nach ähnlichen geistesgeschichtlichen Kategorien vorzugehen wie gute Literatur- und Kunstgeschichten. Wissenschaftlich zu erarbeiten wären die religiösen Sprachformen, die für jedes Zeitalter, vom Alten und Neuen Testament angefangen über die Antike, Spätantike, über frühes und hohes Mittelalter, den ‚Herbst des Mittelalters', die beginnende Neuzeit, den Barock und die späteren Epochen, jeweils charakteristisch sind. Für die Gegenwart würde deutlich werden, in wie großem Umfang unorganische Mischformen in unseren Gebets- und Andachtsbüchern, in Predigten, aber auch in der religiösen Belehrung im weitesten Sinne entstanden sind; auch würde der viel zu große Anteil der schwachen Seiten des neunzehnten Jahrhunderts erkennbar werden" (S. 114 f.). Aber diese Aufgabe wäre eigentlich nur Vorarbeit für eine neue schöpferische Aneignung religiöser Sprache. So legt man das Bändchen aus der Hand in dem Bewußtsein, daß die jüngere Generation sich nicht vermessen darf, die Erfahrungen der älteren in ihrem geistlichen Leben zu mißachten, daß sie aber selbst noch weitergehen muß.

In diesen Zusammenhang gehört auch das Bändchen „Sakrale Sprache" von W. Gössmann, über welches ich aus naheliegenden Gründen mich nicht ausführlich äußern möchte. Aber es darf deswegen innerhalb dieses Themenkreises doch nicht einfach übergangen werden. So will ich mich darauf beschränken zu sagen, was das Büchlein möchte. Es geht aus von einer sprachsoziologischen und einer literarischen Betrachtungsweise und testet den „Stellenwert", den christliches Vokabular in zeitgenössischer Literatur oft genug hat: „Mit dem christlichen Wort- und Bildbestand geschieht heutzutage etwas ähnliches wie früher mit der antiken Mythologie. In einer so kulturell christlichen Epoche wie der des Barockzeitalters wurden Bilder und Gestalten aus der antiken Göttersage als gewisse Spielfiguren eingesetzt, so wie jetzt bei einer nachchristlichen Geistigkeit die christlichen Motive" (S. 7).

Sakrale Sprache ist in diesem Bändchen deutlich unterschieden von Sakralsprache als einem abgesonderten Sprachbereich, wie es ihn zu früheren Zeiten auch im Christentum gab und in den Religionen heute noch gibt, was aber zur Stagnierung führt. Sakrale Sprache, wie sie hier postuliert wird, bezieht ihr Material aus den drei großen Sprachbereichen des Alltags und des menschlichen Lebens in seinem „Unterbau", aus der geformten Sprache der Dichtung, auch wenn sie sich heutzutage noch so banal geben mag, und aus der Fachsprache der Wissenschaften (Theologie). Eine solche sakrale Sprache ist nicht mehr Sakralsprache im alten Sinne, bleibt ihrer irdischen Herkunft verhaftet und ist doch noch anders. Sie ist eine Sprache der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit, hervorgerufen durch den Anspruch Gottes des Vaters, wie ihn Jesus von Nazareth verkündet hat. Ihre Kennzeichen sind: radikal, analog, gemeindlich. Wiedergewonnen bzw. neugewonnen werden kann sie nur aufgrund von Meditation.

Einen enormen Dienst der Wissensvermittlung leistet besonders für den katholischen Theologen das Buch von Leo Scheffczyk. Vieles, was eigentlich nur durch ein Studium der Germanistik und den damit gegebenen Umgang mit der Sprache in ihren geschichtlich sich wandelnden Formen zugänglich ist, wird durch dieses Buch in die theologische Fragestellung einbezogen. Besondere Beachtung verdient das Kapitel über die verschiedenen Theorien vom Ursprung der Sprache, das von der patristischen Zeit bis zur Gegenwart die wichtigsten Lösungsversuche darbietet, wobei man erkennen kann, wie sehr die Frage nach der Sprache immer zugleich eine Frage nach Herkunft und Bestimmung des Menschen war. Ob es sich um Herder, Hamann oder Friedrich Schlegel handelt, für jeden in seiner Weise ist das Problem der menschlichen Sprache verknüpft mit der Realität vom Wort Gottes und so auf die Theologie zurückverwiesen. Dieser erste Teil des Buches über das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit rundet sich in der Betrachtung des Dienstes, den die Sprache zur Selbstverwirklichung des Menschen leistet. Hier werden einige sprachphilosophische Gedanken laut, jedoch könnte man sich bei diesem Kapitel eine größere Ausführlichkeit wünschen.

Nach der klaren Gliederung des Buches handelt dessen zweiter Teil vom Wort in der Heilsgeschichte. Ein Untertitel für die ganze

Arbeit steckt gleichsam in der Kapitelüberschrift „Gotteswort im Menschenwort", die dem Prophetenwort gilt: „Die moderne Exegese hat aus dieser Erkenntnis den noch weiter reichenden Schluß gezogen, daß das, was die Propheten als ‚Spruch Jahwes' ausgeben, auch Elemente eigenen Erlebens, Reflektierens und Kombinierens in sich trägt... Dieser Befund führt ein Problem herauf, das bei den bisherigen Erörterungen gleichsam immer schon im Hintergrund lauerte. Es ist die kritische Frage nach der Echtheit der Prophetenworte, aber hier nicht im Sinne der philologisch-historischen Authentizität verstanden, die die Bibelkritik untersucht, sondern im Sinne der sachlichen Übereinstimmung des Urwortes Gottes mit dem menschlichen Wort des Propheten, in dem jenes sich ausdrückt und ergeht; denn gerade in der Prophetenzeit erfuhr die Wahrheit ihre höchste Verdeutlichung, daß Gottes Offenbarung und Wort immer nur im Menschenwort zur Menschheit kommen. Wie ist dann aber das Prophetenwort als Gotteswort auszuweisen?" (S. 142). – Bei der Verkündigung Jesu wird das Wort vor allem als Zeichen der Kraft und Macht beschrieben und damit als höchste Steigerung dessen, was in der Geschichte Israels immer die Funktion des Wortes gewesen ist.

Der dritte Teil des Buches betrachtet die Kirche selbst als worthafte Schöpfung und ist besonders bemüht, die im katholischen Bereich lange verkannte Einheit von Wort und Sakrament als eine komplementäre Einheit aufzuweisen. „Der Exeget kann aufgrund dieses Befundes nicht anders, als die Wirkung des Wortes dem Effekt des Sakramentes anzugleichen und die weitreichende Ähnlichkeit beider Wirkungen zu behaupten. Von daher nimmt die systematische Theologie die Berechtigung, von einer Sakramentalität des Wortes zu sprechen" (S. 266). In diesem letzten Teil wird aber zugleich auch ein kleiner Abriß der Kirchengeschichte als Geschichte der Entfaltung des Wortes gegeben, wobei Mystik und scholastische Worttheologie sich als ebenso bedeutsam erweisen wie die moderne Neubesinnung auf die Verkündigung. Wegen der Vielseitigkeit seiner Aspekte ist dieses Buch dem Theologen notwendig, aber auch dem Vertreter anderer geisteswissenschaftlicher Disziplinen äußerst heilsam.

Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jaeger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD. Hrsg. v. Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD und Bischof Prof. Dr. Dr. Hermann Volk. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kassel: Johannes Stauda Verlag 1963. 395 S.; DM 40,–.

Die umfangreiche Festschrift zum Geburtstag eines evangelischen und eines katholischen Bischofs enthält eine kleine Auswahl aus der Fülle der Referate, die bei 23 gemeinsamen Tagungen eines evangelischen und eines katholischen Arbeitskreises in den Jahren 1946 bis 1962 gehalten wurden. Diese Treffen wurden von den Jubilaren angeregt, betreut und gefördert.

Es sind jeweils ein Aufsatz eines katholischen und eines protestantischen Autors zum gleichen Themenkreis nebeneinandergestellt. Die 14 in der Festschrift abgedruckten Aufsätze befassen sich mit den verschiedensten Themenkreisen, die bibeltheologisch (Schlink/Söhngen: Gottes Ebenbild; Wendland/Warnach: Das Wirken des Hl. Geistes; v. Campenhausen: Tod und Auferstehung), systematisch (Schmaus: Tod und Auferstehung; Dombois/Mörsdorf: Das Recht der Kirche; Pannenberg/Rahner: Zum Problem der dogmatischen Aussage), dogmengeschichtlich (Brunner/Volk: Die Rechtfertigung des Sünders) und philosophisch (Anz/Pieper: Tod und Unsterblichkeit) abgehandelt werden. Sie bieten aufschlußreiche Einsichten und sind Zeugnisse von 16 Jahren ökumenischen Gesprächs. Die Autoren werden eingangs vorgestellt. Dabei fällt auf, daß sie mit einer Ausnahme vor dem 1. Weltkrieg geboren sind. Ein Verzeichnis der gesamten auf den gemeinsamen Tagungen gehaltenen Referate und des Ortes ihrer ersten Veröffentlichung rundet den Einblick ab.

Die Auswahl der protestantischen Autoren scheint mir einseitig. Es ist kein Vertreter der existentialen Interpretation des Neuen Testamentes darunter. Überhaupt wird die durch den Einbruch des geschichtlichen Denkens in beiden Konfessionen entstandene Grundlagenkrise nur in den Beiträgen zum Problem der dogmatischen Aussage ein wenig zur Sprache gebracht. Das ist bei dem Alter der Beiträge verständlich, beweist aber doch, daß das Werk zu einem Stück schon Theologiegeschichte ist, zumal die Beiträge früher anderswo veröffentlicht sind.

Die beiden Aufsätze über die Rechtfertigung des Sünders nach dem Tridentinum bzw. den reformatorischen Bekenntnisschriften lassen gerade wegen der mustergültigen Sachlichkeit der Darstellung die Frage aufkommen, ob nicht dieser der Geschichte zugekehrte Ansatz ökumenischer Theologie auf einen Vergleich dogmatischer Fossilien hinausläuft, bei dem vergangene Antworten auf längst verstummte Fragen einander gegenübergestellt werden. Andererseits fehlen völlig so grundsätzliche Themen wie die Frage nach der Hermeneutik biblischer Aussagen, nach Existential- oder Erhöhungschristologie, nach Säkularisation und sakraler Wort- und Zeichensprache der Verkündigung. Diese Fragen scheinen mir aber auf eine ganz neue Weise ein ökumenisches Gespräch zu stiften, weil hier heute ein Graben quer zu den alten Konfessionen mitten durch die heutigen Kirchen geht. Man wird heute nicht mehr schreiben können, wie Volk 1949: „Die Lehre von der Rechtfertigung ist vielleicht die zentralste Frage christlicher Theologie" ... in der ... „katholisches und evangelisches Verständnis am weitesten auseinanderklaffen" (96/7). Das ist eine westliche und eine rückwärtsgewandte Verengung des Blickfeldes. Es ist auch heute nicht mehr möglich, so unbefangen über Adam und Urstand, Paradies und Teufel zu schreiben, wie es in mehreren Aufsätzen geschieht.

Der umfangreiche, um Vollständigkeit sich mühende – aber im Gegensatz zum Beitrag von Wendland höchst schwierig überschaubare Aufsatz von Warnach trägt in Anmerkungen eine Auseinandersetzung mit Ingo Hermann nach, die besser Gegenstand einer eigenen Arbeit geworden wäre. Ungewöhnlich fand ich den dauernden Gebrauch des Plurals „Wir" für den Verfasser. Man sollte den Leser nur einbeziehen, wenn es sich eindeutig um einen von ihm mitzuvollziehenden Gedankenschritt handelt. Irreführend ist, daß alle im Aufsatz von Warnach vorkommenden Zitationen der Arbeit von Wendland sich auf deren früheren Abdruck in der ThLZ beziehen, statt auf die Seitenzahlen der Festschrift, wo man in diesem Fall wirklich gut vergleichen könnte (vgl. 159[13], 160[16], 162[20], 188[89], 196[107], 200[113]).

Der Aufsatz von Dombois könnte nach dem Konzil um einige Gesichtspunkte bereichert werden. Es scheint mir offenkundig, daß durch die Neubesinnung auf das der Kirche unverlierbar eingestiftete Bischofskollegium und die Fülle der Einzelkirchen, auf die Kirche als Volk Gottes und damit auf die Laien als Subjekt der Kirche doch ein anfanghafter Versuch des Papsttums in Erscheinung tritt, „wieder herunterzukommen ..., ohne sich den Hals zu brechen oder wenigstens das Gesicht zu verlieren" (212).

Bei Mörsdorf fehlt (1957 selbstverständlich!) noch jeder Gedanke einer kollegialen Verantwortung der Bischöfe (237). Der ganze Aufsatz rechnet nicht mit einer Reform der bestehenden Strukturen, sondern ist noch ganz der Rechtfertigung des Bestehenden gewidmet.

Zu den Aufsätzen von Anz und Pieper ist zu fragen, warum man die präzisen Überschriften (391), die ursprünglich darüberstanden, durch unklare ersetzt hat.

So macht die wertvolle und instruktive Festschrift gerade durch die kleinen inhaltlichen Mängel, die in der rückschauenden Sicht zu Bewußtsein kommen, dem Leser deutlich, wie die Entwicklung inzwischen weitergegangen ist. Alles in allem: ein drucktechnisch schönes und inhaltlich reiches Werk, das 16 Jahre redlichen Mühens um das Verständnis der Konfessionen und die Einheit der Kirche bezeugt.

Löhndorf. Armin Volkmar Bauer.

Archiv für Religionspsychologie, Bd VII und VIII, hrsg. von Wilhelm Keilbach. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962 und 1964. 304 u. 288 S.; br. DM 28,– u. 30,–.

Siegmund, Georg: **Psychologie des Gottesglaubens.** 2. Aufl. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1965. 192 S.; kart. DM 12,–.

Augustins Wort, daß es ihm darauf ankomme, Gott und die Seele zu kennen, führt von selbst auf die Fragen, welchen Widerhall die Offenbarung denn in der Seele des Menschen finde, bzw. welche Seelenkräfte, Erlebnisse und Inhalte des Bewußtseins dem Gnadenwirken entsprechen, was außerdem natürliche Voraussetzung für die Gnade sei und was es an Hemmnissen gebe. Zwar steht man – nicht ohne Grund – der Religionspsychologie etwas

mißtrauisch gegenüber, weil die Forscher oft genug in Verkennung der Eigenart der Religion dem Psychologismus verfielen; aber heute kann man wirklich an den zum Teil umwälzenden Ergebnissen dieses jungen Wissenzweiges nicht mehr vorbeisehen.

Nachdem Oswald Külpe (1862–1915) mit einer neuen Konzeption der experimentellen Psychologie das Denk- und Willensleben wissenschaftlich erschlossen, erstand mit seiner tatkräftigen Unterstützung eine methodisch zuverlässige religionspsychologische Schule, die in ihren Anfängen mit den Namen Wilhelm Stählin, Karl Girgensohn und Werner Gruehn eng verknüpft war. Ihr Grundsatz: Strenge Empirie ohne Berücksichtigung von Wert- und Wahrheitsfragen führte zu einem fruchtbaren Zusammenspiel ernster Forscher verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder und schon bald zur Gründung einer „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie" (1914). Ihr Organ „Archiv für Religionspsychologie", dessen erster Band bereits im Gründungsjahr der Gesellschaft erschien, hatte namhafte katholische Mitarbeiter wie Lindworsky, Gemelli, Behn. In Deutschland war es vor allem Georg Wunderle, der die Bedeutung des neuen Forschungszweiges erkannt hat.

In den Jahren nach dem ersten Weltkrieg setzten dann allenthalben die von der Würzburger Schule inspirierten Untersuchungen ein, unter denen die Arbeiten von Karl Girgensohn[1] und Werner Gruehn[2] besonders zu nennen sind; Höhepunkt dieser Ära war ein Internationaler Kongreß der Religionspsychologen in Erfurt (1930).

Nach den Jahren des kulturellen Niedergangs scheint die Religionspsychologie heute zu neuer Blüte zu kommen, wozu nicht zuletzt die Fortschritte in Soziologie und Psychologie angeregt haben. Freilich mußte sich die Forschung entsprechend der Allgemeinen Psychologie auf ihre spezifischen Aufgaben und Methoden neu besinnen und Richtungen, wie sie durch Persönlichkeitspsychologie, Strukturpsychologie und Verstehende Psychologie, ja auch durch die Tiefenpsychologie gekennzeichnet sind, Rechnung tragen. Gruehns großes Werk[3] bildet sozusagen die Brücke von der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg zur Gegenwart. Es war eine geisteswissenschaftlich bedeutsame Stunde, als sich auf die Initiative von Wilhelm Keilbach (München) 1960 die Gesellschaft für Religionspsychologie in München neu konstituierte und zum Ersten Vorsitzenden Altbischof Professor D. Dr. W. Stählin (Rimsting/Chiemsee) wählte. Schon zwei Jahre später konnte Keilbach als geschäftsführender Vorsitzender einen neuen Band des „Archivs" dem 1936 erschienen VI. Band folgen lassen.

In einem Vorwort, das Stählin der Neuerscheinung mit auf den Weg gibt, wird nachdrücklich darauf hingewiesen, wie notwendig die Seelenkunde für den Theologen sei. W. Keilbach erläutert sodann ausführlich, wo die Religionspsychologie als Wissenschaft ihren logischen Ort habe. Sie stehe als selbständiger Zweig der Religionswissenschaft neben Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie vor der besonderen Aufgabe, das religiöse Erleben als Erfahrungstatsache zu erforschen. In einem kurzen historischen Überblick werden die Irrtümer aufgezeigt, die durch die Vermengung methodischer Prinzipien die solide Forschung in Mißkredit gebracht haben. Andererseits ist auch Keilbach der Ansicht, daß man heute zu Recht von einem neuen Situationsbewußtsein spreche und sich den Anregungen der modernen Psychologie nicht verschließen dürfe, unbeschadet der bewährten Methoden. Weiterhin betont Basil Exarchos (Thessalonike) gegenüber allen Versuchen, die religiösen Phänomene als „natürliche" Abläufe des psychischen Lebens gleichsam unter naturwissenschaftlichen Aspekten zu behandeln, daß die Religionspsychologie ein Teil der Geistespsychologie sei. Um ihren Gegenstand näher zu bestimmen, macht der Autor darauf aufmerksam, daß in der Seele die Tendenz zu einer sinnhaften Entfaltung bestehe; die ganze Seele strebe als Geist danach, in Kontakt mit dem Ursprung des Seins zu kommen.

In diesen Zusammenhang gehört die geistvolle Abhandlung von Siegfried Behn (Bonn) über die Auffassungen von der Seele in den Religionen der Menschheit und bei großen Philosophen. Villiam Grönbaek (G. Viborg-Dänemark) erläutert in einem kurzen Referat über die Psychologie der Altersreligiosität, wie man bei der Deutung empirisch gewonnenen Materials nach persönlichkeitspsychologischen Gesichtspunkten zu interessanten und wichtigen Erkenntnissen kommen kann. Über Probleme der Jugendkunde äußern sich zwei Autoren. Das Verhältnis junger Menschen zur Religion im allgemeinen erörtert Alois Gruber (Freising) aus anthropologischer, entwicklungspsychologischer und tiefenpsychologischer Sicht unter Berücksichtigung der kulturellen Situation. Eine spezielle Frage wird von Leonhard Gilen SJ (Frankfurt) aufgrund einer weiten Erhebungsgrundlage behandelt: Welche Rolle spielen religiöse Werte im Gewissenserlebnis? Die Arbeit erhält ein besonderes Gepräge dadurch, daß sie die seinspsychologischen Hintergründe der seelischen Tatbestände aufdeckt, d. h. in die personale Welt des Individuums vorstößt. Ein problematisches Thema greift Kurt Gins (Berlin) auf: Überwaches mystisches Erleben in empirischer Sicht. Im Experiment über Bilderlebnisse zeigte sich bei den Beobachtern oft die Tendenz, sich von den dargebotenen Motiven freizumachen und rein subjektive Vorstellungen zu bilden – ein Tatbestand, aus dem Gins die „ekstatische Mystik" erklären zu können glaubt. Aus medizinpsychologischer Sicht geht Klaus Thomas (Berlin) merkwürdige Erscheinungen des religiösen Lebens an, wie sie im Schwärmer- und Sektierertum und in den Schlafpredigern auftreten. Hier wird von berufener Seite überzeugend nachgewiesen, daß die fraglichen Phänomene sich auf „außerwachen Erlebnisstufen" abspielen und im Grunde krankhaften Charakters sind. Sehr instruktiv ist die Abhandlung von Josef Hasenfuß (Würzburg) über die Trinitätslehre Hermann Schells. Indem der große Theologe der Jahrhundertwende die Erkenntnisse der modernen Psychologie in seine Spekulationen aufnahm, hat er neue und tiefe Einsichten in das Zentraldogma der christlichen Theologie vermittelt, ohne die Glaubenslehre psychologistisch zu verwässern. Aus eingehenden Studien in den Ländern des Fernen Ostens stellt Heinrich Dumoulin SJ (Tokio) die Eigenart des Zen innerhalb der buddhistischen Meditationspraxis als eines Weges zur Erleuchtung heraus. Daß auch eine psychologisch orientierte Exegese aufschlußreich sein und für das religiöse Leben ausgewertet werden kann, weist Ottfried Kietzig (Berlin) nach in einer Untersuchung über das Phänomen der Bekehrung, speziell am Fall des Apostels Paulus. Willy Canziani (Basel) macht mit der Welt der geistlichen Volkslieder der Schwarzen in Amerika, den Negro Spirituals, bekannt. Von demselben Autor stammt auch ein Überblick über das religionspsychologische Schrifttum der letzten Jahrzehnte, in welchem die Aspekte und Methoden der verschiedenen Richtungen deutlich voneinander abgehoben werden. Welche Entwicklung die Religionspsychologie in Amerika genommen hat, zeigt Paul E. Johnson (Boston) in seinem Artikel „Psychology of Religion in America". Auf die engen Zusammenhänge zwischen religiösem Verhalten und der Sozialstruktur macht Aron Wolfe Siegman (Bar-Ilan University, Israel) aufmerksam in seinem Beitrag „Personality and Sociocultural Variables Associated with Religious Behavior". Wo die Grenzen der tiefenpsychologischen Bibelinterpretation liegen, stellt Kurt Niederwimmer (Wien) unter dem Thema „Kerygmatisches Symbol und Analyse" klar. Der Versuch des schwedischen Forschers Hjalmar Sundén (Stockholm), das religiöse Erleben mit Hilfe des sozialpsychologischen Begriffs „Rolle" verständlich zu machen, wird noch viel Diskussion auslösen[4]. Hochaktuelle Fragen „über das Verhältnis von seelisch-geistiger Gesundheit und christlicher Religiosität berührt André Godin SJ (Bruxelles), der Leiter des Internationalen Studienzentrums für die Erforschung religiöser Bildungsfragen „Lumen Vitae". Kleinere Beiträge sind noch zu erwähnen von Anton Anwander (Bad Aibling) über „Wertvolle Fingerzeige der römischen Religionsgeschichte"; Josef Hasenfuß: „Georg Wunderle zum Gedächtnis"; Josef Rudin (Zürich): „Nachruf auf Alexander Willwoll"; Alfons Bolley (Bonn): „Werner Gruehn in memoriam".

Wenn oben deutlich wurde, wie vielseitig heute – gemäß dem Stande der Allgemeinen Psychologie – die Fragestellungen hinsichtlich der Religiosität geworden sind, so zeigt der VIII. Band eine noch größere Weite der Betrachtung. Die Referate entstammen zu einem guten Teil der zweiten Arbeitstagung der Gesellschaft (22. bis 26. April 1963 in Berlin) und sind mit den Diskussionsberichten versehen. Das „Archiv" wurde in seiner Neuerscheinung Wilhelm Stählin zur Vollendung seines 80. Lebensjahres gewidmet, bringt ein Bild des Jubilars und einen wertvollen Beitrag von ihm zur Verkündigungstheologie: „Die Aussage in der Evangelischen Theologie". Auch eines anderen Külpeschülers wird zur Feier seines Geburtstages ehrend gedacht, des Bonner Philosophen und Psychologen Siegfried Behn (80). Als seine Gegengabe fin-

[1] Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921, neu hrsg. von Werner Gruehn, Gütersloh 1930.

[2] Das Werterlebnis, Leipzig 1924.

[3] Die Frömmigkeit der Gegenwart, 2. Aufl. Konstanz 1960.

[4] Vgl. Die Religion und die Rollen, Berlin 1966.

det man eine sehr instruktive psychologische Erläuterung zur „Gratia praeveniens". Über grundsätzliche Fragen äußert sich abermals W. Keilbach, indem er gegenüber anderen Auffassungen betont, daß die Religionspsychologie als empirische Wissenschaft sich freihalten müsse von philosophischen, theologischen und lebenspraktischen Interessen. Er läßt allerdings die Möglichkeit einer Verbindung der Tatsachenforschung mit „Verstehender Psychologie" offen und räumt sogar ein, daß aufgrund zuverlässigen Wissens auch die Sinnfrage erörtert werden müsse. Gegen D. H. Salman OP (Montreal) vertritt er den Standpunkt, daß die Religionspsychologie eher als Zweig der Religionswissenschaft denn als Teilgebiet der Psychologie zu gelten habe. A. Godin SJ wirft in seinem Beitrag „Psychologie Religieuse Positive: le problème des paramètres" ein methodologisches Problem auf, die Frage, wie das genuin Religiöse an psychischen Vorgängen und Inhalten zu ermitteln sei. Er fordert, mit Hilfe von Phänomenologie, Faktorenanalyse und Vergleichen zwischen Kulturen eine „operationale" Technik auszubauen. In der lebhaften Diskussion haben sich besonders Salman und W. Arnold (Würzburg) für den vorgeschlagenen Weg ausgesprochen. In diesen Zusammenhang gehören die Ausführungen von H. Sundén über das Ermöglichen empirischer Forschung durch „operationale" Begriffe – unter dem Thema „Die Rollenpsychologie als heutige Aufgabe der Religionspsychologie". Der Autor ist der Meinung, daß sich nach weiteren gründlichen Vorarbeiten über das Menschenbild bestimmte Begriffe ergeben müßten, die dem Religionspsychologen als „Meßinstrumente" dienen könnten. Vinzenz Rüfner (Bonn) macht in einem philosophisch tiefdurchdachten Referat „Das Personsein im Lichte gestalthaftgenetischer Betrachtungsweise" darauf aufmerksam, daß die Religionspsychologie an den metaphysisch-transzendentalen Bereich heranführe und eben deshalb bestimmte Anforderungen an Forschung und Forscher stelle. Aus profunder Kenntnis erörtert J. Hasenfuß die Wechselbeziehungen zwischen Religionssoziologie und Religionspsychologie, wobei er zu beachten gibt, daß es sich um je eigenständige Wissenszweige handelt. J. Rudin spricht aufschlußreich über die Bedeutung der Gegensatzspannung zwischen bewußtem und unbewußtem Seelenleben in der religiösen Erlebniswelt.

Es wird dann noch über empirische Spezialuntersuchungen referiert. V. Grönbaek, jetzt Erster Vorsitzender der Gesellschaft, ist dem Bilderlebnis bei Kindern im Alter von 4 bis 7 Jahren nachgegangen. Das zum Teil aus unmittelbarer Erhebung gewonnene Material läßt auf echtes religiöses Erleben der Kinder schließen und ist auch von einigem Belang für das Verständnis der Meditation. Aus seinen ausgedehnten Untersuchungen zur Meditation kann A. Bolley als Teilergebnis bekanntgeben: Der Meditierende benutzt als Verfahrensweisen oft die Einsfühlung und die Einfühlung. Im ersten Fall, dem der Identifikation, fühlt er sich vor Gott hingestellt, beurteilt und aufgerufen – während sich in den Einfühlungsprozessen die religiös-sittliche Wertwelt des Menschen in enger Verbindung mit seiner Intentionalität auf Werte offenbart. Ein mehrstufiges Verfahren, für das ihm in der Diskussion hohe Anerkennung zuteil wurde, wandte Antoine Vergote (Louvain) an, um die affektiven, volitiven und intellektuellen Dispositionen, die das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmen, zu erkunden. Wie sich herausstellte, ist Unglück ein mächtiger Faktor, der sich für das religiöse Leben positiv, aber auch negativ auswirken kann. K. Gins legt unter dem Thema „Glaubensaussagen im Konfirmandenalter" auch ein eindrucksvolles Ergebnis vor. Die Niederschriften der jungen Teilnehmer ließen einesteils durchaus positive Haltungen gegenüber den christlichen Glaubenswahrheiten und in praktischer Religiosität erkennen, deckten aber auch viele innere Schwierigkeiten auf: Unglaube im Glauben, Hoffnung ohne Glauben und schließlich sogar ausschließlich Anerkennung der diesseitigen Wirklichkeit. Typisch war auch das Offenbarwerden einer „Religion ohne Entscheidung". Die Ausführungen von O. Kietzig betreffen die Beziehungen zwischen Frömmigkeit und Volkscharakter, dargestellt am Beispiel des evangelischen schlesischen Volkes. Wie der Referent nachdrücklich betont, ist die Gefahr nicht gering, daß die christliche Heilsbotschaft in der natürlichen Struktur der Volksseele herabgewürdigt und verfälscht wird.

In einem letzten Teil „Aus Wissen und Leben" werden dann einige zeitnahe Probleme berührt, so von A. Godin (Une importante contribution à l'étude scientifique des idées religieuses), Paul Hossfeld, Bonn (Abstrakte Malerei – „abstrakte" Religiosität), Helge C. Lindinger, Mauer bei Amstetten (Anmerkung zur Frage der psychologischen Integration des Bösen). In speziellen Rezensionen wird der Leser dann noch mit einer Reihe von Neuerscheinungen bekanntgemacht. – Aus dem, was die beiden Archivbände bieten, mag man ersehen, daß die Religionspsychologie sich als eigenständige Wissenschaft durchgesetzt hat. Wenn sie auch ihren Sinn in sich selbst trägt, so darf man ihre Bedeutung für Moral- und Fundamentaltheologie, Seelsorge, Pädagogik und Therapie dennoch nicht unterschätzen.

Georg Siegmund legt sein im Jahre 1936 erschienenes Buch unverändert noch einmal vor. An Hand von Selbstzeugnissen bekannter Persönlichkeiten (Strindberg, Tolstoi, Sémer) wird anschaulich dargestellt, wie die Unruhe des Herzens oft – nicht immer – zu Gott führt, welche Rolle beim Glauben dem Denken und dem Willen zukommt, was es ist um das Gewißheitserlebnis. Auch wird auf die Beziehungen zwischen Religiosität und Gesundheit aufmerksam gemacht. Das Anliegen des Verfassers ist offenbar ein apologetisches: er will gegenüber dem Nihilismus Tatsachen sprechen lassen. – Wenn es ihm auch gelingt, die Einwände, die man gegen seine Methode erheben kann, zum Teil zu entkräften, so wäre es doch angebracht gewesen, das schwierige Problem der Psychologie des Glaubens umfassender anzugehen.

Bonn. Alfons Bolley.

Cornelis, Étienne: **Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes.** Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme. Paris: Les Editions du Cerf 1965. 229 S.; br. F 16,50.

Das vorliegende Werk stellt einen vorzüglichen Beitrag zur theologisch-dogmatischen Diskussion über die nichtchristlichen Religionen dar. Genauer gesagt: Cornelis bemüht sich, ähnlich wie z. B. Benz, aber auch Ratzinger, um eine „Theologie der Religionsgeschichte". Das biblische *nova et vetera* ist ihm jenes „Gesetz" (vgl. Einleitung, 8 und 10), welches die Relation von Christentum und nichtchristlichen Religionen kennzeichnet. Die Beziehung zwischen den beiden Testamenten und die dabei sichtbar werdende Eigenart der christlich-eschatologischen Neuheit bilden für C. das Modell für das Verhältnis des Christentums zu den Religionen (12), wie alsdann am Beispiel der Beziehung zwischen Christentum und Buddhismus dargelegt wird. Da die Kirche aus der Konfrontation mit Israel geboren wurde und nicht aufhört, aus dieser Spannung hervorzugehen (13), wird sie an ihrem Ursprung am klarsten erkannt, nämlich als das neue Existieren „in Christus", das von jeder mythischen Einkleidung prinzipiell unabhängig und distanziert ist (11). Von diesem Ausgangspunkt aus hält es C. für notwendig, daß eine Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus mit einem gemeinsamen Studium der jeweiligen Gründergestalten zu beginnen hat. Dafür ist eine Voraussetzung auch auf der Seite der nichtchristlichen Religionen gegeben, welche sich erneuern, indem sie sich wieder ihren Quellen zuwenden (13 f). Dieser Konzeption, die C. in der Einleitung des Buches in gedrängter Kürze entwickelt, kann man zustimmen.

In zwei Hauptteilen legt C. äußerst materialreiche Studien vor, die einschlägige Spezialprobleme erörtern; die Fülle des Gebotenen ist zu groß, als daß sie hier resümiert werden könnte. Ich beschränke mich darauf, eine Übersicht über die behandelten Probleme zu geben und einiges besonders hervorzuheben.

Der erste Teil „Histoire du salut et histoire des religions" (17–99) behandelt in drei Kapiteln das „pressentiment" (die „Ahndung") des göttlichen Logos in der vorchristlichen Zeit (speziell die Frage der „Uroffenbarung", die Mantik, die heiligen Schriften u. a.); die Aussagen der christlichen, besonders der evangelischen Theologie über die nichtchristlichen Religionen (39–74); schließlich den Begriff des Synkretismus in der Religionsgeschichte (75–82). Es wird hier also nicht eine theologische Reflexion der (Heils-) Geschichte, ihrer Stadien, Parallelitäten, Anachronismen und Dialektik geboten, vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit einigen Hauptproblemen, die in die Gesamtproblematik gehören. Die neuere deutschsprachige (katholische und evangelische) Literatur über die Theologie der Heilsgeschichte wird noch nicht berücksichtigt, was C. aber nicht hindert, zu ähnlichen Resultaten zu gelangen, die er durch seine wohlfundierte Kenntnis der Religionswissenschaft zu stützen weiß. In bezug auf die nichtchristliche Religiosität im römischen Imperium zeigt C. deutlich die pantheistische Basis und die dadurch bedingte Kosmozentrik auf (vgl. 34–37, 67), d. h. die Erfahrung der „Epiphanie als Kosmos" im Unterschied zur biblisch-christlichen Erfahrung der „Epiphanie als Geschichte".

Im zweiten Teil seines Werkes legt C. unter dem Titel „Christentum und Buddhismus" in sechs Kapiteln (von denen drei hier erstmals

gedruckt werden) ebenso wissenschaftlich gelehrte wie auch für die Praxis der Kirche, speziell der Mission, bedeutsame Ausführungen zur Phänomenologie und Spiritualität des Buddhismus vor: „Mon frère, le bouddhiste" (103–119); „Phénoménologie et bouddhisme" (121–133); „Le bouddhisme, point de départ privilégié pour une réflexion sur l' ‚homo religiosus'" (135–146); „La foi du bouddhiste" (147–169); „Souffrance et salut dans le bouddhisme et le christianisme" (171–187); „Aperçu sur quelques formes majeures de séparation du monde dans les religions non chrétiennes" (189–207). C. will durch diese Studien Vorarbeit leisten für eine „Begegnung", die aufrichtig ist und also das Spezifische und nicht das bloß Bedingte dieser beiden universalistischen und missionarischen Religionen einander zu konfrontieren vermag. „Ne parlons pas des pseudo-rencontres, lorsqu'elles n'entrent en contact que par la périphérie de leurs institutions, plus ou moins sécularisées, dans l'équivoque des formes mortes, désertées par l'esprit" (104). Einen Ansatz, der sich auf eine Gemeinsamkeit stützen kann und das Miteinandersprechen ermöglicht, sieht C. in der buddhistischen und christlichen Erfahrung der Armut (107). Er untersucht einen gewissen „buddhistischen Pelagianismus" (111 f), vergleicht die buddhistische Güte und die christliche Agape – übrigens mit Bezug auf die Forschungen von Thomas Ohm – (113–117), analysiert insbesondere die buddhistische Vorstellung vom Leiden (125, 128–131, 173–176), vom Heil und vom buddhistischen Heilsweg (113, 124, 131–133), das Moment des Glaubens bei Buddha sowie in den Buddhismen (142–144 sowie Kapitel II, 4) und zahlreiche weitere Einzelfragen, so daß diese Studien den Charakter eines profunden theologischen Vergleichs zwischen Christentum und Buddhismus annimmt, der mit den Studien von H. Dumoulin, H. M. Enomiya-Lassalle und H. de Lubac zum besten zählen dürfte, was von katholischer Seite bisher – über die rein religionsgeschichtliche Darstellung hinausgehend – zum Buddhismus geschrieben wurde. Wohltuend wirkt, daß immer wieder die einsichtsvolle Liebe des Vf. zu der buddhistischen Haltung deutlich wird; nirgendwo spürt man etwas von Hochmut, Besserwisserei, Intoleranz, missionarischer Ungeduld, vielmehr gibt C. ein hervorragendes Beispiel für jene freundschaftlich-irenische Einstellung, die die Konzilskirche in ihrer Erklärung über die *Ecclesiae habitudo* zu den nichtchristlichen Religionen bezeugt hat.

Wie eindringend C. den Buddhismus von dessen Mitte aus zu verstehen vermag und wie fundiert daher auch der Vergleich mit dem Christentum vorgetragen wird, zeigt besonders klar das Kapitel über „Leid und Heil", in dem die mystische Intensität und die Kraft der buddhistischen und christlichen Weisheit eindrucksvoll interpretiert werden. „On peut admirer en Bouddha un ennemi de la superstition aussi radical, à sa manière, que Moïse le fut, à la sienne: Moïse par son refus de toute ‚image' qui compromettrait la ‚sainteté' divine, Bouddha par le refus, en quelque sorte corrélatif, de toute représentation de le béatitude promise à ceux qui ont rompu avec toute espèce de compromis avec le monde. Moyennant quelque audace on peut même dire que la Bouddha prépare l'acte suprême de ‚démythisation' religieuse qu'est la mort de Jésus en croix, par le fait que son renoncement radical au monde ne l'en a pas écarté, mais l'a au contraire ramené vers lui" (181).

Die mehrfach berührte Problematik des Verhältnisses zur hiesigen Welt wird im Schlußkapitel thematisch aufgenommen. Ausgehend von der Gegenüberstellung des buddhistischen Mönchs und der römischen Vestalin entwickelt C. verschiedene Motive, die religionsgeschichtlich im Zusammenhang mit der Trennung von der sichtbaren Welt antreffbar sind: die Tabus, die orgiastischen Riten, die Idee der Katharsis. Schließlich zeigt er den inneren Zusammenhang der buddhistischen Spiritualität mit einem „anticosmisme radical" (207) auf. Es wäre sehr reizvoll, die christlich-abendländische Tradition der Vorstellungen von *fuga saeculi* und *contemptus mundi* mit diesem (auch mit dem indischen, gnostischen und neuplatonischen) Mißtrauen gegenüber der Welt zu vergleichen (dazu siehe die Arbeiten von R. Bultot, R. Koper, W. Stammler).

Das Buch von C. ist reich an Anregungen und wird zweifellos in der Religionswissenschaft ebenso große Beachtung finden wie in der Theologie. Man kann es nur begrüßen, daß soeben eine deutsche Übersetzung erschienen ist[1].

Eine kritische Bemerkung, die ich bei dieser Gelegenheit vorbringen möchte, betrifft keineswegs das vorliegende Werk, sondern eine in der Religionsphilosophie und -wissenschaft verbreitete Terminologie. Ich halte die Rede von den „christlichen Werten" nicht für glücklich (die deutsche Übersetzung des Buches von C. wird im Titel statt von „valeurs" von „christlichen Gedanken" sprechen – sicherlich keine gute Lösung!). Der Wert-Begriff ist durch die Wertphilosophie des ersten Drittels dieses Jahrhunderts belastet; er wirkt heute verbraucht und hohl. Aber das mag für das Deutsche mehr gelten als für die französische Sprache, da etwa ein Autor wie A. Camus den Begriff „valeur" aufzugreifen und mit neuem Geist zu füllen vermochte. Theologisch kann der Begriff „christlicher Wert insofern als mißverständlich angesehen werden, als er kurzschlüssig jeglichen Wert schlechthin zu einem christlichen erklärt; dies entspricht einer Theologie der „Heimholung der Welt", auch einer solchen der „logoi spermatikoi", der „anima naturaliter christiana". Mögen diese Theologumena auch für den Christen selbst durchaus einen vertretbaren Sinn besitzen können, so verlangt doch die heute besonders gebotene Respektierung des Nichtchristlichen ganz allgemein, daß man dem „anderen" s e i n e Werte zutraut und auch als solche beläßt. Selbst wenn wir auf Grund unseres Glaubens jegliches Gute für anonym-christlich halten dürfen, scheint es doch auch berechtigt und weise zu sein, zuerst den „Wert" des Nichtchristlichen bzw. des Humanen als solchen zu erkennen und zu benennen. Die Befolgung der Weisungen aus der Predigt von Benares z. B. ist primär ein „buddhistischer Wert" (wenn man schon so reden will), dann ein humanes Gut und nach weiteren Vermittlungen dann wohl endlich auch als „christlicher Wert" zu bezeichnen. Eine sorgfältige Sprache könnte hier zweifellos manches Mißverständnis vermeiden.

Bonn. H. R. Schlette.

[1] **Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen.** Übers. von R. M. Zadow. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1967. 195 S.; DM 19,50.

Hoekendijk, Johannes Christiaan: Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft. Bearbeitet und hrsg. von E. W. Pollmann. (Theologische Bücherei, Bd 35) München: Chr. Kaiser Verlag 1967. 354 S.; kart. DM 20,–.

Die Arbeit wurde 1948 als Dissertation in Utrecht vorgelegt und im deutschen Raum dankbar begrüßt. Für dieses Standardwerk war gerade in der heutigen Situation mit ihrer vertieften Schau der missionarischen Struktur der Gemeinde eine Neuausgabe wünschenswert. Der Text erscheint, abgesehen von einigen Verkürzungen, wie vor 20 Jahren. Er wurde um einen Anhang gemehrt, in dem Vf. sich zunächst mit der Reaktion auf sein Buch beschäftigt. Es folgt eine detaillierte und geschickt in Stichworten aufgefangene Analyse der Krise in der heutigen Mission, worin theologische und methodische Fragen zur Darstellung kommen, die auch im katholischen Raum starke Diskussion auslösten. In „Perspektiven und Strukturen" führt Vf. weg von einer Theologie der Mission hin zu einer missionarischen Theologie, in der „christliche Existenz als eine in Mission engagierte Existenz" besteht (339).

Die ursprüngliche Arbeit ist dreigeteilt: Auf dem Hintergrund des 1. Jh. und einer gestrafften Übersicht der Entwicklung des protestantischen deutschen Missionswesens bis 1914 wird das Thema in Wort und Werk führender Missionswissenschaftler von Zinzendorf bis G. Warneck dargestellt („Missionsjahrhundert"). Dieser I. Teil schließt mit einer kritischen Zusammenfassung. Die gleiche Methode wird auf das 20. Jh. angewandt (II. Teil). Im III. Teil: „Konfrontation" werden breite Zusammenhänge in der deutschen prot. Missionswissenschaft sowie der Aufweis der Weltsituation und der missionsgeschichtlichen Stunde herausgearbeitet. Wo Vf. Bedenken anmelden mußte, hat er selbst einen Weg zu zeigen versucht.

Das Buch ist ein Versuch, „die Lage der Missionswissenschaft auf einem schmalen Sektor der Missionsmethodik zu erkunden" (12). Es geht um die „Indigenisation der Kirche" in der deutschen Missionswissenschaft, um das Verhältnis zwischen „Kirche und Volk" (13). Gewiß nicht nur ein schmaler Sektor, sondern eines der Probleme der Mission heute.

Das mit großer Sachkenntnis und bester Verarbeitung der einschlägigen Werke in lebhafter Sprache geschriebene Werk wird besonders im Anhang zum brillanten Feuerwerk von Geist, von wohlwollender Ironie bis zur scharfen Polemik. Es muß auf dem Hintergrund protestantischen Begreifens von „Kirche" und „Volk" verstanden werden. Man beachte die großen Unterschiede, wenn etwa W. Freytag zwischen Gemeinde und natürlicher Gemeinschaft scharf unterscheidet. Die Gemeinde ist eine Kategorie *sui generis*, „Durchbruchstelle des Geistes" (207). K. Hartenstein fordert, daß das Evangelium Sprache, Sitte und Struktur der Völker radikal zerbricht und erneuert. Die Grenze zwischen Kirche (= Gemeinde) und Volk darf nicht verwischt werden (214 u. 216). – Was sagt zu all dem die katholische Kirche? „Christus und die Kirche ... überschreiten alle Besonderheit der Rasse oder der Nation ..." (Ad Gentes Nr. 8). „Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich (wegen der „Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden") nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes" (Ad Gentes Nr. 9, s. a. Evangelii Praecones, Ausgabe Marmy-Auf der Maur, Nr. 70). Nicht, als wenn die Kirche die Notwendigkeit der Bekehrung übersähe: Unter Berufung auf

Mk 1, 15 und Joh 3, 18 sagt Ad Gentes (Nr. 8): „Denn wir können zum neuen Leben nur hinzutreten, indem wir das Alte in den Tod hineingeben". Es sollte in diesen Texten die Unterschiedlichkeit von den Grundlagen her aufgezeigt werden. Hier liegt wohl auch der Grund jenes Ringens, dem man im vorliegenden Werk durchgehend konfrontiert wird: die Einordnung unbestreitbarer Werte in den nichtchristlichen Religionen und Kulturen in die protestantische Missionsmethode. Ein besonders gutes Beispiel hierfür ist die Zusammenfassung der Lehre von G. Rosenkranz 194–201) über die Diastase von (chinesischem) Nomos und Evangelium. Diese wird nur dann durchgehalten, wenn die Mission sich vollständig von den Methoden der „Anpassung" und „Aneignung" abkehrt und „Gott wieder vollständig als Herrn regieren läßt" (199). Die Diastase zwischen Nomos und Evangelium wird aufgefüllt zur „Diastase von simul peccator, simul justus" (199). In diesen Auffassungen dürfte auch der letzte Grund dafür liegen, warum man die katholische Mission „auf die Propaganda ausgerichtet" (300) sieht (s. etwa auch die Ausführungen des Vf. über die „Kulturpropaganda" von C. H. C. Plath, 83). – Es wäre zu wünschen, daß die gegenseitigen Positionen möglichst erfaßt und gewürdigt würden, wodurch dem ökumenischen Gespräch gedient wäre und der ökumenischen Tat die saubere Lehrunterscheidung nicht fehlte. – Der Titel des Buches hätte anders lauten sollen, da es ja auch eine katholische deutsche Missionswissenschaft gibt, die aber als solche in diesem Werke über eine Spezialfrage der „deutschen Missionswissenschaft" nicht aufscheint.

Alles in allem ein Buch, das dem Katholiken ungemein viel zu geben hat, weil es Sichten enthält, die es im einzelnen auch in der katholischen Missionsmethodik zu beachten, neu zu durchdenken und praktisch anzuwenden gilt.

St. Augustin. Joh. Bettray SVD.

Schildenberger, Johannes - **Lentner,** Leopold - **Vogel,** Paul Heinz - **Knoch,** Otto: **Die Bibel in Deutschland.** Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1966. 408 S., 15 Tafeln; Ln DM 28,80.

Haupt- und Untertitel lassen auf ein Handbuch schließen, das über den Einfluß der Bibel auf das Glaubens- und Geistesleben im deutschen Sprachraum, über die deutschen Bibelübersetzungen, Bibelausgaben und Bibelbewegungen Auskunft gibt. In dieser Hinsicht enttäuscht das Werk nicht. Aber davon handelt nur die zweite Hälfte, nämlich Teil B und C.

Beginnen wir beim letzten Teil! O. Knoch, der derzeitige Direktor des Kath. Bibelwerkes Stuttgart, spricht hier unter der Überschrift „Katholische Bibelbewegung" (329–334) zwar hauptsächlich *pro domo*, unterrichtet aber darüber hinaus knapp über die katholischen und protestantischen Bibelwerke nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland. Er deutet an, wieviel noch zu tun bleibt, bis man wirklich guten Gewissens von einer biblischen „Bewegung" im deutschsprachigen Katholizismus reden darf.

Der Teil B ist überschrieben „Gottes Wort auf dem Wege zum deutschen Volk". Er ist unterteilt in zwei Abschnitte.

Den Abschnitt I, „Auf dem Wege zur Eindeutschung", hat L. Lentner beigetragen (S. 170–250). Der Verf. zeigt die Gründe auf für die Übertragung der Bibel in die Volkssprache, aber auch die Probleme, die dadurch entstehen. Nach einem kurzen Überblick über die gotische Bibel geht er den verschlungenen Pfaden nach, auf denen die Bibel oder eigentlich nur ihr Inhalt den deutschen Stämmen bekannt geworden ist. Wenn man diese Ausführungen liest, lernt man begreifen, warum im Gegensatz zu so vielen Völkern des christlichen Altertums und im Gegensatz auch zu den Slawen, die schon sehr früh ihre eigene Bibel bekamen, erst viele Jahrhunderte vergingen, bis unser Volk die ersten vollständigen Übersetzungen des NT oder gar der ganzen Bibel erhielt. Die Frömmigkeit, die Kunst und die Literatur des deutschen Mittelalters sind durch die Bibel geprägt worden, obwohl es gar keine deutsche Volksbibel gab, weil die ganze Seelsorge, vor allem die Predigt, vom Geist und Inhalt der Bibel lebten. Heute scheint es leider umgekehrt zu sein: Die Bibel ist in deutscher Sprache in Millionen von Exemplaren verbreitet, aber in Predigt und sonstiger Seelsorge, im religiösen Leben und im Geistesleben der Gegenwart merkt man kaum etwas von ihr. Freilich bedauert man es auch, daß die deutsche Sprache solange im argen liegen mußte, weil es bis zu Luther keine Bibelübersetzung gab, die die deutsche Sprache ebenso geformt hätte, wie die Bibelübersetzungen etwa der Syrer, der Armenier, der Georgier, der Äthiopier und noch der Slawen die Sprachen dieser Völker schon bei ihrem ersten Auftauchen in der Geschichte entscheidend geprägt haben.

In dem Abschnitt II, „Die deutschen Bibeldrucke" (252–328) verzeichnet P. H. Vogel alle seit Erfindung des Buchdrucks im deutschen Sprachgebiet feststellbaren Bibeldrucke mit ihren verschiedenen Ausgaben und Auflagen, soweit sie von katholischen und protestantischen Übersetzern stammen. Jede Übersetzung wird kurz charakterisiert, die wichtigsten Lebensdaten des Übersetzers, die Drucker bzw. bei den neueren die Verlage und die Schicksale der betreffenden Übersetzung werden stichwortartig festgehalten. Darum eignet sich dieser Abschnitt weniger zur kursorischen Lektüre, er ist aber nützlich zum Nachschlagen. Noch kürzer sind die wichtigsten ausländischen Bibelübersetzungen, auch die der Missionsgebiete behandelt. Man bedauert, daß keine jüdischen Übersetzungen (Buber-Rosenzweig, Torczyner!) erwähnt sind. Einige von ihnen hätten eher eine Erwähnung verdient als manche „Eintagsfliege" unter den katholischen Bibelausgaben.

Die ganze erste Hälfte des Buches (S. 16–168, dazu Anmerkungen S. 337–354) hat mit dem Titel oder Untertitel des Buches eigentlich nichts zu tun. J. Schildenberger gibt hier unter der Überschrift „Der Weg des Wortes Gottes in die Welt" eine allgemeine Einführung in die Heilige Schrift. Das ist zwar für das Werk kein Schaden, sondern im Gegenteil ein Gewinn; aber man hätte dann den Titel eben entsprechend formulieren müssen. Dieser Teil A umfaßt wieder zwei Abschnitte: I. „Offenbarung und Schrift". Hier bietet der Verfasser eine knappe, aber für Theologiestudenten und gebildete Laien wirklich hilfreiche Hermeneutik. Er unterrichtet über das Verhältnis von Offenbarung, Tradition, Schrift und Lehramt zueinander, über die Geschichte des Kanons, über Inspiration, Wahrheit der Schrift und Schriftsinn. Mit Recht enthält er sich allen belletristischen und existenzialistischen Geschwätzes über „Wortgeschehen, existentiale und existentielle Interpretation, Entbergung, Lichtungsgeschichte" und ähnliche moderne nichtssagende Schlagworte, die sehr geistreich klingen, aber dem heutigen Bibelleser nicht helfen, das Wort Gottes zu „entbergen", sondern eher zu vernebeln. Er hat den Mut, in einer einfachen, allgemeinverständlichen Sprache die kirchliche Lehre über die Heilige Schrift mit den exegetischen Gegebenheiten zu konfrontieren und einleuchtende Lösungen zu bieten. Nur schade, daß er die Konzilskonstitution *„Dei Verbum"* nicht mehr auswerten konnte.

Der Abschnitt II „Die äußere Gestalt der Heiligen Schrift" behandelt die klassischen Themen der sog. allgemeinen Einleitungswissenschaft: Umwelt der Bibel, Sprachen, Schrift, Schreibmaterial, Textgeschichte, Handschriften und alte Übersetzungen. In den Anmerkungen wird dazu reichlich Literatur verzeichnet. Freilich hätte dabei öfter eine neuere Auflage angegeben werden sollen, so z. B. Anm. 246: E. Würthwein, Der Text des AT; Anm. 250: P. Kahle, The Cairo Geniza, wozu übrigens auch eine deutsche Ausgabe Berlin 1962 erschienen ist. In Anm. 269 hätte man die neueste Ausgabe des Aristeasbriefes mit franz. Übersetzung von A. Pelletier, Paris 1962, angeben sollen.

An störenden Druckfehlern sind stehen geblieben: S. 53 Zeile 8: Gen 1, 15 statt 3, 15; S. 261 Z. 10: die Jahreszahl 1929 statt 1529; S. 294 Z. 19: „Auslage" statt „Auflage"; S. 341 Anm. 73: „Bücher Jesu" statt „Brüder Jesu".

Die Tafeln enthalten Abbildungen hauptsächlich aus deutschen Bibelhandschriften und Drucken, aber auch von einigen alten Papyri und Codices. Namen-, Sach- und Sprachenregister schließen das Werk ab.

Man wünscht dem Band eine große Verbreitung nicht nur unter Theologen und Bibellesern, sondern auch bei Laien, die an der deutschen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte interessiert sind. Exegeten und Theologen, die sich rasch über Bibelübersetzungen seit dem Mittelalter informieren wollen, werden das Werk wegen seiner guten Register als Nachschlagewerk verwenden können.

Freising. Josef Scharbert.

Richter, Wolfgang: **Die Bearbeitungen des „Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche.** (Bonner Biblische Beiträge, 21) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1964. XVIII, 142 S.; br. DM 38,–.

Die vorliegende Arbeit, der ebenso wie den „Traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zum Richterbuch" BBB 18 (1963) die Bonner Dissertation R.s von 1961 zugrundeliegt, stellt einen gewichtigen Beitrag zur Erforschung der alttestamentlichen Geschichtsschreibung dar. Nachdem R. in BBB 18 ein sogenanntes „Retterbuch" aus dem Richterbuch herausgeschält hatte, verfolgt er nun dessen weitere Rezeptionen und Bearbeitungen bis hin zu den Nachträgen zum deuteronomistischen Geschichtswerk.

In sehr detaillierten literar- und gattungskritischen Analysen untersucht R. die von der Forschung schon lange als rahmend oder einleitend bestimmten Verse bzw. Texteinheiten des ersten Teils des Ri-Buches. Er setzt mit der literarkritischen Abhebung der redaktionellen Bestandteile ein (S. 3–49), versucht dann zwischen ihnen Zusammenhänge und Verwandtschaften zu erkennen (S. 50–56), um schließlich die Texte einem bzw. mehreren Verfassern zuordnen zu können (S. 56–62). Der Befund zeigt, daß man nicht von dtr Schichten, sondern nur von einer Schichtung im Ri-Buch sprechen kann (S. 61): Das durch das Deboralied erweiterte Retterbuch wurde zuerst gerahmt durch 3, 12 abα 14 (ohne Zahl?). 15aα. 30; 4, 1a. 2. 3a. 23f; 5, 31b (ohne Zahl); 6, 1 (ohne

Zahl). 2a; 8, 28 (ohne Zahl); (9, 16b–19a. 22. 55). (Siglum Rdt_1). Diesem Werk wurde in einer wahrscheinlich weiteren Neuauflage das Beispielstück 3,7–11 vorgeschaltet (Rdt_2). Erst die Einleitungen 2,7. 10–12. 14–16. 18f und 10,6–16 können dem Verfasser des dtr Geschichtswerkes (DtrG) zugeschrieben werden, der auch das Schema der sog. kleinen Richter aufgenommen hat. Zusätze sind: zum Rahmen: 3, 31; 4, 1b; 6, 7–10; 8, 27b 33–35; zum Beispielstück: 3, 10*. 11*; zu den Einleitungen: 2, 20 bis 3, 6; 10, 8*.

Die sich anschließende Gattungskritik versucht dieses Ergebnis zu vertiefen, indem sie die bei der Literarkritik gewonnenen „Kleinen Einheiten" (S. 62) auf Struktur und Horizont untersucht, um deren Intention bzw. den „Radius ihres Interesses" festzustellen (S. 62–86). Während der Rahmen in seinem Fünfschritt: Sünde, Strafe, Notruf, erfolgreiche Hilfe und Ruhe im Lande eine in sich geschlossene Einheit bildet, weist das Beispielstück, das in vier Dreiergruppen die Sünde Israels, die strafende Reaktion Gottes, die Hilfe Jahwes und die Rettertat beschreibt, über sich hinaus auf den Rahmen hin. Die Einleitungen, die durch das neue Element des Abfalls Israels nach dem Tode des Richters die Geschichte „periodisieren" (S. 75), gehören durch ihren Formelgebrauch zu einer Hand, die von Dt 5–11 über 1Sam 12 bis 2Kg verfolgt werden kann. Da dies der Verfasser des DtrG ist, passen dessen Gattungsbezeichnungen auch für diese Stellen im Ri-Buch: 2,11–19 ist eine geschichtstheologische Abhandlung (S. 87 f), 10,6–16 ein geschichtstheologischer Dialog (S. 88 f) und 3,7–11 ein narratives Beispielstück (S. 90 f); der Rahmen ist nicht selbständig und deshalb auch keine Gattung (S. 91).

In der „Untersuchung versprengter Bearbeitungen im Richterbuch" (S. 92–112) werden 3, 31 auf DtrG, 6, 7–10 und 8,27b. 33–35 auf „nachdtr Beifüger" (S. 109) zurückgeführt.

Ein letzter Teil (S. 113–142) fragt nach der Absicht der verschiedenen Bearbeitungen und nach dem Sitz im Leben. Rdt_1 ediert sein Werk anläßlich der Restauration des Heerbannaufgebots unter Josia als ein Retterbuch mit Beispielen von Männern, die für ganz Israel unter der Führung Jahwes Erfolg haben. Während Rdt_1 noch ohne Dt erklärt werden kann, ist dieses bei der Neuauflage des Retterbuches durch Rdt_2 schon aufgefunden. Rdt_2 gehört zu priesterlichen Kreisen und stellt sein Buch ebenfalls in den Dienst der Reformen des Josia „als eine Sammlung von Beispielen für die Zusammenhänge von Jahwe-Kult und Erfolg im Kriege – Fremdgötterkult und Mißerfolg im Kriege" (S. 115). DtrG komponiert „das immer noch isolierte Retterbuch in ein großes Werk" ein und gibt „so erst die Möglichkeit für die Schaffung eines Richterbuches" (S. 115). Seine Intention zeigt sich besonders in seiner „Konzeption des Verhältnisses von Rettern und Richtern und deren Ort in seinem Geschichtsaufriß, der sich in der Chronologie zu erkennen gibt". Er unterscheidet sehr deutlich zwei ihm schon in Buchform vorliegende Traditionen der Richter und Retter Israels, die auch jeweils als die Wurzeln des Königtums überliefert wurden. Das kombiniert nun DtrG so zu seinem Geschichtsbild, „daß ein Retter zum König autorisiert wird, indem er Nachfolger der Richter wird" (S. 131). Die Abschnitte Ri 2, 11–19 und Ri 10, 6–16, welche die Periode der Retter bzw. der Richter einführen, und 1Sam 12, das die Epoche der Retter und Richter im König aufhebt, sind „die Drehscheiben des DtrG" (S. 131). Das traditionelle Problem der dtr Chronologie löst R. schließlich (S. 132–140), indem er von dieser Geschichtskonzeption ausgehend nur die Zahlenangaben der Regierungs-, Richter-, Ruhe- und Unterdrückungsformeln berücksichtigt. Er erhält so für die Zeit vom Auszug bis zur Segnung und Erbanweisung Kalebs 45, für die Periode der Retter 253, der Richter 136, der Könige 46 Jahre, was die in 1Kg 6, 1 angegebenen 480 Jahre ergibt.

Ohne Zweifel bildet diese Arbeit R.s zusammen mit BBB 18 einen Meilenstein in der Erforschung des Richterbuches. Rigoros in der Methode, selbständig im Urteil und ungeheuer reich an verarbeiteter Literatur, führt R. auch einen überzeugenden Schritt weiter in der Diskussion für das DtrG. Interessant sind besonders seine Ausfünrungen zur dtr Richterkonzeption, die über Grether und Noth hinausgehen, und sein Lösungsversuch zur dtr Chronologie, der im Vergleich zu den bisherigen wohl der überzeugendste sein dürfte.

Freilich bleiben gegenüber manchen Ergebnissen R.s Zweifel und Fragen. Ist die scharfe Trennung von Literarkritik und Gattungskritik, wie R. sie versucht, sinnvoll bzw. überhaupt durchführbar? Besteht so nicht die Gefahr, daß die Gattungskritik nur noch „vertiefen" (S. 86) darf, was literarkritisch schon entschieden ist?

Bei einer Kombination beider Methoden würde es z. B. schwerer fallen, 10, 6–16 für „einheitlich" (S. 23) zu halten. Der Vergleich mit Ri 2, 11 ff zeigt, daß literarkritisch und gattungsmäßig 10, 11 etwas Neues beginnt (wie Ri 2, 20 ff auch!), das man gattungsmäßig mit Ri 2, 1–5; 2, 20 ff; 6, 7–10 in Verbindung bringen könnte. Die Gottesrede in 10, 11 ff kann doch kaum das ויקם יהוה שפטים in 2, 16 ersetzen, während umgekehrt die von R. so betonte Umdeutung des Rufens als Sündenbekenntnis in Ri 2, 11 ff kaum zu erkennen ist, zumal נאקה in Ri 2, 18 keinesfalls diesen Sinn hat. Die sprachliche Nähe vor allem zu Dt 31, 16; Jos 24, 19–23; 1Kg 8,47 und Jer 11, 12 wäre bei dieser Zuweisung ebenfalls mehr zu berücksichtigen.

Auch die literarkritische Analyse selbst überzeugt nicht immer. Als Beispiel diene 2, 6–19. 2, 6 לרשת את הארץ ist nach R. im Vergleich zu Jos 24, 28 ein Zusatz, der nicht nach Jos 24 möglich sei, weil dort „die Landnahme als abgeschlossen gedacht wird" (S. 47). Der als Beweis dafür angegebene Vers Jos 24, 18 ist nicht schlüssig; das כל bei alle Völker stammt, wie LXX zeigt, vielleicht nur aus V 17, und außerdem könnte es sich nur auf die Völker beziehen, durch die Israel marschiert ist. 2, 7 wird גדול als Zusatz angegeben (S. 47), was aber, wie Dt 11, 7 zeigt, gar nicht nötig ist. In 2, 8 fehlt gegenüber Jos 24, 29 nicht עבד יהוה (gegen S. 48). Warum 2, 10 „mindestens ein ויכת יהשע " vor sich verlangt (S. 48), ist nicht recht einzusehen, da die Todesnotiz nach R.s. eigener Analyse doch Jos 24, 29 steht. In 2, 12 ist ויכעסו את יהוה dem Autor von 2, 13 zuzuschreiben, der V 13 kaum unmittelbar an V 12a anschließen konnte; auf הכעים folgt nirgends die Formel חרה אף (vgl. 1Kg 16, 2; 2Kg 17, 17; 22, 17; 23, 16), während sich umgekehrt an die Götzendienstformel, wie wir sie in Ri 2, 12a haben, häufig unmittelbar die Zornesformel חרה אף anschließt, z. B. Ri 2, 20; 3, 8; 10, 7; sonst Dt 6, 15; 7, 4; 11, 17; 29, 26; Jos 23, 16; 2Kg 13, 3 (vgl. hierzu W. L. Moran, Bibl 46, 1965, 226 f.). Mehr Bedeutung als bei R. könnte 2, 15a durch die Parallele Dt 29, 12 erhalten. 2, 19 könnte והשחיתו מאבותם vom Autor von 2, 17 sein, da man in der Folge nichts mehr von dieser sukzessiven Verschlechterung hört; außerdem kommt der Ausdruck Ri – 2Kg nicht mehr vor.

Wenig überzeugend ist auch, wie R. Rdt_1 und Rdt_2 unterscheidet. Könnte nicht das Beispielstück doch vom Verfasser des Rahmens sein? Muß nicht gerade 3,7–11 von seiner Funktion her theologisch etwas mehr aussagen als der Rahmen der folgenden einzelnen Erzählungen? Wenn außer dem Namen Othniel nur die gleichen Formeln wie im Rahmen vorkommen dürften, wäre das Beispielstück ja überflüssig! Die drei nur dem Rahmen und Beispielstück gemeinsamen Glieder עבד in der politischen Bedeutung (3, 8; 3, 14), ויקם מושיע (3, 9; 3, 15) und ותשקט הארץ (3, 11; 3, 30; 5, 31; 8, 28) scheinen dem Rez. doch stärker zu sein als die von R. angeführten Gegengründe. Hier zeigt sich, daß die Methode, anhand der Formeln Struktur und Horizont festzustellen, nicht übertrieben werden darf. Dies gilt auch für R.s Skepsis, DtrG schon in Dt 1–3 zu finden (S. 79.81).

Nicht ganz richtig ist, daß man im Ri-Buch „nicht von dtr Schichten" sprechen kann (S. 61). Wie Rez. demnächst nachzuweisen hofft, gehören die von R. etwas schnell beiseitegeschobenen „späteren Zusätze" (S. 142) 2, 17. 20 f 23; 3,5 f; 6, 7–10; 8, 27 b. 33–35 zusammen mit Ri 1–2, 5 zu einer späteren Redaktion des DtrG, von der auch 10, 11 ff (s. o.) stammen könnte. Von diesem Redaktor könnte nicht nur die Völkerliste 3, 5 sein (S. 43), sondern alle von R. aufgeführten Völkerlisten, wenn sich zeigen ließe, daß die Liste Jos 24, 11 sekundär-dtr ist, wie das Noth z. B. auch von der Liste in Jos 9, 1 annimmt. Diese zweite dtr Redaktion könnte weiter den bei R. nicht ganz klaren Zusammenhang des Ri-Buches mit Dt sowie das Verhältnis zu Jepsens R II der Königsbücher, der nicht unbedingt mit R.s DtrG identisch sein muß, neu beleuchten.

Schließlich seien noch ein paar kleinere Versehen angemerkt:
S. 52: ויקם מושיע steht sicher im Rahmen 3,15; S. 67: die Sündenformel fehlt nicht in Num, vgl. Num 32, 12; in 1Sam 15, 19 (einzige Stelle in 1Sam) bezieht sie sich außerdem nicht auf Israel, sondern auf Saul. S. 105: Ri 6, 10 ist nicht so singulär, vgl. 2Kg 17, 35. 37. 38.

Störend sind die relativ vielen Fehler bei der Angabe von Texten. Es muß heißen: S. 6 Z. 9 ויחזק statt ווחזק S. 17 Z. 1 2, 14 statt 2, 12; S. 34 Z. 13 u. 41 סור statt סוה; Z. 42 Dt 31, 16 statt 31, 29; S. 56 Z. 28 Dt 6, 12 statt 6, 11; Z. 29 Dt 4, 23. 31 statt 23, 31; Z. 36 Num 11, 33 statt 11, 39; Z. 37 Num 32, 10 statt 32, 20; S. 58 Z. 28 Jes 65, 12 statt 65, 2; S. 59 Z. 36 Jer 44, 3 statt 44, 2; Z. 37 zu streichen Dt 13, 7. 14; 17, 3; 29, 17. 25; S. 60 Z. 15 Dt 1, 41 statt 1, 14; Z. 38 Dt 1, 41 statt 1, 4; S. 66 Z. 37 2, 16. 18 statt 2, 19; S. 70 Z. 27 Dt 6, 12 statt 6, 11; S. 70 Z. 29 Hos (2x) statt Hos (1x); S. 104 Z. 23 u. 41 Zeph 3, 15 statt 3, 16; Z. 41 zu streichen Dt 2, 4; S. 107 Z. 38 Ri 6, 7 f statt 8, 7 f.

Münster. Erich Zenger.

Becker, Joachim: **Israel deutet seine Psalmen.** Urformen und Neuinterpretation in den Psalmen. (Stuttgarter Bibelstudien 18) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1966. 98 S.; kart. DM 5,80.

Die „bibelwissenschaftliche Heftreihe" der „Stuttgarter Bibelstudien" soll aktuelle Themen so gründlich und allgemeinverständlich darbieten, daß weitere Kreise angesprochen sind. Die bisher erschienenen Hefte stellen aber auch Zusammenfassungen, Anregungen und Diskussionsbeiträge dar, die den wissenschaftlichen Theologen interessieren. Das darf auch von dem Büchlein von B. über die Neuinterpretation der Psalmen gelten.

B. erklärt zunächst, was er unter Neuinterpretation versteht. Diese geht über die formgeschichtliche Untersuchung hinaus und erkennt an manchen Psalmen eine Weiterarbeit im Sinne eines gewandelten Verständnisses. Die Urform des Psalmes ist durch Zusätze eschatologisch oder historisierend oder aus Anliegen der Frömmigkeit bearbeitet. Von solchen Psalmen ausgehend, bei denen B. sein gut herausgearbeitetes hermeneutisches Prinzip besonders gut anwendbar sieht, belegt er die Ausführungen des ersten Teiles durch besondere Behandlung von 14 Psalmen. Seine Methode erweist sich als fruchtbar. Ps 45 z. B. wird von einer Urform her verstanden, die ein Königslied darstelle, das später durch die Motive des Hochzeitsliedes weiterentwickelt worden sei.

Die Arbeit von B. ist sicher insofern zu begrüßen, als das Verständnis einer Reihe von Psalmen mit guter Begründung gefördert wird. Solche hermeneutische Möglichkeiten müssen sicher beachtet werden. Die große Zahl der Psalmen in ihrer vielgestaltigen Eigenart braucht ja viele Gesichtspunkte der rechten Deutung. Wenn B. nicht beansprucht, den Schlüssel gefunden zu haben, der jedes Tor auftut, so ist es ihm geglückt, zur bisherigen Deutung der Psalmen fruchtbare Möglichkeiten hinzugefügt zu haben.

Vielleicht geht er einmal daran, nicht nur die Neuinterpretationen zu untersuchen, die durch Zusätze vorgenommen wurden, sondern auch jene, die durch Sublimierung und Variation der Motive die Urform anders verstehen lassen, als deren ursprüngliche Aussage ist. Sicher bieten Kommentare und Aufsätze schon viele Erkenntnisse, die aber durch systematische Untersuchung nach ähnlichen Aspekten noch gefördert und gesichert werden könnten.

Münster. H. Eising.

Hentschke, Richard: **Satzung und Setzender.** Ein Beitrag zur israelitischen Rechtsterminologie. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/3 [= 83]) Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag 1963. 116 S.; kart. DM 18,–.

Die 1958/59 in Münster angenommene Habilitationsschrift stellt eine gründlich durchgeführte semasiologische Untersuchung des Stammes חקק dar. Zunächst (7–22) werden für חקק/חקק als Grundbedeutungen „einritzen, einzeichnen" deduziert und deren Entwicklung im Rechtsbereich zu „Recht setzen, regieren" nachgewiesen; die Amtstitel ḥ o q e q/m^{e}ḥ o q e q bezeichnen keinen Gesetzgeber, sondern einen Amtsträger für die Regelung des Vermögens- und Erbrechts sowie des Abgaben- und Dienstleistungswesens, die nach Wegfall des Heerbannes eine Zwischeninstanz zwischen der königlichen Staatsverwaltung und den autonomen Lokalverbänden verkörperten. Der kurze zweite Teil (23–27) befaßt sich mit dem Bedeutungsumfang der Wörter ḥ o q/ḥ u q q â h „Grenze, Schranke; Maß, Teil; Ordnung, Gesetz". Im dritten Teil (28–102) wird die Bedeutung dieser Wörter im Rahmen der atl. Gesetzesterminologie – gereiht nach vordeuteronomischen Quellen, P, Heiligkeitsgesetz, Prophetentexten, Dt und Dtst, Chronist und Pss – untersucht. Ein vierter Teil (103–111) behandelt die Wiedergabe des Wortpaares in der LXX. Als Ergebnis der Untersuchung kann zusammengefaßt werden (112 f.): Eine begriffsgeschichtliche Entwicklungslinie ist für die Ausdrücke kaum aufzeigbar. Die allgemeinen Bedeutungsvarianten und die Verwendung in der Gesetzesterminologie leiten sich von der Grundbedeutung „eingezeichnete, festgesetzte Grenze" ab. Der Beginn innerhalb der Rechtssprache ist nicht mehr bestimmbar. Da eine gattungsmäßige Bedeutung dieser Ausdrücke nirgends festzustellen ist, sind sie als term. techn. für apodiktisches Recht nicht zu verwenden. In P bezeichnen sie vor allem statuarische Tempel-, Fest-, Abgabe- und rituelle Kultordnungen. Das Verhältnis zu t ô r a h läßt sich so formulieren, daß letztere eine schriftlich kodifizierte ḥ q/ḥ q h ist. In der paränetischen Rede werden die Ausdrücke mit anderen Gesetzestermini unterschiedslos für das Gesetz Jahwes verwendet.

Wien. Walter Kornfeld.

Benoit, Pierre: **Exegese und Theologie.** Gesammelte Aufsätze. Aus dem Französischen übersetzt von E. S. Reich. (Kommentare und Beiträge zum A und NT) Düsseldorf: Patmos 1965. 336 S.; Ln DM 38,–.

Schelkle, Karl Hermann: **Wort und Schrift.** Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des NT. (Kommentare und Beiträge zum A und NT) Düsseldorf: Patmos 1966. 322 S.; Ln DM 34,–.

Es ist eine dankenswerte Sache, wenn die an verschiedenen Stellen erschienenen und deshalb nicht immer leicht erreichbaren Aufsätze namhafter Exegeten nicht bloß in einem Sammelband zusammengefaßt, sondern auch – falls im Ausland publiziert – ins Deutsche übertragen werden.

Die Aufsätze P. Benoits besaßen wir bereits in einer zweibändigen Original-Ausgabe vom Jahr 1961. Daraus bietet die deutsche Übersetzung eine gut zusammengestellte Auswahl, bei der in erster Linie die zum Teil recht umfänglichen Rezensionen des Jerusalemer Gelehrten ausgelassen wurden. Dieser hat zu vielfältigen Fragen der ntl. Forschung Stellung genommen, zu hermeneutischen Problemen ebenso wie zu zeitgeschichtlichen, archäologischen und Interpretationsfragen. Besonders geschätzt sind seine Äußerungen zur paulinischen Theologie.

Ebenso vielfältig wie reichhaltig ist der Aufsatzband des Tübinger Exegeten. Darin machen Beiträge zur Auslegung und Theologie des NT den Hauptanteil aus. Den besonderen Wert und die besondere Seite aber tragen die auslegungsgeschichtlichen Arbeiten ein, die vor allem die patristische Exegese des Römerbriefes betreffen und die eine wertvolle Weiterführung der von Sch. 1956 veröffentlichen Auslegungsgeschichte von Röm 1–11 (Paulus, Lehrer der Väter) darstellen, seit der Vf. als seltener Experte auf diesem Feld gelten darf.

Münster. Joachim Gnilka.

Nagel, Peter: **Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums.** (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 95) Berlin: Akademie-Verlag: 1966. XVII, 120 S.; br. DM 21,–.

Die vorliegende Publikation entstand aus einer Leipziger Dissertation, die in der Schule von Prof. Leipoldt gearbeitet wurde. Die Dissertation greift die in letzter Zeit mehrfach auf diesem Gebiete durchgeführte Motivuntersuchung auf und will durch Herausstellung der Motive den Ursprung der christlichen Askese und des christlichen Mönchstums neu erhellen. Die Untersuchung ist weithin K. Heussis „Ursprung des Mönchtums" verpflichtet, den P. Nagel nun nach der motivgeschichtlichen Seite hin ergänzt und bereichert.

Die Dissertation behandelt ihr Thema in zwei Teilen: Die Motive der asketischen Lebenshaltung in der alten Kirche (15–79) und die Motive der asketischen Lebensform in anachoretischen und koinobitischen Mönchtum (81–107). Dazu kommen dankenswerterweise ein Stellen-, Namen- und Wortregister. Dem Verfasser geht es im 1. Teil darum, die Motivkreise der altchristlichen Askese aufzuzeigen. Was führte das frühe Christentum zu einem asketischen Leben? Er erhebt die einzelnen Motive aus dem Christentum selbst. Der Ansatz liegt in der asketischen Christusbotschaft vom Ernst der Nachfolge. Enderwartung (20–34), Vorwegnahme der zukünftigen Welt (34–55), Wiedergewinnung des Paradieses und der Gottebenbildlichkeit (55–62), Verheißung und Verdienst (62–69) sind die das asketische Leben fordernden Motive. Hier wäre an die Disposition die Frage zu stellen, ob nicht all diese Motivkreise unter das beherrschende eschatologische Motiv zu subsumieren wären. Der Motivkreis „der Asket als Pneumatophoros" (69–75) steht zunächst etwas unvermittelt im Zusammenhang. Bei näherem Zusehen erweist er sich jedoch als ganz dazugehörig, denn der Asket löst die urchristlichen Propheten und Martyrer in ihrer Geistbegabung ab. Im „sozialen Motiv" (75–79) geht es um die Rolle der Armut in der frühchristlichen Askese.

Diese Motive konstituieren noch keineswegs ein eigentliches mönchisches Leben. Sie sind der allgemein christlichen Askese zugeordnet und werden sich in jedem asketischen Leben unter Christen finden. Der 2. Teil fragt nun nach den weiteren Motiven, die aus der vormönchischen, innergemeindlichen Askese die eigentliche Mönchsaskese erwachsen lassen. Bei diesem Übergang handelt es sich um keine Revolution, sondern um einen inneren, fast notwendigen Entwicklungsprozeß. Die Motive der Anachorese (83–90), der Wanderaskese (90–96), der *stabilitas loci* (96–98) und der Handarbeit (98–101) müssen zu den ersten allgemeinen Motiven hinzutreten. Dann erst entsteht die religiöse Sonderwelt des Mönchtums. Wie der letzte Abschnitt, das „Koinobion" (101–107), zeigt, entwickelt sich aus dem anachoretischen Mönchtum wieder mit gewisser Selbstverständlichkeit das koinobitische Mönchtum. Dabei beschränkt sich P. Nagel in seiner Darstellung allerdings auf knappe Andeutungen, die er Pachomius und Basilius entnimmt.

Das Studium des schmalen Bandes ist außerordentlich anregend und angenehm. Ungeteilte Zustimmung muß der Verfasser in seinem Bemühen finden, die asketischen Motive aus der vor- und eigentlich monastischen Askese zu erheben (eine religionsgeschichtliche Untersuchung will er später folgen lassen). Kritik kann freilich an verschiedenen Stellen angebracht werden. So ist die Darstellung des pachomianischen und basilianischen Koinobions ent-

schieden zu dürftig ausgefallen. Zur Motivierung ihrer monastischen Reformen hätte mehr gesagt werden können und müssen! Bei Basilius fehlt jeglicher Hinweis auf weiterführende und mehr berichtende Literatur, z. B. D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basile (Maredsous 1949) und der vom gleichen Verfasser stammende, direkt zu P. Nagels Fragestellung gehörende Artikel Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien = RHR 92 (1957) 31–80. Reichlich ungesichert erscheint mir die S. 102/3 angedeutete Herleitung der pachomianischen Klausur von der „ägytischen Tempelklausur in hellenistischer Zeit", auf die S. Morenz (Neue Urkunden zur Ahnenreihe des Klosters = ThLZ 74 (1949) 425–426) erstmals hingewiesen hat. Allein, hierzu erbringt vielleicht die von P. Nagel versprochene religionsgeschichtliche Untersuchung sicherere Auskunft. Im 1. Teil erkennt der Verfasser unter dem eschatologischen Motivkreis auch die *vita angelica* als einen entscheidenden Beweggrund asketischen Lebens. Die von mir versuchte Herleitung dieses Motives aus der spätjüdischen Apokalyptik (Angelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum [Münster 1964]) lehnt P. Nagel ab. Er begnügt sich mit dem Verweis auf den Text der Sadduzäerperikope, Lk 20, 34–38, zumal er in der altsyrischen Lukasübersetzung bereits eine Antizipation der Engelgleichheit im Diesseits liest (S. 36). Nun wollte ich keineswegs eine streng kausale Verknüpfung behaupten. Es ging mir lediglich darum, den „Mutterboden" für den Vergleich der Sadduzäerperikope aufzuzeigen. Diesen in der spätjüdischen Apokalyptik zu sehen, daran wird auch weiterhin festgehalten werden können.

Fulda. Suso Frank OFM.

Sauser, Ekkart: **Frühchristliche Kunst.** Sinnbild und Glaubensaussage. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag 1966. 563 S.; DM 48,–.

Sauser bietet in seinem neuesten Buch eine Zusammenschau christlicher Kunst von ihren Anfängen bis zum Ausgang der frühchristlichen Epoche in allen ihren Äußerungen. Er behandelt Malerei, Plastik und Architektur, Ausschmückung der Katakomben, Sarkophage und gottesdienstlichen Räume, die Erzeugnisse der Kleinkunst, Goldgläser, Amulette und Elfenbeinarbeiten. Sein Ziel ist kein archäologisches oder kunsthistorisches, sondern ein theologisches; er schreibt kein Handbuch christlicher Archäologie, sondern „eine Art monumentale Theologie" (9). Sein Thema ist die Uridee der frühchristlichen Kunst: „Das Geheimnis von Christus und seiner Kirche" (9; vgl. auch 38; 95). Die verschiedenen Christusbilder wie Guter Hirt, Lehrer, Kosmokrator und Viktor, die Parusiekreuze der Sarkophage und Apsiden, letztlich auch die biblischen Motive der Katakombenkunst (99 f) sind „nur verschiedene Variationen dieses einen großen Themas ... Der erhöhte, österliche Herr seiner Kirche, der zur endgültigen Vereinigung mit seiner Braut, der Ekklesia, kommt, verbindet alle besonderen Einzelaussagen und läßt ... von einem einheitlichen Christusmysterium der frühen Kunst sprechen, das von bereits geschehener Erlösung spricht und diese vollendet sieht im Secundus Adventus" (269). Diese Uridee ist der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches; sie verleiht der Darstellung innere Geschlossenheit und erklärt die Auswahl der literarischen und monumentalen Zeugnisse sowie ihre Interpretation. Der Vf. übernimmt das Christusmysterium als Grundprinzip der frühchristlichen Kunst und ihrer einheitlichen Auslegung von O. Casel, Älteste christliche Kunst und Christusmysterium = Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 (1932) 1–86, verschweigt aber nicht, daß Prinzip und Methode dieser Auslegung nicht allgemein anerkannt werden (95, Anm. 2).

Daß sich Sausers Vorgehen als fruchtbar erweist, indem es die durch Christus und seine Kirche geschenkte Soteria in den vielfältigen Verschlüsselungen frühchristlicher Kunstproduktion aufzeigt und in der Tat so etwas wie eine monumentale Theologie geschaffen wird, nimmt nicht wunder, denn die Uridee ist so weit gefaßt, daß sie sich notwendig in allen Äußerungen christlicher Kunst widerspiegeln muß. Die Methode einheitlicher Auslegung hat dafür aber den Nachteil, daß sie die Frage nach dem spezifischen Inhalt einzelner Bildmotive und nach den besonderen religiösen Anschauungen und Erwartungen, die in ihnen enthalten sein können, vernachlässigen muß. Sie ist mehr daran interessiert, das aus der Vätertheologie bekannte Christusbild in den Monumenten wiederzufinden, als daß sie versuchte, die Bilder für eine differenziertere Kenntnis der frühchristlichen Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Erwägenswert scheint dagegen Sausers Hinweis auf die Kirche als Thema frühchristlicher Kunst zu sein, allerdings nicht in dem Sinne, daß die Kirche in allen Bildern „irgendwie" (364) mitgemeint ist, vielmehr als konkrete Frage, ob in einzelnen Bildtypen oder -motiven symbolisch auf die Kirche als rettende Macht aus Sünde und Tod hingewiesen werden soll.

Die Uridee frühchristlicher Kunst kann aus den Monumenten allein nicht erschlossen werden, denn wegen ihrer symbolischen Tiefe „sind sie reich an mannigfaltiger Bedeutung und nicht auf einen einzigen, beschränkten Sinn festzulegen. Sie sagen heute dies und morgen das, dem einen dies, dem anderen das und bleiben doch wurzelhaft einheitlich" (Casel, 43 f; zitiert bei Sauser 96 f). Das Mittel, mit dem Vielfalt und Einheit der Bildsymbole erkannt werden können, ist die symbolische Ausdrucksweise der Hl. Schrift, der Väter und der liturgischen Texte. Mit ihrer Hilfe werden von Sauser darum die frühchristlichen Monumente interpretiert.

Auch diese Methode ist nicht unangefochten, scheint aber bei richtiger Anwendung wertvolle Hilfe leisten zu können. Nur sollte man nicht unterscheiden zwischen grundlegenden und weniger wichtigen Aussagen, zwischen primärer und sekundärer Symbolik (114; 120), weil sonst die Gefahr besteht, daß die Entscheidung darüber, was grundlegend ist und was nicht, wiederum von den Absichten der eigenen Interpretation bestimmt wird. Der Satz: „ ... und man erinnert sich beim Betrachten der großartigen Komposition in Classe vielleicht an das Wort des heiligen Augustinus: ‚So wandert die Kirche ...'" (268), erinnert stark an die gefährliche Methode, Bilder mit Vätertexten zu garnieren. Zudem ist mit dem Nachweis, daß der in den Bildmonumenten gesuchte Bezug zum Christusmysterium sich in den Vätertexten wiederfindet, noch nicht viel gewonnen. Die Konfrontierung von Bildern und Texten hat doch den Sinn, den Bedeutungsgehalt der Bilder mit Hilfe der patristischen Auslegung möglichst konkret zu bestimmen. Dabei sind aber alle Stellen gleich wichtig, selbst wenn in Kauf genommen werden muß, daß die Vielfalt und sogar Widersprüchlichkeit der literarischen Auslegung einen eindeutigen Rückschluß auf den genauen Bildsinn nicht in jedem Fall zuläßt. Hier könnte vielleicht die Beachtung zeitlicher und räumlicher Übereinstimmungen zwischen den monumentalen und schriftlichen Zeugnissen weiterführen und den Bedeutungswandel einzelner Bildmotive erkennen helfen.

Sauser gliedert sein Werk übersichtlich in drei Kapitel, von denen das erste die Grundvoraussetzungen zum Verständnis der frühchristlichen Kunst, das zweite die ikonographische und das dritte die architektonische Ausgestaltung des Christusmysteriums behandelt.

Im ersten Kapitel werden die Probleme berührt, die mit den Voraussetzungen für das Entstehen christlicher Kunst zusammenhängen (11/80). Zunächst wird auf die Bedeutung hingewiesen, die das bildhafte, symbolische Denken in der Antike besitzt und für den christlichen Bereich aus den Schriften des Irenäus, Clemens v. Alexandrien, Methodius v. Olympus und Origenes belegt. Diese Schriftsteller schreiben aber – mit Ausnahme von Origenes – zu einer Zeit, da es noch keine christliche Kunst gibt. Ihre Spekulationen über das Erfassen der unanschaulichen göttlichen Wirklichkeit mittels der Bilder beziehen sich daher – und das gilt auch für Origenes – nicht auf gemalte oder gemeißelte Bilder. Umgekehrt berufen sich die von Sauser zitierten Väter des 4. u. 5. Jh., soweit sie die christliche Kunst positiv beurteilen, nicht auf antike Eikon-Vorstellungen, sondern auf den pädagogischen Nutzen bildlicher Darstellungen. Neben dem symbolischen Bilddenken, das sich vornehmlich auf den literarischen Bereich bezieht, gibt es in der Antike noch ein anderes, unphilosophisches Bildverständnis, das in den Bildern eine „hinweisende und wirklichkeitserfüllte", mit magischer Kraft geladene Vergegenwärtigung der abgebildeten Personen (Götter, Kaiser) sieht. Während die Eikon-Spekulationen schwanken und an das Vorherrschen bestimmter philosophischer Systeme gebunden sind, bleibt das massiv-magische Bildverständnis durch die Jahrhunderte hindurch gleichmäßig in Kraft. Sauser erkennt es in den vorgeschichtlichen Felsbildern, den ersten griechischen Kultbildern, den spätantiken Kaiserbildern und modifiziert noch in den zur christlichen Bilderverehrung führenden Christus- u. Heiligenbildern (58/63). Trotz der starken Bildfreudigkeit in der Antike hat es im 1. u. 2. Jh. christliche Kunst nicht gegeben. Sauser nennt dafür vier Gründe: die eschatologische Ausrichtung der Gemeinden, das Bildverbot von Ex. 20,4, die kleine Zahl der Christen und ihre Bedrohung durch die römische Macht und schließlich den Mißbrauch der Götterbilder. Damit ist das Fehlen christlicher Kunst erklärt, nicht aber ihr Entstehen zu Beginn des 3. Jh., denn die soeben genannten Gründe fallen im 3. Jh. nicht fort, und der Abscheu vor den Götter- und Kaiserbildern wurde erst jetzt für viele Christen zu einer tödlichen

Bedrohung. Welche der beiden Bildauffassungen hat das Entstehen christlicher Kunst dennoch ermöglicht? Haben die philosophisch-theologischen Eikon-Reflexionen die Bedenken gegen Bilderverbot und Bildmißbrauch überdeckt, oder hat das Bildbedürfnis der Christen den Beginn künstlerischer Betätigung gegen alle Warnungen durchgesetzt? Daß Sauser hierauf keine genügende Antwort gibt, liegt z. T. in der Schwierigkeit dieser Fragen begründet, zum anderen aber auch darin, daß die beiden Strömungen im Verständnis der Bilder zu isoliert gesehen (vgl. 24–30 mit 46, bzw. 58) und die einzelnen Abschnitte des 1. Kapitels zu stark an den Ergebnissen verschiedener Einzeluntersuchungen orientiert sind. (Wenn häufig lange Zitate gebracht werden, dann erschöpft sich die Abhängigkeit von der Sekundärliteratur nicht in den Zitaten, sondern bestimmt auch die eigene Darstellung und die Auswahl der Quellen. S. 32 f. z. B. sind nicht nur die Ausführungen von K. Delahaye, Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik, Freiburg 1958, 14 f., benutzt, sondern auch die Hinweise Delahayes auf Büchsel und Daniélou und seine Belege aus Irenäus und Methodius übernommen worden.)

Die Frage nach der Möglichkeit des Entstehens christlicher Kunst wird vor allem auf die Eigenart des Bildcharakters im 3. u. 4. Jh. eingehen und ihn als symbolischen Ausdruck bestimmter Glaubensüberzeugungen des christlichen Volkes sehen müssen, auf den das Verdikt der Götter- und Kaiserbilder nicht zutrifft. Dieser Weg ist aber für Sauser versperrt, weil er schon die frühesten Katakombenbilder als wirkliche Christusbilder betrachtet, in denen Christus zwar nicht im realistischen Porträt dargestellt wird, wohl aber im ereignishaften Symbol, in dem allein „das Wesen des eigentlich Seienden, welches selbst durch sich selbst nicht erscheinen kann, . . in Erscheinung tritt . . ." (K. Delahaye, Maria, Typus der Kirche = Wissenschaft und Weisheit 12 (1949) 80 f.; zitiert bei Sauser 22). Keinesfalls wird man das philosophische Eikon-Denken und das Bedürfnis der Gläubigen nach sichtbaren Bildern in gleicher Weise für das Entstehen und Verstehen der frühchristlichen Kunst heranziehen dürfen. Das auf sinnenfällige Bilder nicht angewiesene Bilddenken der Theologen des 3. Jhdts. erschwert das Entstehen der frühchristlichen Kunst, das Bildbedürfnis des Volkes, falls es am Zustandekommen der Kunst maßgeblich beteiligt war, verbietet die Anwendung der Bildtheologie auf die Interpretation der Monumente.

Das zweite Kapitel ist das bei weitem umfangreichste (81–461). Es behandelt die Darstellung des Christusmysteriums in der Ikonographie. Bei der Fülle des gebotenen patristischen und ikonographischen Materials kann nur auf wenige Punkte eingegangen werden. In der Datierung der vorkonstantinischen Bilder folgt Sauser dem von Klauser (JbAntChr 4 [1961] 133 f.) aufgestellten Katalog (98 f.; 124), ebenso in der Herleitung der Motive aus der Gemmenkunst (101). Die christliche Kunst beginnt im 3. Jh. Allein der Anker mit Querstange, ein „verhülltes Kreuzzeichen", soll „mit einiger Wahrscheinlichkeit im 2. Jh." entstanden sein (220). Bei der Interpretation der alttestamentlichen Bildmotive geht es Sauser vor allem um den Nachweis, daß in ihnen das Christusmysterium dargestellt werden soll, die atl. Figuren daher Bilder Christi sind. Natürlich kann nicht bestritten werden, daß die Väter eine typologische Verbindung zwischen den atl. Vorbildern und den ntl. Heilsereignissen gesucht haben, daß auch die atl. Katakombenbilder „indirekt" (112f.) und „letztlich" (120) auf Christus hinweisen. Dennoch bleiben sie Bilder von Noe, Jonas, Daniel und den Jünglingen im Feuerofen, deren Symbolgehalt in dem liegt, was diese Personen getan oder erfahren haben und der betende und betrachtende Christ nunmehr für sich erhofft. Eine direkte Christusinterpretation der atl. Szenen stößt daher auf nicht geringe Schwierigkeiten. So ist nach Sauser im Bild vom Quellwunder des Moses „Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt, als symbolisches Christusbild an den Katakombenwänden" angebracht worden. Paulus und die Väter, für die Christus der Fels ist, haben die Künstler auch „zur Wiedergabe dieses Christusbildes" angeleitet (109). Das Ergebnis ist zweimal Christus in derselben Szene. Sauser beruft sich bei der Deutung des Quellwunderbildes auf die Untersuchung von P. van Moorsel, Rotswonder of Doortocht door de Rode Zee, 's-Gravenhage 1965, (vgl. 109, Anm. 38 u. 111, Anm. 42a), mit deren Ergebnissen er übereinstimmt, wie seine Besprechung dieser Untersuchung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 88 (1966) 208–10, erkennen läßt. Van Moorsel hatte aber seine Erklärung des Quellwunderbildes als Taufbild nur dadurch rechtfertigen können, daß er dem Moses, wegen der ikonographischen Unschärfe dieser Figur, die bis zu ihrem Fehlen überhaupt gehen kann, eine typologische Bedeutung absprach und sie vornehmlich dem Felsen zuerkannte (vgl. v. Moorsel, 21; 42; 46f.). Noch die Petrus-Quellwunderbilder auf den späteren Sarkophagen sind für Sauser Christusbilder, weil „dieser selbe Christus . . . in Petrus, d. h. in der Kirche, eigentlich . . .der Lebenspender schlechthin ist" (157).

Die Doppelung Christi in den Quellwunderbildern irritiert Sauser ebensowenig wie der sogenannte *Jonas irritatus*, um den der meist dreiteilige Jonaszyklus einige Male erweitert wird. Nach erholsamem Schlaf im Schatten der Laube wird Jonas von der sengenden Sonne geweckt und sitzt da, betrübt nachsinnend über das Verdorren der Staude. Den Meerwurf und die Ausspeiung des Jonas deutet Sauser als Hinweise auf die Auferstehung des Herrn, den ruhenden Jonas auf das *refrigerium interim* oder *coeleste*, damit zu Hinweisen auf den rettenden Christus. Den bekümmerten Jonas bezieht er in seine Interpretation nicht mit ein.

Ausführlich beschäftigt sich Sauser mit den beiden wichtigsten Symbolfiguren der frühchristlichen Kunst, der Orante und dem Hirten. Die Orante ist die Gestalt des Christlichen, der Erlösung, der Kirche und Christi „schlechthin" (12; 201f.; 207f.; 211). Sucht man nach einer näheren Präzisierung, dann läßt sich auf Grund der an die Kreuzform gemahnenden Gebetshaltung dieser Figur sagen, „daß wir es in den Oranten der frühesten christlichen Kunst auch, oder besser gesagt, vor allem mit verhüllten Kreuzesbildern zu tun haben" (219). Literarisch führt Sauser die Deutung der ausgebreiteten Hände bis auf die Didache zurück, in der das im 16. Kapitel erwähnte σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ auf das Zeichen des Menschensohnes, d. h. das Kreuz hinweisen soll (214; Bedenken gegen diese Interpretation erhebt Klauser in JbAntChr 4 [1961] 176). Sauser gibt eine gute Übersicht über die verschiedenen Deutungen, die die Orante in der Forschung gefunden hat, wobei allerdings die Interpretation von L. de Bruyne, die er u. a. in der Abhandlung: Les „lois" de l'art paléochrétien comme instrument herméneutique = RivArchCrist 39 (1963) 89f. gibt, nicht erwähnt wird. Alle diese verschiedenen Deutungen (sepulkral-nichtsepulkral; individuell-typisch; Bittgebet-Dankgebet) sind für Sauser jedoch kein Problem, weil sie alle in die zusammenfassende Leitidee: „die Seele des Verstorbenen und der erlösende, heimführende Christus" (206) einbezogen werden können, wiederum im Sinne O. Casels, der eine Deutung forderte, „die das so einfache und eindrucksvolle Bild einheitlich erklärt, ihm aber eine solche Weite läßt, daß unter der letzten und eigentlichen Idee verschiedenerlei Nebengedanken sich bergen können . . . " (67; zitiert bei Sauser 207). Damit wird die Suche nach der konkreten und im Laufe der Entwicklung womöglich Wandlungen unterworfenen Bedeutung des Orantenbildes eigentlich überflüssig.

Daß auch der Hirt ein Christusbild ist, versteht sich inzwischen von selbst. Sieht es auf den ersten Blick so aus, als sei die Parabel von Lk 15 in das künstlerische Bild vom Hirten umgesetzt worden, so ergibt ein näheres Zusehen, „daß da im eigentlichen Sinne nicht von Christus die Rede geht, der das verlorene Schaf heimträgt, während in der Malerei oder Plastik doch eindeutig Christus als der Erretter des Lammes angesehen wird" (302). Dabei nennt Sauser selbst einige Tatsachen, die sich mit einer Personalisierung des Hirtenbildes kaum in Einklang bringen lassen. So schlägt Eusebius der Konstantia den Wunsch nach einem Christusbild ab, lobt aber Konstantin, der in Konstantinopel auf einem Brunnen ein Hirtenbild anbringen ließ. Zwischen Christusbild und Hirtenbild scheint also ein Unterschied zu bestehen. Sauser erwähnt ein „repräsentatives Hirtenbild als Christusbild" im Fußbodenmosaik von Aquileia (345), (über das man unbekümmert hinwegschritt?) und das Baptisterium von Neapel, wo Christus als Hirt gleich viermal abgebildet ist (350). Schon J. Wilpert hatte die Schwierigkeit gesehen, die die doppelte oder gar dreifache Abbildung des Hirten auf frühchristlichen Sarkophagen der Interpretation dieses Bildes als Christusbild bereitete. Er half sich, indem er diese Kompositionen als Christus und Petrus oder Christus, bzw. Petrus zwischen zwei Aposteln deutete. Klauser bezweifelte aus demselben Grund, ob es sich in diesen Fällen überhaupt um christliche Sarkophage handele (JbAntChr 1 [1958] 38–41). Beide Lösungen sind auf einige Deckenausmalungen früher Katakombenkammern aber nicht anwendbar, weil hier ein Wechsel von Hirten- und Orantenbildern eine Unterscheidung zwischen Christus und Aposteln unmöglich macht, der christliche Charakter der Ausmalung durch beigefügte Bilder mit biblischen Motiven dagegen klar erwiesen ist. Die Lösung scheint darin zu bestehen, daß man Hirten und Oranten als Symbolgestalten versteht, die einer bestimmten Glaubensüberzeugung Ausdruck verleihen und daher Wiederholungen vertragen, die durch ein Personenbild ausgeschlossen würden. Man muß sicherlich damit rechnen, daß das Hirtenbild im Laufe der Entwicklung in bestimmten Fällen in ein Christusbild hineingewachsen ist. Die Hirten auf dem Sarkophag von Velletri und der Hirt in der Türlünette des sogenannten Mausoleums der Galla Placidia sind jedenfalls nicht in gleicher Weise Bilder Christi.

Auf die sorgfältig geformten Abschnitte über die Christus-Lehrer- und Christus-Imperatorbilder, in denen auch viele der großen Apsiskompositionen besprochen werden, soll nicht näher eingegangen werden. Auf einige Widersprüche und unbewiesene Feststellungen im 2. Kapitel sei jedoch noch kurz aufmerksam gemacht. Sowohl das Hirtenbild als auch die Magierszene sollen auf den weiten Flächen christlicher Kulträume des 3. Jh. entstanden und erst von dort in die thematische und kompositionelle Enge der Sarkophage eingezwängt worden sein (342–5; 452 f). Für das Magierbild beruft sich Sauser auf Chr. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh., Wiesbaden 1960, 54, wo aber nur darauf hingewiesen wird, daß es in konstantinischer Zeit in den Katakomben repräsentative Magierbilder gegeben hat. Sauser führt das Magierbild der Katakomben in konstantinische Zeit zurück (449), erwähnt an anderer Stelle aber schon ein vorkonstantinisches Beispiel (124). – Sauser wundert sich über die enge Verbindung des Christusbildes mit den Sakramenten der Taufe und Eucharistie in der vorkonstantinischen Kunst, obwohl im 3. Jh. die entsprechenden Väterzeugnisse für sakramentales Denken fehlten (137 f). Im rekonstruierbaren Apsisbild von S. Sabina erkennt er den Paradiesflüssen und den trinkenden Lämmern eine Taufsymbolik

zu, in der sich nicht nur eine formal-künstlerische Auffüllung der Komposition, sondern eine neue theologische Sicht ausspreche, die nunmehr auch das sakramentale Geschehen in die Erlösung deutlicher einbeziehe (392). Dabei bleibt gerade hier fraglich, ob die Flüsse nicht eher auf das Wasser der Lehre als auf das Taufsakrament hinweisen. – Wenn zur Erklärung einer späteren Entwicklung auf das Hirtenbild im Hypogäum am Viale Manzoni hingewiesen wird, müßte auch der gnostische Ursprung dieses Bildes erwähnt werden (371). – Das Spottkruzifix vom Palatin soll die Verspottung Christi, des Gottes am Kreuz, durch die Heiden darstellen (224).– *De sacramentis* kann nach den Untersuchungen Gambers nicht mehr uneingeschränkt Ambrosius zugewiesen werden (484, Anm. 60).

Im dritten, verhältnismäßig knapp gefaßten Kapitel (463/517) erläutert Sauser den Symbolismus der frühchristlichen Kultbauten als „das Geheimnis vom ‚Ganzen Christus'", als Thronsaal und Wohnzelt Christi und als Kreuzsymbol. *Ecclesia* und *templum* sind Bezeichnungen, die zunächst auf die *aedificatio spiritualis* der Gemeinde hinweisen, dann aber auf die Kultbauten übertragen werden und somit abbilden, was die Gemeinde urbildlich darstellt. An Hand der Kirchweihpredigten von Eusebius, Zeno und Augustinus wird erläutert, wie die Väter die Bedeutung der Kulträume relativieren, weil es ihnen mehr auf den geistigen Kirchbau als auf die Errichtung von Gebäuden ankommt. wie aber, nachdem die Verbindung zwischen dem *templum spirituale* und dem *templum materiale* einmal gezogen ist, nunmehr Teile des Kultgebäudes (Wände, Fenster, Türen, Säulen usw.) zur Verdeutlichung des Gemeindebaues herangezogen werden. Ist damit aber der Kirchenraum symbolisch ausgedeutet oder nicht vielmehr die strukturierte Gemeinde? Zudem ist ἐκκλησία kein Bild, sondern ein Begriff, der sich nicht in Architektur umsetzen läßt, während sich eine architektonische Übertragung der Tempelgestalt auf den Kirchenbau von vornherein verbot.

Etwas anderes ist es, wenn die Gemeinde mit einer *civitas* oder der *coelestis urbs Jerusalem* verglichen wird, weil es sich hier um Bilder handelt, die einer architektonischen Ausgestaltung fähig sind und sie von der gemeinten Sache her auch nicht verbieten. Der Vergleich mit der Stadt wird besonders von Augustinus herangezogen, während die Vorstellung von der Gemeinde als himmlischem Jerusalem in der östlichen Liturgie eine Rolle spielt. Haben beide Bilder aber wirklich einen Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Kultbauten ausgeübt? Mit Recht lehnt Sauser die These von Kirsch ab, die Katakomben seien nach dem Decumanus-Cardo-Schema römischer Städte angelegt worden. Verwirklicht sieht er es dagegen in frühchristlichen Kirchenanlagen. Er beruft sich dabei auf L. Kitschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem (München 1938), der die durch Architekturphantasie bewirkten Formabweichungen allerdings durch Deutung motivieren will (17; zitiert bei S. 488). Die basilikalen Torkompositionen des goldenen Tores von Konstantinopel und das Nordtor von Rusafâ, die auf die syrische Zweiturmbasilika zurückgehenden Westfassaden von Laon, Paris, Reims, Amiens und Benevent sollen Ähnlichkeiten mit dem reichsrömischen Stadttorbau aufweisen. Das Kirchenlängsschiff ist die „Himmelstadtstraße" nach Apk. 21, 21; der Triumphbogen als Straßenabschluß antiker Städte wirkt „in der Basilika ebenfalls als Abschluß und zugleich als Übergang in das Reich und den Thronsaal des Basileus Christus" (490). Das neue Jerusalem sieht Sauser vor allem in den vergoldeten Decken der Basiliken und der Lichtfülle des Oberlichtgadens versinnbildlicht. Die zum Beweis angeführten Vätertexte stellen solche konkreten Bezüge jedoch kaum her. Sie bewundern die Pracht der Bauten und sehen in ihnen mehr allgemein einen Hinweis auf die himmlische Herrlichkeit. Eusebius etwa vergleicht die geschnitzte und vergoldete Decke der Grabeskirche in Jerusalem mit einem M e e r und nicht mit dem „übernatürlich gestirnten Himmel über der *urbs Jerusalem coelestis*" (491 f). Es bleibt die Frage, ob die Stadt- und Jerusalemsymbolik schon in konstantinischer Zeit eine wirksame architektonische Kraft ist, ob nicht vielmehr der zunächst funktional gestaltete Bau und einzelne seiner Teile den frommen Besucher an himmlische Wirklichkeiten erinnerten, zumal die ikonographische Ausschmückung und die in den Kirchen sich vollziehende Liturgie eine solche Verknüpfung nahelegen mochten.

Den Namen B a s i l i k a übernehmen die Christen aus der antiken Architektur, weil ihre Kulträume ähnlich gebildet sind, übertragen später dann diese Bezeichnung auch auf Kirchen, die diesem Architekturtypus nicht mehr entsprechen (501–3). Als mit dem Namen Basilika die Bezeichnung Christi als Basileus verbunden wird, wird der Kultraum Symbol des königlichen Thronsaals und des königlichen Reiches. Sauser erwähnt auch die These Voelkls, der Name Basilika leite sich aus der Zivilgerichtsbarkeit her, ohne jedoch zu vermerken, daß beide Herleitungen einander ausschließen (503, Anm. 32). In der Innenausstattung weisen besonders Altarziborium und Triumphkreuz auf den basilikalen Charakter des Raumes hin. Des weiteren soll die Lehre von den zwei Gewalten, die „mindestens seit Kaiser Konstantin bis hin in die Zeit Kaiser Friedrichs II. die Vorstellung vom Gottesreich bestimmt hat", (so A. Weckwerth, Zur Symbolik des altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchengebäudes, in: G. Kunze, Lehre-Gottesdienst-Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen, II, Göttingen 1960, 263; zitiert bei Sauser 507) in den basilikalen Kirchenanlagen ihren baulichen Ausdruck gefunden haben, indem die Apsis dem Sacerdotium, das Atrium dem Imperium zugeordnet wird. Die Verbindung Atrium-Imperium wird damit bewiesen, daß das Atrium ein Hof sei und sowohl den Hof selbst wie auch die Hofhaltung des Kaisers bezeichnen könne, ferner mit der Grabstätte Kaiser Konstantins im Atrium der Apostelkirche zu Konstantinopel. Ob die Beweise genügen, kann bezweifelt werden. Wichtiger als die Wortdeutung von αὐλή scheint der Platz zu sein, den der Kaiser beim Gottesdienst in der Basilika einnimmt. Der Begräbnisplatz des Kaisers wird eher als durch Zweigewaltentheorien durch das Bestreben bestimmt gewesen sein, im Tode mit den Aposteln Kontakt zu haben (auch die in Rom von Konstantin geplanten Mausoleen sind als Retrosancti gebaut). Die Kontraposition Sacerdotium – Imperium sieht Sauser ebenfalls ausgebildet in den Gegenchoranlagen ottonisch-staufischer Zeit, die aber auch in altchristlichen Kirchen schon anzutreffen seien. Was für mittelalterliche Kirchen zutreffen mag, braucht für die von Sauser herangezogene Kirche in Orléansville nicht zu gelten. Die Doppelchörigkeit hängt hier eher mit der Verwendung der Kirche als Zömiterialkirche zusammen, wie, wenn auch in anderer Ausführung, in der Alexanderkirche von Tipasa noch deutlich zu erkennen ist.

Sicherer scheint dagegen der Symbolgehalt kreuzförmiger Kirchen zu sein, die um die Wende vom 4. zum 5. Jh. in Kappadozien, an der Jonischen Küste und in Griechenland entstanden sind. Sauser rechnet auch Oktogone und Rotunden (z. B. S. Stefano Rotondo in Rom) zu dem kreuzförmigen Typus. Ob S. Nazaro in Mailand allerdings in der von Ambrosius 386 geweihten Form schon einen kreuzförmigen Grundriß hatte, ist mit Sicherheit nicht zu beweisen (vgl. DACL XI, 1057–60).

Die christliche Archäologie ist reich an Spezialforschungen und analytischen Untersuchungen einzelner Monumente, aber noch verhältnismäßig arm an zusammenfassenden Darstellungen, die den Charakter von bestandaufnehmenden Handbüchern übersteigen und eine Integration der bisher gewonnenen Einzelergebnisse in die Geschichte, Theologie und Frömmigkeit der alten Kirche versuchen. Die christliche Archäologie ist eine noch junge Disziplin, – jung genug, daß sie die Diskussion über die Ergebnisse und Methoden einer solchen Integration vertragen kann. Es soll damit nicht behauptet werden, die Zeit sei noch nicht reif für eine Aufgabe, wie Sauser sie sich gestellt hat. Sie erfordert eine große Sachkenntnis auf allen Gebieten der frühchristlichen Archäologie und wissenschaftlichen Mut, der sich nicht scheut, Stellung zu beziehen und Überlegungen und Widerlegungen herauszufordern. Beides besitzt der Verfasser. Der Leser schuldet ihm Dank für die geleistete Arbeit.

M ü n s t e r. E. D a s s m a n n.

Lipgens, Walter: **Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835.** Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit. 1. und 2. Teilband. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XVIII, Westfälische Biographien IV) Münster: Aschendorff 1965. 832 S., 19 Taf.; DM 110,–.

Der Zeitraum, der von der vorliegenden Veröffentlichung erfaßt wird, brachte auch für die Geschichte der Kirche – ebenso wie er das Bild Europas entscheidend umgestaltete – einen tiefen Einschnitt. Aus der engen gegenseitigen Bindung bis zur Verschmelzung in der Staatskirche des Absolutismus trat die katholische Kirche in die Zeit der französischen Revolution und Napoleons, die alte Ordnungen zerstörte. Sie trat schließlich in ein neues Verhältnis zu dem Staat des 19. Jahrhunderts, demgegenüber nunmehr die kirchliche Eigenständigkeit betont wurde. Der Verf. ist dieser Entwicklung mit der Biographie einer Persönlichkeit nachgegangen, die als einer der großen Akteure auf diesem Wege besonders gute Einblicke in den Wandel, der sich in diesen $4^1/_2$ Jahrzehnten vollzog, zu gewähren vermag. Er stützt sich dabei vor allem auf den bisher nicht ausgewerteten Nachlaß des späteren Kölner Erzbischofs und zeichnet äußerst gewissenhaft ein klares Bild der Vorgänge und Probleme, das wichtige Einblicke in die Geschichte der Kirche und der Kirchenpolitik, aber auch in die allgemeine Geschichte dieser Übergangszeit gibt. An die Darstellung schließt sich (im 2. Teilband) die sorgfältige Edition der wichtigsten Dokumente sowie das Repertorium des Nachlasses Spiegel an, der heute als Depositum im Staatsarchiv Münster liegt. Wertvoll ist auch die Übersicht über die im vorliegenden Werk und anderwärts veröffentlichten Stücke aus dem Briefwechsel. Ein zuverlässiges Personenregister erleichtert den Zugang zu dem breiten und wertvollen Material, das diese schöne Veröffentlichung bereitstellt.

T ü b i n g e n. J ü r g e n S y d o w.

Franz-Willing, Georg: **Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803–1934.** München: Ehrenwirth 1965. 284 S., 6 Fotos; Ln DM 36,–.

Diese Darstellung ist die dritte und letzte in der Reihe der von Hudal und Hanus veröffentlichten Untersuchungen zur Geschichte der „deutschen" Vatikanvertretungen im 19. sowie im ersten Viertel bzw. Drittel des 20. Jahrhunderts (Hudal, Alois: die Österreichische Vatikanbotschaft. München 1952; Hanus, Franciscus: Die Preußische Vatikangesandtschaft 1747 bis 1920. München 1954). Die 1803 gegründete und auf Grund des Gleichschaltungsgesetzes vom 30. 1. 1934 aufgelöste bayerische Vatikanbotschaft hatte zwar als Vertretung einer sog. Mittelmacht nicht die Bedeutung der österreichischen oder auch der preußischen diplomatischen Vertretung, erlangte aber vor allem nach 1871 – Bayern war im kleindeutschen Reich das einzige Land mit wechselseitiger Beziehung zum Hl. Stuhl – einen nicht unbedeutenden Einfluß. Zur Zeit des Kulturkampfes und der durch den Integralismus hervorgerufenen Spannungen wirkte sie ausgleichend und vermittelnd. Unter den zehn bayerischen Vatikangesandten und zwei interimistischen Geschäftsträgern waren der erste (Casimir Freiherr von Haeffelin, Titularbischof von Chersones und späterer Kardinal) und der letzte (Otto Freiherr von Ritter zu Groenesteyn) die bedeutendsten Diplomaten. Beide waren an dem Zustandekommen des in ihre Amtszeit fallenden Konkordats, 1817 bzw. 1924, entscheidend beteiligt.

Die sorgfältige Auswertung einschlägiger Dokumente (Akten des bayerischen Außenministeriums, der Vatikangesandtschaft wie des Vatikanischen Archivs) ermöglicht es Franz-Willing, interessante, bisher unbekannte Einzelheiten aus der Geschichte der bayerischen Vatikangesandschaft zu bieten. Dabei gelingt es ihm, deren Schicksal in die bayerische, zuweilen auch europäische Geschichte geschickt einzubetten, und z. B. den geringen Einfluß der Mittelmächte im Ersten Weltkrieg deutlich zu machen (S. 125 ff.).

Trotz der zentralistischen Tendenz der Weimarer Reichsverfassung blieben die diplomatischen Beziehungen zwischen Bayern und der Kurie auch nach 1918 noch bestehen. Die Fähigkeit sowie der unermüdliche Einsatz des größten Nuntius in Bayern, E. Pacelli, ermöglichten sogar noch die Verabschiedung eines für die Kirche äußerst günstigen Konkordats, das in der Folgezeit von der Kurie vielfach als Ausgangsbasis für weitere Verträge benutzt wurde und das auch durch den Abschluß des Reichskonkordates nicht hinfällig wurde.

Als nachteilig erweist sich, daß die Anmerkungen erst am Schluß des jeweiligen Kapitels angefügt werden. Die Lektüre wird dadurch erschwert, da das Erfassen des Zusammenhangs häufig von der Kenntnis des angeführten Dokumentenmaterials abhängig ist. Franz-Willing bietet lediglich ein Namenregister; Sach- und Ortsregister, die eine schnelle Information ermöglichen würden, fehlen leider. Die Liste der Päpste, Kardinalstaatssekretäre und der Münchener Nuntien (die Liste der bayerischen Gesandten ist aus dem Inhaltsverzeichnis gut ersichtlich) hätte man gern durch eine Liste der bayerischen Regenten vervollständigt gesehen.

Bonn. Klaus Weber.

Rode, Herbert, und **Wolff,** Arnold: **125 Jahre Zentral-Dombauverein.** Fortbau und Erhaltung des Kölner Doms 1841–1966. (Kölner Domblatt, 25. Folge 1965/66) Köln: J. P. Bachem (1966). 184 S.

Das Jubiläum, das der Kölner Dombau-Verein 1966 feiern konnte, gab den Anstoß, in der Reihe der Kölner Domblätter, deren reichen Inhalt wir an dieser Stelle schon mehrfach hervorheben konnten, einen Band seiner Geschichte zu widmen. Diesem Anliegen tut der Band voll Genüge, der auch deshalb auf weites Interesse rechnen darf, weil gerade der Dombauverein und der Kölner Dom bekanntlich engstens mit der politischen Geschichte, der Kunstgeschichte und der Geschichte der Ideen vor allem im 19. Jahrhundert verbunden ist, so daß die vorliegende Rückschau reiche Ausblicke gewährt und vermittelt. Das gilt sowohl von der Zeittafel zur Geschichte des Vereins, die von Arnold Wolff betreut wurde (S. 13–70), als auch vom umfangreichen Bildteil, den Herbert Rode zusammen mit Arnold Wolff bearbeitete (S. 71–176). Hier spiegeln sich nicht nur die Vereinsgeschichte, sondern auch die bauliche Entwicklung des Domes vom Beginn des Ausbaus bis zu dessen Vollendung 1880, seine weitere Ausstattung und die unglückliche Freilegung und schließlich die Schäden des letzten Krieges und ihre Beseitigung. Der Band mutet in vieler Beziehung wie ein Führer durch 125 Jahre deutscher Geschichte an. Dem Dombauverein ist unser Dank auszusprechen, daß er sich zu dieser Festschrift und zu ihrer guten Ausstattung entschlossen hat.

Tübingen. Jürgen Sydow.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, im Auftrage der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte hrsg. von Ludwig Lenhart und Anton P. Brück. 14. Jg (1962); 16. Jg (1964); 17. Jg (1965). Preis je Bd DM 16,50.

Auch diese Bände des „Archivs" stehen durchaus in der rühmlichen Tradition der vorhergehenden. Sie sind in ihrem Inhalt weitgespannt und vermitteln nicht nur der regionalen, sondern auch der allgemeinen Kirchengeschichte wertvolle Erkenntnisse und Anregungen. Jg. 14 (1962): Die gründlichen und sehr nützlichen Untersuchungen von Eugen Ewig zum Martinskult rücken wieder einmal die junge Wissenschaft der Patrozinienkunde betont in den Blick (S. 11–30). Heinrich Büttner zeigt den Weg Ottos des Großen zum Kaisertum (S. 44–62). Walther Völker schildert den Kampf Luthers auf dem Reichstag zu Worms, wo alle Gegensätze der Zeit aufeinanderprallten und eine neue Zeit sich anzubahnen begann (S. 115–127). Heinrich Büttner widmet im Jg 16 (1964) dem ehemaligen Benediktinerkloster Lorsch aus Anlaß der 1200. Wiederkehr der Gründung ein Gedenken (S. 1–22). Franz-Josef Heyen geht der Trierer Märtyrerlegende und der Reliquiengeschichte des hl. Lubentius nach und trifft beachtliche patrozinienkundliche Feststellungen (S. 67–93). Hans Wolter SJ liefert einen detaillierten Beitrag zu dem Verhalten der Reichsstadt Frankfurt gegenüber dem Trienter Konzil (S. 139–175). Jg 17 (1965): Auch dieser Band eröffnet die Reihe der Abhandlungen durch „einen Gedanken zur Patrozinienforschung" aus der Feder von Peter Moraw, der dem Forscher namentlich eine sorgfältige Quellenkritik nahelegt. Mit Nachdruck fordert der Verfasser, daß jede den Quellen greifbare Veränderung eines Kloster- oder Stiftspatroziniums zunächst einmal daraufhin untersucht wird, ob es sich um die erste oder zweite Phase eines Mehrfachpatroziniums handelt, ein Grundsatz, der leider oft unbeachtet bleibt (S. 9–26). Die Lebensbilder des Trierer Generalvikars Matthias Martini (1794–1868) von Franz Rudolf Reichert (S. 87–120) und des volkstümlichen Seelsorgsbischofs auf dem Mainzer Bonifatiusstuhl Dr. Georg Heinrich Kirstein (1858–1921) von Ludwig Lenhart finden wie alle gut geschriebenen Viten die besondere Aufmerksamkeit des Lesers. Martini konnte 20 Jahre hindurch als Generalvikar bzw. Kapitelvikar die Geschicke der Trierer Kirche an entscheidender Stelle mitbestimmen. Welche Stellung der Generalvikar, der sich, ohne fachlich vorgebildet zu sein, intensiv mit der Liturgiegeschichte seines Bistums beschäftigte, in dem vielfach schmerzlich empfundenen Prozeß der endgültigen Ablösung des alten liturgischen Sondergutes der Diözese durch die römische Liturgie eingenommen hat, vermag Lenhart nicht zu entscheiden. Verstand und Gefühl scheinen auch bei Martini im Widerstreit gelegen zu haben, wenn man amtliche Erklärungen und gewisse Bemerkungen der Nachrufe in Betracht zieht. Die 17 Bischofsjahre des Mainzer Oberhirten Georg Heinrich Kirstein (1858–1921) fielen in eine Zeit der geistigen und politischen Krise, in der die alten Lebensordnungen zerbrachen. Kirsteins Wirken verlieh dieser Periode eine spezifisch seelsorgliche Note. Es ist übrigens bemerkenswert, daß der junge Kirstein nach Vollendung seiner Gymnasialstudien im Herbst 1876 vornehmlich durch den Pfarrer von St. Christoph in Mainz, Graf Max Gereon von Galen, den Neffen Kettelers und späteren Weihbischof in Münster, zum Priestertum geführt worden ist.

Münster. A. Schröer.

Kierkegaardiana, Bd VI, herausgegeben von der Sören Kierkegaard-gesellschaft durch Niels Thulstrup. Kopenhagen: Verlag Munksgard 1966. 218 S.; dkr 26,50.

Die von der Kierkegaard-Gesellschaft in zwangloser Folge veröffentlichten Sammelbände zur Kierkegaardforschung, unter der bewährten Mühewaltung von Niels Thulstrup, verdienen zunehmend Beachtung. Dieser Band VI der „Kierkegaardiana" zeichnet sich durch eine einheitliche Thematik aus, insofern nämlich fast alle Beiträge sich vornehmlich mit Formproblemen befassen, die für das wissenschaftlich gesicherte Verständnis Kierkegaards immer wichtiger werden.

So untersucht Jörgen Schultz das Verhältnis von „Poesie" und „Wirklichkeit" im Werk Kierkegaards: wie sich Kierkegaard in

seinen „Dichtern" (den Pseudonymen) zum Selbstverständnis, zu seinem „Gesichtspunkt für seine Schriftstellerwirksamkeit" durchgearbeitet hat, daß also seine „Existenzprobleme" erst fortschreitend geklärt wurden und keinesfalls von Anbeginn her deutlich waren. Hierdurch verbietet sich jede „Systemdeutung", weil ja Kierkegaard der erste und entscheidende Leser der Schriften seiner „Dichter" war, um zunehmend darin die „Handschrift" eines anderen zu erkennen, sich als „religiöser Schriftsteller" zu verstehen, in dem Sinne, daß seine Feder von Gott geführt wurde. — Kalle Sorainen befaßt sich mit der „Bildersprache und dem Symbolismus" in Kierkegaards Dissertation über den „Begriff der Ironie" und zeigt, daß diese Dissertation „wegen ihres literarischen Stils von Anfang an besonderes Aufsehen" erregt habe, weil sie erheblich die strenge Begrifflichkeit einer wissenschaftlich anspruchsvollen Untersuchung verlasse, um aber gerade durch das „Bildliche" auch die „intuitive Gedankenarbeit" einzufangen und somit der wissenschaftlichen Reflexion ein Terrain zu erschließen, das jedem Begriffsschlüssel verschlossen bleiben muß. — Winfield E. Nagley geht dem in der Dissertation verfolgten Thema „Ironie" nach, wie es in den „Diapsalmata" (im I. Bd von „Entweder-Oder") auftaucht, und G. Malantschuk prüft den „Konflikthintergrund" in Kierkegaards literarischer Wirksamkeit unter der Frage „Dichter oder Prediger". Anna Paulsen steuert eine kleine, aber, wie immer, beachtliche Studie über das „Verhältnis des Erbaulichen zum Christlichen" bei, und Henning Schröer untersucht die „Erbaulichen Reden" auf ihre Bedeutung für die kirchliche Verkündigung in unserer Zeit, wobei ihm das „Erbauliche" als zentrale Kategorie und als wichtiges Beispiel „für die Dialektik der indirekten Mitteilung" erscheint, die nicht „didaktisch" zu bewerten ist, sondern eine spezifische Stellung im Ganzen der Mitteilung hat, die man Verkündigung nennt. Diese letztere Arbeit erscheint mir als hochinteressante und wichtige Analyse für die Pastoraltheologie und Religionspädagogik; denn „Kierkegaards Reden sind eine unentbehrliche Meditation zur Problematik der modernen Verkündigung".

In einem kritischen Teil folgt nach diesen Beiträgen eine ungewöhnlich gründliche wie auch scharfe Rezension des Buches von E. Tielich „Kierkegaards Glaube" (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964). Man darf nur hoffen und wünschen, daß diese umfangreiche Kritik vor allem auch in Deutschland gelesen wird. Der Rezensent, Dr. theol. Klaus Schäfer, weist nämlich nach, daß dieses über 400 Seiten starke Buch auf einer kaum zu überbietenden Ignoranz der Primär- und Sekundärliteratur beruht und in Außerachtlassung des Kontextes und durch Fälschungen und nicht nachzuweisende Behauptungen Kierkegaard eine „Wertlehre" (Ethik) unterschiebt, die man als völlig absurd bezeichnen muß. Wie so oft spielt auch hier eine höchst bedauerliche Manipulation mit sogenannten tiefenpsychologischen Axiomen eine Rolle. Dem Verfasser dieser Rezension kann man zu diesem „Verriß" nur gratulieren, und es wäre zu wünschen, daß aus der Flut so mancher anderer „genialischer" Werke unserer theologischen Literatur, durch entsprechende Mühewaltung bei der Rezension, einige Scharlatane verschwänden.

Die „Kierkegaardiana" bringt dann noch eine Reihe von Buchbesprechungen und vor allem die von Aage Jörgensen besorgte Bibliographie zur Kierkegaard-Literatur für die Jahre 1961 bis 1966 mit über 300 Titeln(!). Schon dieser Bibliographie wegen ist dieser Band für die Forschung ein nicht zu unterschätzendes Geschenk der Kierkegaard-Gesellschaft.

Münster. Walter Rest.

Schmaus, Michael: **Katholische Dogmatik,** III/2: Die göttliche Gnade. 6. Aufl. München: Max Hueber-Verlag 1965. XX, 578 S.; DM 34,80.

Der dritte Band der Dogmatik von M. Schmaus, der „Christi Fortwirken bis zu seiner Wiederkunft" zum Thema hat, behandelt in seinem zweiten, hier vorliegenden Teil die Lehre über „Die göttliche Gnade". Wie stets bei den Neuauflagen dieses Lehr- und Handbuchs handelt es sich auch bei der sechsten Auflage dieses Teilbandes um mehr als um einen bloßen Neudruck des vorhergehenden. Da die Gnadentheologie in der letzten Zeit vielfach im ökumenischen Gespräch erörtert wurde, nimmt die Neubearbeitung auf diesen Umstand besondere Rücksicht, was sich vor allem an der den ganzen Band durchziehenden Diskussion mit den Reformatoren und der heutigen evangelischen Theologie, besonders der Theologie Karl Barths zeigt. Die Diskussion wird weiterhin dadurch gefördert, daß bei der Wesensbestimmung der Gnade die personale Struktur deutlich hervorgekehrt wird. Der Berücksichtigung der historischen Bedingtheiten der katholischen Gnadentheologie entspricht eine ausführlichere Bearbeitung der dogmen- und theologiegeschichtlichen Partien.

Auf die personale Grundausrichtung nimmt schon die Definition der Gnade Rücksicht, in der mit der Hervorhebung des Momentes der „Selbstmitteilung des dreipersönlichen Gottes an das Geschöpf" (S. 11) der personhaften Bestimmung der Vorrang vor der sachhaften gewährt wird. Dieser grundsätzlichen Anordnung entspricht auch die Gliederung des Werkes im großen, insofern der erste Abschnitt „Sinn und Wesen der menschlichen Teilnahme an der durch Christus aufgerichteten Gottesherrschaft" behandelt und danach erst in den folgenden Abschnitten die Tatgnade und die Fruchtbarkeit der Gottesgemeinschaft des begnadeten Menschen erörtert werden. Im Zuge dieses Anliegens ist auch die Schriftbegründung noch weiter ausgebaut als in der vorhergehenden Auflage. Hierbei wird bezüglich des AT nicht alles auf die Suche nach den terminologischen Äquivalenten für den theologischen Gnadenbegriff abgestellt, sondern das Bundesgeschehen als solches als klarster Ausdruck von Gottes Huld gegenüber den Menschen herausgestellt. Die neutestamentliche Grundlegung ist ebenfalls erweitert und in der Abhebung der Zeugnisse des Paulus, des Johannes, der Apostelgeschichte und der Verkündigung Jesu stärker differenziert. Ebenfalls neu hinzugekommen ist eine „geschichtliche Skizze" der nachbiblischen Entwicklung der Gnadentheologie, die in knappen, präzisen Urteilen den Verlauf dieses Prozesses von Irenäus über die Kappadozier, Augustinus, über Thomas und Duns Scotus bis hin zur Reformation und zur heutigen Gnadentheologie verfolgt. Einen besonderen Nachdruck erhält das Moment der Christozentrik des Gnadenstandes, das vor allem aus der Enzyklika *Mystici corporis* herausgearbeitet wird, das aber ebenso aus den Kapiteln der 6. Sitzung des Tridentinums erhoben wird. Diese positiven Ausführungen zur Christozentrik werden ebenfalls neu durch ein ausführliches Schriftargument begründet, in dem der Gedanke der Weltplaneinheit in Christus die beherrschende Rolle spielt (S. 48–55). In die theologische Durchdringung dieser Wahrheit nimmt Schmaus auch den Gedanken der Christusbezogenheit der Welt auf, wie ihn Teilhard de Chardin konzipierte, ohne sich mit dem naturwissenschaftlich-kosmologischen Detail zu belasten, das Teilhard zur Stützung seiner These heranzieht. Die Annäherung zur evangelischen Theologie, die trotz klarer Hervorhebung der Unterschiede intendiert wird, gelingt besonders deutlich in der Rechtfertigungslehre, in der auf die beiderseits verschiedenen Denkformen (die Bevorzugung der metaphysischen Dimension im katholischen Denken, die Präponderanz des Personal-Existentiellen im evangelischen) hingewiesen wird (S. 123). In Konsequenz kann dann auch über Luthers Formel „simul iustus et peccator" gesagt werden, daß sie von der Verurteilung des Tridentinums nicht betroffen würde, wenn sie nicht metaphysisch, sondern konkret-existentiell verstanden worden wäre. Die *quaestio facti*, wie nun die Formel damals wirklich verstanden wurde, ist aber heute selbst unter den lutherischen Theologen strittig. Indessen werden auch die Grenzen der personalistischen Auffassung der Gnade deutlich gesehen und markiert. Das erfolgt erstmals in Auseinandersetzung mit der eigentümlichen Auffassung des Lombarden bezüglich der Identifizierung von heiligmachender Gnade und Heiligem Geist (S. 179), findet sich aber auch fortlaufend in dem Festhalten an dem sachhaft-eigenschaftlichen Moment der Gnade ausgedrückt. Dieser Gedanke findet seine besondere Auswertung in der Darstellung der „übernatürlichen Zuständlichkeit der menschlichen Kräfte" (218–222) und in der Lehre von den göttlichen Tugenden (223–261).

Die starke Betonung des Gedankens von der Erfüllung der menschlichen Natur durch die Gnade (ein Gedanke, der den Extrinsezismus in der Gnadenauffassung vermeidet, ohne andererseits dem Extrem einer Naturalisierung der Gnade anheimzufallen) führt bei der immer wieder vorgenommenen Blickwendung auf die protestantische Lehre zu einer ausführlichen Behandlung der Heilsgewißheit bzw. der Heilsungewißheit des Begnadeten. Hier wird auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit der entsprechenden Formel des Tridentinums hingewiesen (Sessio VI, c. 9, Denz. 802) und hervorgehoben, daß es dem Konzil nicht um eine Erklärung der schlechthinnigen Heilsungewißheit ging, sondern nur um die Zurückweisung einer Gewißheit, die aus einem übertriebenen und quietistischen Fiduzialglauben kommt, wie er stellenweise in den Äußerungen der Reformatoren zutage trat. Aber auch hier wird die Frage gestellt, ob solche Äußerungen, denen sich das Tridentinum tatsächlich gegenübersah, als wesentliche Elemente der Gnadentheologie der Reformatoren angesehen werden müssen (S. 282).

Bei der dem Denken so schwierigen Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit bietet M. Schmaus, über die betreffenden Er-

klärungen der 5. Auflage hinausgehend, eine genauere Interpretation der kirchlichen Lehre an Hand der biblischen Freiheitsauffassung. In dem hier eingeführten Unterschied zwischen metaphysisch-psychologischer Wahlfreiheit und der biblisch-eschatologischen Freiheit von der Sünde treten die zwei entscheidenden Dimensionen der Freiheit hervor, die bei der Deutung der kirchlichen Lehre besonders im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre immer beachtet werden müssen. In diesem Zusammenhang erfährt auch die Frage nach dem sittlichen Vermögen des Sünders eine ausführlichere theologiegeschichtliche Würdigung, die besonders den umstrittenen Kanon 22 der Kirchenversammlung von Orange in die geschichtliche Perspektive einordnet.

Die im letzten Abschnitt behandelte Auswirkung der Gottesgemeinschaft im menschlichen Tun liefert nochmals einen Beweis für die christozentrische Anlage des Ganzen. Von vornherein vermeidet Schmaus hier gegenüber dem evangelischen Gesprächspartner den Eindruck eines gott-menschlichen Synergismus im Gnadenhandeln, wenn er „Christus als den Tätigkeitsgrund des menschlichen Handelns" bezeichnet und das Tun des Begnadeten aus der in Christus begründeten Liebe ableitet. Mit Betonung wird in den Aktionsbereich des Begnadeten auch die Weltgestaltung bis hin zur Ordnung des öffentlichen Lebens einbezogen (S. 484 ff.), die hier aber an die Dialektik von Hingabe und Abstand gebunden erscheint (S. 491). Deshalb verbleibt in dieser Weltzuwendung auch der notwendige Raum für das direkte Gespräch mit Gott und die spezifische Gottesverehrung (gegen die Thesen J. A. T. Robinsons) (S. 499).

Gerade die zuletzt genannten Überlegungen über die Welthaltung des Christen beweisen nicht nur die geistige Weiträumigkeit der Anlage dieses Werkes wie seine innere Dichte, sondern auch die anthropologische Perspektive, in der die Gnadenwirklichkeit in ihrer Heilshaftigkeit für den Menschen und seinen geschichtlichen Auftrag deutlich zum Vorschein kommt. Neben den oft schon gerühmten Vorzügen dieses dogmatischen Werkes (biblisch-positive Grundlegung, heilstheologische Ausrichtung, ökumenische Aufgeschlossenheit) ist nicht zuletzt der feste theologische Standort und die Eindeutigkeit des Bekenntnisses hervorzuheben, die trotz aller Problembeladenheit des theologischen Denkens den Eindruck der Hochgemutheit und Gewißheit im Glauben vermittelt.

München. Leo Scheffczyk.

Bilaniuk, Petrus Boris: **De Magisterio Ordinario Summi Pontificis.** Toronto: Selbstverlag des Verf. 1966. 341 S.

Es könnte ohne Zweifel ein echtes Anliegen der neueren Theologie sein, die infolge verschiedener Umstände irgendwie geschwächte Lehrautorität des Papstes von neuem zu stärken, aber ob der von B. hier in seiner Münchener theologischen Dissertation eingeschlagene Weg zum Ziel führt, dürfte mindestens fraglich erscheinen. Wiederum wird nämlich die Behauptung vorgetragen, dem Oberhaupt der Kirche komme neben seiner Definitionsvollmacht noch ein ordentliches, weniger feierliches, jedoch immerhin unfehlbares Lehramt zu, das sich vor allem in eigens hervorgehobenen Abschnitten der Enzykliken äußere. Als Wegweiser und Stützen dienen besonders die bekannten Arbeiten von P. Nau OSB (namentlich: Le Magistère pontifical ordinaire, Lieu théologique, Revue Thomiste 56, 1956, 389–412) und J. Salaverri de la Torre SJ (Valor de las Enciclicas a la luz de la „Humani Generis", Miscellanea Comillas 17, 1952, 135–171, 513–532). Die kritische Auseinandersetzung befaßt sich vornehmlich mit H. Stirnimann OP (Magisterio enim ordinario haec docentur", Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 1, 1954, 17–47). Wirklich neue Beweise werden nicht gebracht, und die bisher erhobenen Einwände werden nicht zu voller Zufriedenheit gelöst. Andererseits ist der historisch gehaltene erste Teil der Untersuchung (16–101) mit seinem Überblick der Lehrentwicklung vor und nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und seinen reichen, nahezu erschöpfenden Literaturangaben unbedingt lesenswert, und auch das Bestreben, konkrete Beispiele als Illustration anzuführen *(„Casti Connubii", „Humani Generis")*, verdient gewiß die Anerkennung der Fachleute.

Was die sachlichen Probleme angeht, so darf ich auf meine Arbeit verweisen: Sind die päpstlichen Enzykliken unfehlbar? (Theologie und Glaube 42, 1952, 262–269). Die Diskussion ist anscheinend inzwischen nicht wesentlich vorangeschritten, obschon die einschlägigen Fragen allmählich differenzierter auftreten. Zu vermissen ist immer noch eine Herausstellung und Abgrenzung der positiven Werte, die ohne Zweifel dem authentischen (nicht unfehlbaren) Lehramt des Papstes zukommen.

Die Bedenken gegen die „maximalistische" These sind, kurz formuliert, die folgenden: 1. Die Last des Beweises liegt bei dem, der ein Mehr an unfehlbarer Lehrgewalt für den Papst fordert, wo die theologischen Belege (wie Schrift, Tradition, kirchliche Dokumente) ganz versagen oder keine eindeutige Entscheidung vermitteln, was sich auch in der nicht übereinstimmenden Ansicht der Theologen kundtut; 2. Die kriteriologische Schwierigkeit ist nicht zu bagatellisieren, wie es bei B. der Fall zu sein scheint; denn nach ihm wären u. U. in ein und demselben Schriftstück (z. B. in einer Enzyklika) drei verschiedene Lehraussagen enthalten (authentische, einfach unfehlbare und feierlich definierte), ohne daß die Grenzen exakt angegeben werden könnten; 3. Es besteht sicher die Möglichkeit, daß der Papst in einem Rundschreiben Wahrheiten vorträgt, die bereits Gegenstand der allgemeinen Lehrverkündigung der Kirche sind, aber dann liegen Ursprung und Grund der Unfehlbarkeit nicht im Papst, sondern in dem kollegialen Gesamtlehrkörper, zu dessen Sprecher sich nun das Haupt macht; 4. Schließlich wäre es nicht leicht einzusehen, wie ein Widerspruch gegen konkrete Lehräußerungen der Enzykliken offiziell geduldet werden kann, vorausgesetzt, daß diese als unfehlbar zu gelten haben; das Musterbeispiel bildet die von einer päpstlichen Kommission vorgenommene Untersuchung der Ehelehre von *„Casti Connubii"* (nach B. in den entscheidenden Punkten unfehlbar: 83–90).

Frankfurt (Main), St. Georgen. J. Beumer SJ.

Quadri, Riccardo, OFMCap: **I Collectanea di Eirico di Auxerre.** (Spicilegium Friburgense, hrsg. v. G. G. Meersseman und A. Hänggi, Bd 11) Freiburg i. Schw.: Edizioni Universitarie 1966. XV, 172 S.; br. DM 20,–.

Im 9. Jahrhundert erlangte die Klosterschule S. Germain in Auxerre durch ihre bedeutenden Gelehrten und Theologen Haimo († um 865), Heirich († 876/877) und Remigius († um 908) Ruf und Bedeutung. Das homiletische Werk dieser Theologen hat jüngst H. Barré in einer glänzenden Untersuchung gewürdigt: Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre (Studi e testi 225, Città del Vaticano 1962). Und in einem Beitrag zu der (anläßlich der XIII-Hundertjahrfeier der Abtei Corbie erschienenen) Festschrift „Corbie, abbaye royale. Volume du XIIIe centenaire" (Lille 1963) hatte sich Ph. Delhaye mit den Collectanea des Heirich v. Auxerre befaßt, die nun in einer kritischen Ausgabe vorliegen.

Im voraus klärte der Autor die ungesicherten und z. T. unkritischen biographischen Daten über Heirich, die bislang von Hand zu Hand wanderten. Er kam dabei zu folgenden Angaben über die Biographie, die als feststehend gelten dürfen: 841 in Auxerre geb., 848 Oblate der Bened.-Abtei S. Germanus in Auxerre, 850 Kleriker, 855–59 Schüler des Haimo v. A., 859 Subdiakon, 859–62 Schüler des Lupus von (und in) Ferrières, 862–65 Aufenthalt im Kloster St. Medard in Soisson, 865 Priesterweihe in Soisson, 865–876/77 Lehr- und Schriftstellertätigkeit in Auxerre. Ein Studienaufenthalt in Laon läßt sich nicht beweisen. 32jährig schrieb er die Vita Germani und wenig später die (von Mabillon so benannten) Collectanea.

Diese sind in 12 Codices überliefert und bekannt. Cod. lat. Paris. 8818 ist zwar nicht der älteste, aber der beste Textzeuge. Er liegt der Edition zugrunde. Nach dem Zeugnis der übrigen Handschriften, die aus der Zeit vom 11. bis 14. Jahrhundert stammen, fand Heirichs Werk stets Beachtung. Es war vor allem der 1. Teil der Collectanea, eine Sammlung von Exzerpten aus Valerius Maximus und Sueton, der immer wieder von den Gelehrten (z. B. von Johannes v. Salisbury und Vinzenz v. Beauvais) gelesen wurde. Die Memorabilia des Valerius und die Cäsarenviten des Sueton hatte Heirich in der Schule des Lupus v. Ferrières kennengelernt. Vornehmlich dieser Teil interessierte auch die Literaturhistoriker der Neuzeit von Mabillon bis Manitius und wurde darum auch verschiedentlich ediert und analysiert. Unediert und weithin unbeachtet blieben aber die Scolia quaestionum. Ebenso hat Quadri erstmals die an die Quästionen sich anschließenden Sententiae philosophorum und die Exzerpte aus dem Prognosticum futuri saeculi des Julian v. Toledo ediert.

Die Scolia quaestionum, auf die ich hier (d. h. in der Theol. Revue) besonders aufmerksam machen möchte, hat Heirich im theologischen Unterricht seines Lehrers Haimo gesammelt. Obgleich sich nicht mehr genau sagen läßt, mit welcher sprachlichen und sachlichen Treue Heirich die Sentenzen seines Lehrers wiedergibt – immerhin lag seine Schulzeit schon nahezu 20 Jahre zurück! –, so bieten die Collectanea doch eine gute Grundlage, die Authentizität der umstrittenen exegetischen Werke des Haimo v. Auxerre zu prüfen. Ph. Delhaye fand in dem obengenannten Beitrag („Le curieux florilège de Heiric d'Auxerre d'après un manuscrit de Corbie"), daß Heirich außerordentlich zuverlässig berichtet, und daß ein Vergleich der Collectanea mit der Haimo zuerkannten Expositio super Epistolas Pauli eben die Echtheit dieses Schriftkommentars beweist. Quadri unterstrich darum bei der Würdigung der Collectanea gerade „il valore estrinseco" (68), da der innere Wert einer Sentenzensammlung von der Sache her begrenzt ist.

Ich möchte aber darüber hinaus auf deren Bedeutung für die Geschichte der scholastischen Methode und der frühscholastischen Theologie hinweisen. Heirich bezeichnete die Collectanea im Widmungsgedicht als „ludicra pulchra", als „Kurzweiliges". Nimmt man die Überschrift zu den Scolia quaestionum (S. 113) hinzu, so ergibt sich, daß es Haimo v. Auxerre verstand, den theologischen Unterricht durch das Frage-Antwort-Spiel kurzweilig zu gestalten. Die Memorabilia im Unterricht des Lupus v. Ferrières sind die Fragespiele im Hörsaal des Haimo. Die Quaestio ist ursprünglich kurzweiliges akademisches Spiel. Wie viele Regeln hat später die Schule für dieses ihr Spiel entwickelt! Für das Verständnis der mittelalterlichen Quästionenliteratur ist diese Tatsache wichtig: die Quaestio ist Spiel und Sport der Schule.

„His Lupus, his Haimo ludebant ordine grato,
Cum quid ludendum tempus et hora daret." (S. 77)

Noch etwas ist bedeutsam! Nicht nur die Klassikerexzerpte gingen in die scholastische Literatur ein; Heirichs theologische Sentenzen stehen inmitten frühscholastischer Sentenzensammlungen. Die umfangreiche Erklärung zu Mt 12, 31 über die Sünde wider den Heiligen Geist, ed. 118, 14—119, 3, findet sich wieder in Cod. Can. 90, Staatl. Bibl. Bamberg fol. 1, bzw. Cod. Can. 10, Staatl. Bibl. Bamberg fol. 74, im Zusammenhang mit Sentenzen aus der Anselmschule. Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik IV 1, Regensburg 1955, 17 f.

Damit ist der Zusammenhang der frühscholastischen Theologie des 9./10. Jahrhunderts mit der Schultheologie des 9. Jh. aufgewiesen. Gleichzeitig weitet sich damit der Horizont der mittelalterlichen Theologie, deren Anfänge in den fränkischen Kloster- und Domschulen des 8. und 9. Jahrhunderts liegen. Die vorliegende Edition der Ludicra pulchra des Heirich aus den Schulen des Lupus von Ferrières und Haimo von Auxerre ist darum eine sehr gute Arbeit, die den Autor und die Herausgeber des Spicilegium Friburgense ehrt.

Bochum. L. Hödl.

Mühlen, Heribert: Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform. Münster: Verlag Aschendorff 1965, 51 S.; kart. DM 6,80.

Im Gespräch zwischen den Konfessionen hat man seit langem die Erfahrung gemacht, daß eine Übereinstimmung in einem speziellen Lehrpunkt nicht ohne weiteres auf benachbarte Lehren übertragen werden kann. Was auf der einen Seite als notwendig damit gegeben gilt, hält die andere Seite für eine unzulässige Folgerung. Offenbar steht der gemeinsame Lehrpunkt auf beiden Seiten in einem verschiedenen Kontext. Man hat daher nach dem entscheidenden Ausgangspunkt gefragt, von dem aus dieser merkwürdige Wechsel von Konvergenz und Divergenz zu erklären sei. Man hat diesen Ausgangspunkt in der Ekklesiologie, in der Christologie usf. vermutet. Aber alle Antworten haben sich nur in einer begrenzten Hinsicht als zutreffend erwiesen. Die vorliegende Studie des Paderborner Dogmatikers, welche die erweiterte Fassung eines in der Zeitschrift ‚Catholica' (18 [1964] 102–142) erschienenen Aufsatzes darstellt, versucht noch früher anzusetzen. Nicht bei inhaltlichen Lehraussagen sei der entscheidende Grund für die ev.-kath. Differenz zu suchen. Vielmehr sei der umgreifende Horizont, in dem theologisch gedacht und gesprochen wird, auf beiden Seiten ein anderer. Es gehe letztlich um ein verschiedenes Gesamtverständnis der Offenbarung, beruhend auf einer verschiedenen theologischen Denkform.

Was der Vf. unter einer theologischen Denkform versteht, verdeutlicht er zunächst an dem reformatorischen ‚sola'. Dieses will nicht eine inhaltliche Auswahl aus der christlichen Heilsbotschaft treffen, sondern es meint ein Gesamtverständnis des Ganzen, das von einem bestimmten Pathos getragen ist (9). Es ging den Reformatoren darum, die absolute Souveränität Gottes und seiner Gnade zu wahren gegenüber dem verfügenden Zugriff des Menschen. Erst in unseren Tagen beginnt sich dieser reformatorische Ansatz „selbst zu verstehen und kategorial auszulegen", und zwar in dem sogenannten theologischen Personalismus (9). Schon Luther denkt durch und durch personal, wenn er nach dem Verhältnis des Menschen zu der gänzlich unverfügbaren Gnädigkeit Gottes fragt. Die Anfänge dieses personalen Denkens reichen aber über den Nominalismus des Spätmittelalters bis auf Duns Skotus zurück (10). – Zur Verdeutlichung seines Gegenstandes weist der Vf. ferner hin auf die Kontroverse über das Vorverständnis, die in der neueren protestantischen Theologie zwischen K. Barth auf der einen Seite, Fr. Gogarten und R. Bultmann auf der anderen ausgebrochen ist. Sie zeigt, daß in der evangelischen Theologie das Obwalten eines Vorverständnisses, einer zugrundeliegenden Denkform, weitgehend anerkannt wird. Wenn Barth dagegen polemisiert, versteht er ‚Vorverständnis' als eine inhaltliche Erkenntnis, die dem Verständnis der Offenbarung vorausgesetzt werde. Aber eine grundlegende Denkform, die alle inhaltlichen Vollzüge theologischen Verstehens prägt, ist auch bei ihm unverkennbar am Werke (14). Sie kommt etwa zum Ausdruck in seiner Vorliebe für Begriffe wie ‚Begegnung', ‚Ereignis', ‚Akt' usw. (23). Eine solche theologische Denkform, die jedes Verständnis der Offenbarung unvermeidlich durchwaltet, umschreibt der Vf. als „das potentielle, inhaltlich noch nicht gefüllte Vorverständnis alles dessen, was Inhalt einer theologischen Aussage sein kann" (16). Dieses Vorverständnis hat einen doppelten Aspekt: es ist zugleich Selbstverständnis und Verständnis Gottes, und zwar in der Weise unmittelbarer, unreflexer Selbsterfahrung (17). In diese jedem theologischen Hören und Verstehen vorausliegende Selbsterfahrung wirkt jedoch Gottes Gnade immer mit hinein, weil darin der tatsächliche Gnadenanruf Gottes — wenn auch ununterscheidbar — miterfahren wird (18). Auch in der Schrift selbst ist bereits ein Vorverständnis von Sein und Selbstsein zu erkennen, das erst die Selbstaussage Jahwes von Ex 3, 14, nämlich als ein geschichtlich wirkendes personales Sein, möglich und verstehbar macht (19—21).

Die Bedeutung des in der unreflexen Selbsterfahrung schon immer mitgegebenen theologischen Vorverständnisses für die ev.-kath. Differenz liegt nun vor allem darin, daß diese Selbsterfahrung und das Vorverständnis der Offenbarung und die aus ihm resultierende Denkform geschichtlich sind. Das theologische Vorverständnis wird durch die jeweilige individuelle Veranlagung und geschichtliche Situation „modifiziert" (18). Und die These, die der Vf. entfaltet und zu begründen versucht, lautet: In der Reformation handelt es sich um einen Durchbruch der biblisch-personalen Denkform (22—25), die zwar in der traditionellen kath. Theologie auch am Werke ist (33—41), aber durch Kategorien griechischer Herkunft, die am unterpersonalen Sein abgelesen sind, verdeckt wird (42–44), wogegen der reformatorische Durchbruch des Personalen sich ausgelegt hat in den Kategorien des neuzeitlichen Selbstverständnisses, das durchgehend geprägt ist von dem Gegensatz zwischen Geist und Natur und daher der Leibhaftigkeit der menschlichen Person nicht gerecht wird (25—33). In der Hl. Schrift sind aber „die Worte ‚Ich', ‚Leib' und ‚Seele' austauschbare Vokabeln, und darin wird ein Verständnis, bzw. Vorverständnis von Person sichtbar, an welchem sich jeglicher ‚Personalismus' orientieren muß" (32). Aufgabe evangelischer Theologie wäre es demnach, die Leibhaftigkeit des Menschen und des Heiles in das personale Verhältnis zum unverfügbar gnädigen Gott einzubeziehen. Geistesgeschichtlich ist dazu die Möglichkeit gegeben, da in unserer Zeit auf die neuzeitliche Entdeckung des Ich gerade die Wende zum mitmenschlichen Du und zum Wir erfolgt, die zugleich eine „Wende zur Leibhaftigkeit des Menschen" einschließt (45, 33). Die katholische Theologie steht dagegen vor der Aufgabe, „jene Kategorien zu entwickeln, welche dem Verhältnis von Person zu Person zwischen Gott und dem Menschen angemessen sind" (43 f.). Zu dieser Aufgabe gibt der Vf. noch einige methodische Hinweise, wie man über das Personal-Pronomen (Ich, Du), in dem sich Person unmittelbar aussagt, zum ontologischen, Leib und Geist umgreifenden Ansatz der menschlichen Person und ihrer wesenhaften Relationalität vorstoßen könne (46 f.). Den Abschluß bildet der Hinweis auf das Ökumenismusdekret, dessen Anliegen die Studie dienen will.

Diese kurze Inhaltsübersicht läßt vielleicht noch zu wenig erkennen, daß hier keine oberflächliche Vereinfachung betrieben wird. Die vielen Belege und Hinweise, wobei auch offenbleibende Probleme nicht verschwiegen werden, können tatsächlich davon überzeugen, daß die hier aufgedeckte Differenz im Verständnis von Person an den Kern der Sache rührt. Sicherlich lassen sich einzelne Fakten anders interpretieren, müßten manche Urteile noch genauer differenziert werden. So hat z. B. die neuzeitliche Gegenüberstellung von Geist (Bewußtsein) und Leib (Natur) auch eine unbestreitbare Erfahrungsgrundlage. Sind wirklich alle Vollzüge der Leiblichkeit ein „In-Erscheinung-Treten" des „innersten Personseins" (31)? Aber aufs Ganze gesehen wird hier ein verheißungsvoller Weg in eine gemeinsame Zukunft evangelischer und katholischer Theologie gebahnt. Die angedeutete Methode zur

Ausarbeitung personaler Kategorien läßt jedoch noch nicht eindeutig die heutige Wende zur Mitmenschlichkeit erkennen. Sie scheint von der Selbstaussage im „Ich" auszugehen, dieses Ich ontologisch in vertikaler Relation zum absoluten Du zu verstehen, um dann in diese Relation die horizontal-mitmenschliche Dimension einzubringen. Aber man wird in dieser Hinsicht mit Spannung eine grundlegende Darstellung seiner „personologischen" Methode vom Vf. erwarten.

Abschließend sei noch auf ein Problem hingewiesen, das den Personalismus überhaupt betrifft. Zweifellos ist die souverän-freie Gnädigkeit Gottes „der allgemeinste Verstehenshorizont jeglicher christlichen Theologie" (35). Man kann diesen Horizont auch personal nennen, insofern er nicht von einer letzten naturalen Notwendigkeit, sondern von der absoluten Freiheit bestimmt ist. Wenn aber „personal" so ausgelegt wird, daß es sich dabei um ein „ausgesprochenes Verhältnis von Person zu Person" handelt, in dem der gnädige Gott dem Menschen gegenübertrete (45), so darf gefragt werden, ob diese Auslegung den letzten Horizont der Theologie nicht schon kategorial eingrenzt. Denn die Gnädigkeit Gottes steht dem Menschen nicht nur gegenüber, sie ist zugleich der tragende Grund der menschlichen Person und allen geschöpflichen Seins. In seinem tiefsten Sein ist das Geschöpf sich selbst unverfügbar, weil es aus der Gnädigkeit Gottes hervorgeht u n d an ihr partizipiert. Intendiert nicht das mittelalterliche — und vielleicht auch schon das griechische — Seinsverständnis diesen alles Kreatürliche umgreifenden Horizont, der dann gerade durch die neuzeitliche Entgegensetzung von Geist und Natur verdeckt wurde? (Von daher wäre die Tendenz der Neuzeit verständlich, Geist mit absolutem Geist zu identifizieren, statt Geist und Natur im übersteigenden und umgreifenden Horizont des absoluten Seins zu sehen.) Steht die Unterbewertung des Leibhaften in der evangelischen Theologie vielleicht letztlich in Zusammenhang mit der einseitigen Betonung des personalen Gegenüber? Nach Luther kommt ja Gottes Heil immer leibhaftig (in Wort und Sakrament) auf den Menschen zu (26 f.); trotzdem scheint der Glaube „nicht ein ‚leibhaftiger', sondern ein rein ‚geistiger Akt'" zu sein (27). Ist es nicht gerade die — allem personalen Gegenüber zuvor — schöpferisch gegenwärtige Gnädigkeit Gottes im Menschen, die den ganzen leibhaftigen Menschen erst in die Relation des personalen Gegenüber zum gnädigen Gott hineinbringt? Der Vf. hat selbst an anderer Stelle (Der Heilige Geist als Person, Münster 1963, 254—260) auf das In-sein Gottes, nämlich des Hl. Geistes, im Menschen hingewiesen. Es dürfte für ihn daher eine willkommene Anregung sein, seine dortigen Ausführungen in den Gedankenkreis dieser Studie mit einzubeziehen.

Bei einer Neuauflage könnten einige Druckfehler ausgemerzt werden: Auf S. 8 stehen Anm. 2 und 3 in umgekehrter Reihenfolge. S. 26, Zeile 4 von oben, muß es statt ‚hier' ‚her' heißen; S. 27, 13. Zeile von oben, statt ‚sich' ‚sind'. Die Anm. 115, S. 45, gehört auf die folgende Seite. S. 47 sind die beiden ersten Zeilen vertauscht worden.

P a d e r b o r n. B e r n h a r d L a n g e m e y e r O F M.

Berkenkopf, Galina: **Welterlösung, ein geschichtlicher Traum Rußlands.** Darstellung und Dokumentation. München: Anton Pustet-Verlag 1962. 228 S.; DM 14,80.

Das vorliegende Werk befaßt sich mit jenen geistigen Strömungen Rußlands, die in ihrem Ringen um das Thema der Welterlösung kreisen.

Das Buch besteht aus zwei fast gleich großen Teilen. Der erste befaßt sich mit der Darstellung dieser Idee im Verlauf der russischen Geistesgeschichte. Der zweite Teil liefert dazu eine Menge von Illustrationen in Form zahlreicher Zitate, die geschickt ausgewählt und thematisch gut geordnet sind. Bedauerlicherweise sind sie meist nur sekundären Quellen entnommen. Die Einleitung des Buches klärt den Begriff des russischen Messianismus. Der erste Hauptteil befaßt sich dann in fünf Kapiteln vorwiegend mit der Frage des russischen Sendungsbewußtseins und seiner Überwindung bei Čaadajev und Solovjev. In diesem Themenkreis besonders ausführlich behandelt werden die Slavophilen und Dostojevskij.

Es ist der Verfasserin gelungen, eine Menge interessanten Stoffs auf verhältnismäßig knappem Raum zu erörtern und darzulegen. Alle geistigen Strömungen, die in Beziehung zum behandelten Thema stehen, werden hier umrissen und dem Leser nahegebracht.

Wir glauben allerdings, daß nicht alles, was die Verfasserin als spezifisch russisch empfindet, tatsächlich auch charakteristisch für Rußland ist, sondern daß es sich um mehr allgemein menschliche Erscheinungen handelt, die auf einer bestimmten Entwicklungs- oder Kulturstufe bei verschiedenen Völkern zu finden sind. So z. B. lesen wir auf Seite 59, die Spaltung der Altgläubigen betreffend, daß „geistige Unduldsamkeit und Ängstlichkeit seit jeher für Rußland bezeichnend waren". Sicher könnten wir aus der Geschichte der vergangenen Jahrhunderte so viele Beispiele für die Unduldsamkeit in den Gesellschaften des Westens anführen, daß sie eindeutig zeigen würden, wie wenig das nur für Rußland charakteristisch war.

Für die Fragen der Gegenwart besonders interessant ist der angefügte Exkurs unter dem Titel: „Von der revolutionären Utopie zur Ideologie des bolschewistischen Staates". Hier wird klar auf die neben der Marxlehre zweite Quelle hingewiesen, aus der sich der Bolschewismus geistig genährt hatte. Es handelt sich dabei um eine russische revolutionäre Utopie, die aus einer Mischung von religionslos gewordenen apokalyptischen Erlösungsträumen und westlichen sozialphilosophischen utopischen Einflüssen entstanden ist. Obwohl der religiöse Gehalt sich hier schon fast restlos verflüchtigt hat, haftet dieser Bewegung der gleiche rücksichtslose Fanatismus an, wie er den radikalsten Altgläubigen eigen war, die danach trachteten, lieber sich selbst und zahlreiche ihrer Anhänger in den Tod durch die Selbstverbrennung zu treiben, als in irgendeinem Punkt ihre Auffassungen abzuändern.

Dieser völlig säkularisierte, verkehrte religiöse Fanatismus vergangener Jahrhunderte manifestiert sich am deutlichsten in der Gestalt des unheimlichen Nečaev (1848–1883), eines finsteren Fanatikers für die revolutionäre Idee, der einen großen Einfluß auf den Vater des russischen Bolschewismus, den nicht weniger unheimlichen Lenin, ausübte.

Der Revolutionär soll nach Nečaev „jede Beziehung zur bürgerlichen Ordnung, zu allen Gesetzen und aller Sittlichkeit dieser Welt radikal abbrechen; er soll die öffentliche Moral in allen ihren Beweggründen und Äußerungen verachten und hassen" (S. 132).

Beachtet man dieses Fundament, auf dem der Bolschewismus in Rußland aufgebaut wurde, so versteht man nicht nur seine völlige Unehrlichkeit und rücksichtlose Grausamkeit, sondern auch jenen grundlegenden Unterschied, der die westlichen Marxisten nichtbolschewistischer Prägung von den bolschewistischen Marxisten unterscheidet.

Abschließend läßt sich sagen, daß dieses nützliche Buch vielen Lesern gute Kenntnisse vermitteln kann und deshalb empfehlenswert ist.

N i e d e r a l t e i c h. J o h a n n e s C h r y s o s t o m u s O S B.

Struve, Nikita: **Die Christen in der UdSSR.** Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1965. 546 S.; DM 39,–.

Das vorliegende Buch ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Es bietet eine äußerst wichtige Dokumentation über die Situation der russischen Christenheit, vor allem der russisch-orthodoxen Kirche, in den letzten Jahren. Der Verfasser, Enkel des bekannten russischen Denkers Peter Struve, beschäftigt sich seit langer Zeit mit Fragen, die die russische Christenheit betreffen, und zählt zu den besten Kennern der heutigen russischen Kirche. Er versteht es sehr gut, glaubwürdiges Material von legendärem zu unterscheiden und verwendet nur, was das Vertrauen eines Kenners verdient. Wer sich über die gegenwärtige Lage der russischen Kirche informieren will, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen. Es ist die bis jetzt beste und zuverlässigste Quelle für solche Informationen. Der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen sind nur etwa 50 Seiten gewidmet. Der größte Teil des Buches behandelt die Lage nach 1941. Das mit großer Liebe zur leidenden russischen Kirche geschriebene Buch wird nicht nur einen Fachmann interessieren. Es ist ein Notschrei der bedrängten Christenheit in Rußland. Eine außerordentlich lebendige Sprache ergreift jeden Leser, der diesem Thema nicht ganz gleichgültig gegenübersteht.

Der letzte große Teil des Buches enthält die Sammlung verschiedener Dokumente, die die Lage der Kirche in Rußland hell beleuchten. Es sind dies sowohl Zeugnisse der Hierarchen der verfolgten Kirche als auch Äußerungen der Vertreter des Sowjetstaates und seiner Regierung über die Kirche. Das Buch erschien bereits vor der Veröffentlichung jenes bekannten Briefes zweier Moskauer Priester an den Patriarchen und die sowjetische Regierung. Die beiden Priester haben in diesem offenen Brief mutig gegen die gesetzwidrige Bedrückung der Kirche durch die Behörden und gegen die Nachgiebigkeit der Patriarchatsleitung protestiert. Unter dem Druck der Regierung mußte die Kirchenleitung die beiden Priester daraufhin suspendieren. Auf diese Ereignisse konnte das Buch leider nicht eingehen. Es bleibt zu hoffen, daß in einer späteren zweiten Auflage auch diese Dinge ausführlich behandelt werden. In jedem Fall muß man dem Buch große Verbreitung und starke Wirkung wünschen.

Leider sind in der deutschen Übersetzung manche unzulässige Ungenauigkeiten enthalten, die bei einem so wertvollen und notwendigen

Buch besonders ärgerlich wirken. So wird z. B. das Schreiben des Metropoliten Sergij vom 28. Mai (10. Juni) 1926 (das erste Datum ist nach dem alten, das zweite nach dem neuen Kalender angegeben) als ein Schreiben vom 28. Mai bis 10. Juni zitiert. Die Bezeichnungen der Hierarchen (Bischof, Erzbischof, Metropolit) wurden oft verwechselt, da das französische Wort „Monseigneur" einfach mit „Bischof" übersetzt wird. So kommt es nicht selten vor, daß derselbe Bischof, der schon zum Erzbischof oder zum Metropoliten ernannt wurde, wieder als Bischof erwähnt wird, was den Leser verwirren kann. Es wäre sehr zu wünschen, daß bei der nächsten Auflage diese und manche anderen Fehler der Übersetzung beseitigt würden.

Trotzdem aber muß man dem Verlag sehr danken, daß er dieses wertvolle Buch dem deutschen Leser zugänglich gemacht hat.

Niederaltaich. Johannes Chrysostomus OSB.

Rock, Martin: **Widerstand gegen die Staatsgewalt.** Sozialethische Erörterung. Münster: Verlag Regensberg 1966. 243 S.; Ln DM 24,80.

Das Erstlingswerk des jungen Sozialwissenschaftlers aus der Schule Ludwig Bergs in Mainz wird mit Recht als hoch aktuell bezeichnet. Diese Aussage hat nicht nur eine historische Relevanz auf das Geschehen des 20. Juli 1944. Sie greift auch klärend in die jüngsten Diskussionen vor allem evangelischer Theologen über Gehorsamspflicht und Widerstandsrecht im kommunistisch regierten Teil Deutschlands ein. Was die Aktualität für uns betrifft, die wir nicht unmittelbar vor einer solchen Gewissensfrage stehen, so kann dem Autor hohes Lob dafür gezollt werden, daß er gleichsam infolge der wissenschaftlich gründlichen und notwendig-breiten Anlage seiner Studie eine christliche Deutung von Staat, Staatsautorität, Gemeinwohl und gerechter Ordnung vornahm, die der pluralen und demokratischen Gesellschaft dringend zum Überdenken vorgelegt werden muß. Das Originelle dieser Darlegungen liegt nicht zuletzt in der vom Formalobjekt der Studie geforderten Kürze. Dabei konnte der Verf. seine ausgezeichneten Kenntnisse der thomasischen Quellen einbringen, ergänzt durch treffsichere Zitate aus den umfangreichen sozial-ethischen Arbeiten seines Lehrers Ludwig Berg. (Wenn dabei der Ehrgeiz, in der wortethymologischen Sezierung vor allem von Lehn- und Bindewörtern den Ursinn des Wortes zu be-greifen, einen eigenen Stil von seltener logischer Schärfe und Stringenz erzeugt, dann wird man wohl in Zukunft daran den „Rock" erkennen.)

Die beabsichtigte „sozialethische" Analyse ist in ihrer theologischen und sozialphilosophischen Grundierung sauber durchgehalten worden. Die politischen und juristischen Aspekte wurden aus der ethischen Perspektive gebührend mitberücksichtigt. Dem Verf. selbst wird ein gewisser Bruch zwischen seiner biblischen Aussage (3. Teil, 2. Kap. „Exegetische Prolegomena") und der Entwicklung seiner „Politisch-ethischen Fundamentalkategorien" (3. Teil, 3. Kap.) nicht verborgen sein. Das wird die Diskussion mit den apostrophierten evangelischen Theologen erschweren. Allerdings hat der Verf. recht, wenn er für die bisherigen Frontstellungen auch auf schwerwiegende Vorbehalte gegen eine sozialphilosophische Forschung hinweist. Das gilt vor allem für die wichtige Frage nach Recht und Gerechtigkeit, wobei „die Majorität der protestantischen Theologen dem Phänomen ‚Recht' ziemlich skeptisch gegenübersteht" (S. 152). Wenn darum der Verf. um der „christlichen" Ethik willen die „reformatorischen und reformierten Autoren" und ihr „exegetisch-bibeltheologisches Verständnis" des „primären locus classicus Röm 13, 1–7" (S. 12) in seine Studie einbezieht, dann ist das vorliegende Ergebnis seiner wissenschaftlichen Reflexionen der klare Beweis dafür, daß zumindest die Frage nach dem Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt nur aus dem Gesamt von dogmatischem und biblischem, von sozialphilosophischem und anthropologischem Verständnis beantwortet werden kann. Leider ist der Verf. den speziell anthropologischen Problemen nicht nachgegangen, obschon die „multiforme Uneinheitlichkeit reformatorischer und reformierter Theologen" (S. 190) und vor allem die „äquivok-zwiespältige Haltung K. Barths" (S. 59) (gegenüber dem NS-Regime und der sog. „DDR") vielleicht von hier aus eine weitere, wichtige Erhellung erfahren könnte. Eine Einbeziehung dieser Fragestellung hätte auch in dem 1. Kap. des 3. Teils: „Das Phänomen des Widerstandes überhaupt – Folge von Dis-Harmonie – Das ‚Unum' als ‚Aufhebung' des Aus-einander" nahegelegen. Damit ist jedoch bereits der Inhalt des Werkes angesprochen.

Rocks Analyse besteht näherhin aus drei Teilen. Im ersten Teil erfahren die „das Thema betreffenden Aussagen protestantischer Autoren" eine kritische Würdigung. Der zweite Teil ist der „Position katholischer Sozialethik zum Thema des politischen Widerstandes" gewidmet. Im dritten Teil erfolgt der interessante „Versuch einer systematisch-umfassenden sozial-ethischen Erörterung des Problems: Widerstand gegen die Staatsgewalt", der eine abgerundete, quellenmäßig tief-fundierte und überzeugende wissenschaftliche Aussage enthält. Der Verf. hatte sich in diesem seinem neuen Beitrag zu einer alten Diskussion das folgende Ziel gesetzt: „1. Analyse und Kritik von katholischerseits vorgetragenen Konzeptionen, die einer letzten Fundierung bzw. Treffsicherheit entbehren. 2. Integrierung genereller und exegetischer Prämissen in den streng ethischen Problem-Komplex. 3. Spekulativer Vorstoß in den ethischen Innenraum und weitere Auslotung des Problems — Durchdringung der einschlägigen Grundbegriffe und deren sozial-logische Verknüpfung." Die Mängel bzw. Schwierigkeiten des unter 2. angeführten Ziels wurden bereits angesprochen. Der „spekulative Vorstoß" sichert dem Werk Rocks einen zur Zeit primären Platz in der diesbezüglichen Literatur und wird im katholischen Raum wie — unter Einschluß der genannten Problematik — auch im ökomenischen Gespräch neue Ausgangspositionen schaffen.

Aus dem ersten Teil der Studie möchte der Rezensent vor allem die klare Abgrenzung der oft verschwommenen Positionen „Lutherisch/theonom-radikaler und -gemäßigter" Einstellung bis zu „Lutherisch/christologischer und reformierter Betrachtung" hervorheben. Die „radikale Position" wird vor allem von O. Dibelius und E. Berggrav vertreten. Geschickt legt der Verf. die Hintergründe der Staatsauffassung O. Dibelius' offen, die es zu den bekannten Thesen seiner „Obrigkeits-Schrift" kommen ließen. Danach ist der „totale Staat" die „fast logische Entwicklung des Staates überhaupt" (Rock, S. 20). „Der totale Staat ist also (vor allem) nicht mehr Diener Gottes; denn er hat aufgehört, die Macht von Röm 13 zu sein, da der totalitäre Rechtsbegriff allein vom Politischen, also vom primär Machtmäßigen geprägt wird" (Rock, S. 21). Entsprechend ist „Gehorsamsverweigerung, wenigstens passiver Widerstand die einzig indizierte Re-aktion eines wahren Christen" (Rock, S. 21), was bis zur Nicht-Einhaltung der Verkehrsregeln reichen kann. Bezüglich der Demokratie gilt: „Falls weltanschaulich anders, d. h. nicht-christlich bzw. anti-christlich eingestellte Personen die Macht innehaben, weiß ich mich, und zwar ganz legitim . . in vielen Fällen um der klaren Weisung meines Gewissens willen verpflichtet, auf ihren Sturz hinzuarbeiten' (Dibelius), und zwar sub specie der sittlich-menschlichen Selbsterhaltung" (Rock, S. 28). — Die „gemäßigte Position" eines H. Thielicke kulminiert dagegen in der Auffassung, daß „für einen Christen (im totalen Staat — und nur hier!) ständig der status confessionis gegeben" sei, d. h. die Kirche habe „ein Gegenzeugnis abzulegen, nicht jedoch zu politisch-revolutionärem Widerstand zu schreiten" (Rock, S. 33). Zwar gibt es für Thielicke „den wagenden Entschluß des Einzelgewissens", nicht aber „die Möglichkeit einer kirchlichen Legalisierung oder gar Legitimierung der Attentat-Schuld" (Rock, S. 35). In einem solchen politischen Handeln mit der „harten Notwendigkeit des ‚Sündigen-Müssens' als ‚der Signatur des Interimszustandes der gefallenen Schöpfung' (W. Künneth)" erblickt der genannte Theologe die Problematik des Widerstandes (vgl. Rock, S. 38 f.). Auch ein „pervertierter Staat" stellt eine „Erhaltungsordnung Gottes" dar. Damit ist nach Künneth „etwa die Situation in der Ostzone" charakterisiert. Rock widmet dieser konkreten Frage nach dem Widerstand gegen das Regime in der sog. „DDR" einen interessanten Exkurs. Im Rückgriff auf protestantische Autoren wie J. Hamel, H. Gollwitzer, H. Vogel, E. Klügel, M. Fischer u. a. wird eruiert, wie „die rechte christliche Haltung" darin gesehen wird, „einer widerchristlichen Obrigkeit gegenüber im geduldigen Erleiden des Unrechts" gleichsam als einer „Zuchtrute Gottes für das lethargisch gewordene Christentum" entgegenzuwirken, zu „wider-stehen" (Rock, S. 52 u. 192). Wenn allerdings die christliche Verkündigung durch staatliche Eingriffe unterbunden wird, ist auch nach Ansicht der „christologischen Position" etwa D. Bonhoeffers entschiedener Widerstand angebracht. „Im übrigen ist ein objektives Recht zum politischen Widerstand nicht ablesbar; denn es bleibt objektiv-rechtlich unmöglich, den Punkt zu fixieren, wo die Pervertierung der Obrigkeit einsetzt bzw. den Gipfel erreicht" (Rock, S. 191). Wenn aus der Entscheidung des Einzelgewissens heraus der Schritt zum Widerstand oder gar zur Tyrannentötung getan wird, dann müsse der Widerstand staatsbejahend und konstruktiv sein. Zu dieser Position hat sich H. Diem entschieden und bekannte sich als bedeutsamster Vertreter der reformierten Betrachtung des Problems auch K. Barth hinsichtlich des Nationalsozialismus. Gegenüber dem Totalitarismus in kommunistisch beherrschten Ländern proklamiert Barth hingegen nur eine „kerygmatische Offensive", ein „Sich-Unterordnen".

Rock kommt zu dem Ergebnis: „Die sich zeigende Vielheit von Auffassungen protestantischer Autoren hat in dogmatischen Voraussetzungen ihren Grund. Wird eine bestimmte bibeltheologische und dogmatische Position einmal verlassen und zu streng ethischen Reflexionen fortgeschritten, dann verlagern die Autoren das Problem weitgehend auf das Gewissen. So vor allem W. Künneth, H. Thielicke und H. Diem, die jedoch nach kurzem Aufenthalt im spezifisch ethischen Bereich die Reflexion auf das dogmatische Gebiet ab- bzw. zurückwenden, wo sie im Zusammenhang mit der Rechtfertigung über das Gewissen han-

deln. Indes ist die Feststellung zu machen, daß gewisse ethische Endergebnisse von der katholischen Position nicht sehr abweichen" (S. 192 f.).

Rock wendet sich nach einer gründlichen Analyse der „einschlägigen Bibeltexte in der protestantischen Exegese" — deren Pendant das 2. Kap. im 3. Teil: „Exegetische Prolegomena" darstellt — sodann der „Position katholischer Sozialethik zum Thema des politischen Widerstandes" kurz zu. In diesem 2. Teil kommen die „Doctrina Catholica" von Leo XIII. bis Paul VI., ferner „Lösungsbeiträge der Exegese" und „Analyse wie Kritik der bisher unternommenen (sozialethischen) Lösungsversuche" zur Sprache. Unter den Päpsten fällt vor allem Pius XI. auf, der in seiner Enzyklika „Firmissimam Constantiam" (1937) das Widerstandsrecht gegen den totalen Staat unter dem Titel der Notwehr, also zum personalen Schutz und zur nationalen Selbsterhaltung begründet (vgl. Rock, S. 83 f.). Der Notwehr-Akzent charakterisiert auch die traditionellen katholischen sozialethischen Stellungnahmen. Dabei wurden vom Verf. vor allem R. Angermair, M. Pribilla, Th. Meyer, G. Ermecke und J. Messner zitiert. Ist man sich hinsichtlich des Widerstandsrechts aus sozialer Notwehr relativ einig, so gehen die Meinungen über die Tyrannentötung auseinander: „Die einen Autoren (J. Messer, M. Pribilla, R. Angermair, G. Ermecke, E. Welty, A. Bride, J. Leclercq) halten die Tötung eines Tyrannen unter gewissen Voraussetzungen für sittlich zulässig — andere (W. Schöllgen, M. Zalba) erblicken in dieser äußersten Zuspitzung aktiven Widerstands ein mindestens sehr zweifelhaftes Unternehmen, und wieder andere (M. Laros, H. Noldin, A. Schmitt) verurteilen die Tyrannentötung ganz unumwunden. Angesichts dieses Tatbestandes spricht A. Bride ganz zu Recht von einem ‚fatras de doctrines si diverses . . . à travers le dédale d'opinions qui se sont affrontées au cours des âges' " (S. 114).

Im dritten Teil erfolgt, wie bereits gesagt, die Darstellung der eigenen Überlegungen zum genannten Problem. In zwei mehr einführenden Kapiteln werden das „Phänomen des Widerstands überhaupt" — zu dem der Rezensent bereits einige kritische Bemerkungen machte —, das Problem „Widerstand und Vorsehung" und ein Abriß „prinzipieller Typen des politischen Widerstandes" näher angegangen. Den letztgenannten Abschnitt hätte man sich gut und gern an den Anfang der ganzen Studie gewünscht. Das „exegetische" 2. Kap. wird vom Verf. zu dem Höhepunkt geführt, „daß der Begriff τάξις und dessen verbale Modifikation sich als Alpha und Omega von Röm. 13, 1 f. erweisen. Von hier aus ist nun der Übergang von der exegetischen Betrachtung zu einer spekulativen Durchleuchtung angebahnt. Das Thema ‚Staatsgewalt' bzw. ‚Widerstand gegen die Staatsgewalt' kann, soll und muß von dem Kardinalterminus ‚Ordo' (im allerweitesten Sinne) her in Angriff genommen werden" (Rock, S. 143).

Der Verf. baut dazu fünf politisch-ethische Fundamentalkategorien als tragendes Gerüst seiner Überlegungen auf:

1. Justitia legalis — die politische Tugend als konstruktives, ‚architektonisches' Element. Als ihr Subjekt wird das „politische Gesamt, Regierung und Regierte" bezeichnet. „Wenn (darum) die Regierten sich gegen ein Un-Recht (seitens der Regiernden), das nicht etwa unrichtiges Recht, sondern ‚überhaupt kein Recht' (G. Radbruch) ist, erheben, aktualisieren sie die Tugend der Legalgerechtigkeit" (Rock, S. 147). „Die Widerstandskämpfer re-stituieren gewissermaßen das, was dem politischen Totum durch Totum-feindliche Gesetze abhanden kam. Und indem die Legalgerechtigkeit im Widerstandskampf die Tugend der fortitudo, des mutigen Einsatzes, und die der Klugheit, der besonnenen Ziel-Mittel-Abschätzung engagiert, erweist sie ihren Allgemeinheitscharakter, ist sie justitia generalis" (Rock, S. 147).

2. Autorität — das Reparationsziel des politischen Widerstandes. Der Verf. geht von der Aussage L. Bergs aus: „Die Autorität hat die Einheit herzustellen und das Ganze zu verbürgen, negativ: Die Autorität hat den Zerfall in die regellose Vielfalt zu verhindern." Kern der Autorität ist also die sittliche Befugnis, das soziale unum zu schaffen. In dieser Aufgabe ist sie letztlich im Göttlichen selbst begründet. Gemeinwohl ist also ihr höchstes Ziel.

3. Gehorsam und politischer Widerstand. „Da der Gehorsam eine Tugend ist, ‚quae (propter Deum) contemnit propriam voluntatem' (Thomas v. Aquin), folgt, daß Motiv und Ziel eines Befehls das Kriterium seiner Legitimität bzw. Illegitimität sind. Die Beschneidung des eigenen Willens kann und darf lediglich Gottes, näherhin: der Ordnung wegen vorgenommen werden, d. h. nur zugunsten von Gesetzen und Verordnungen, die dem göttlichen und natürlichen Recht zumindest nicht widersprechen. Gottes Recht und Gesetz ist je und je die ‚major potestas' (Thomas v. Aquin)" (Rock, S. 171).

4. Das Gemeinwohl — prinzipales Kriterium der moralischen Erlaubtheit des politischen Widerstandes. „Soll Widerstand gerechtfertigt sein, muß er sich für ein bonum einsetzen, das als politisches bonum von sich aus schon ein commune ist bzw. sein muß . . . Andernfalls gleicht der Widerstand nicht einer chirurgischen Heilungsaktion, sondern einer ziel- und wesenlosen Destruktion. Allein das Gemeinwohl als das Wesensziel der staatlichen Gemeinschaft kann der neuen politischen Autorität, die sich durch den Widerstand durchzusetzen vermochte, jenes autoritative ‚plus', jenes Über- und ‚Mehr'-sein verleihen, das sie zur legitimen Regierung macht." Der Widerstand gegen eine „defiziente Staatsgewalt ist" nach Rock also „sozial-konstruktiv, eine politische Tugend, keine a-soziale Untugend; denn er restituiert das von der logos-widrigen Un-Autorität dem Staatstotum entrissene ‚suum'. — Widerstand gegen autoritäts- und damit geist-lose Staats-Gewalt ist sittlich gutes Tun, während Widerstand gegen Staatsgewalt als Staats-Macht und paulinische — ἐξουσία — Autorität moralisch verwerflich ist" (Rock, S. 172 f. u. 195 f.).

5. Der Friede — Telos des politischen Widerstandes. Das unum als Prinzip. Widerstand im genannten Sinne ist nach Rock „nicht standwider die politische Autorität, nicht im pejorativen Sinne revolutionär, sondern Stand-für den Frieden, die Einheit und damit indirekt für wahre politische Führung, also positiv-konstruktiv . . . Telos allen politischen Tuns muß es sein, den Widerstand überflüssig zu machen, d. h. ihn ‚aufzuheben' im Frieden, der einerseits aus dem bonum commune folgt und andererseits dieses zugleich bedingt" (Rock, S. 187 und 196).

Aus den wörtlichen Zitaten des Rockschen Werkes wird dem Leser die gründliche und scharfsinnige Art der Analyse und die vornehme, aber zugleich kompromißlose Form der Auseinandersetzung aufgegangen sein. Über Letzteres täuscht auch die dem französischen Sprach- und Mentalitäts-Raum entlehnte Verbindlichkeit in der Formulierung nicht hinweg. Sie macht das Buch trotz der „harten wissenschaftlichen Materie" zu einer annehmbaren Lektüre. Gerade in dieser Verbindung aber hat uns der Verf. zu einer wertvollen Bereicherung christlich-sozialwissenschaftlicher Studien zu aktuellen, und d. h. uns aufgegebenen Ordnungsfragen geführt.

Münster. Wilhelm Dreier.

Thiele, Antonius, OSB: **Echternach und Himmerod.** Beispiele benediktinischer und zisterziensischer Wirtschaftsführung im 12. und 13. Jahrhundert. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag 1964. X, 187 S.; DM 33,—.

Das Gleichmaß zwischen Arbeit und Kontemplation im Sinne des benediktinischen *Ora et labora* zu halten, war eine der großen Anforderungen an die Klöster, die nach der Regel des hl. Benedikt lebten. Ein weiteres dorniges Problem war die Herbeiführung des Gleichgewichts zwischen der Habsucht im Sinne der „Gewinnmaximierung" und der Mißachtung elementarer wirtschaftlicher Grundsätze in den Klöstern, die sich eigenwirtschaftlich betätigten.

Die Proportionen zwischen Handarbeit und Kontemplation waren in Cluny allmählich fast ganz zugunsten des beschaulichen Lebens verschoben worden. Das konnte man sich erlauben, weil der fromme Sinn des Volkes und hoher Gönner zu Vermögen und Wohlhabenheit verholfen hatte, so daß die Klöster sich allmählich als Grundherren aufzuspielen vermochten. Dem benediktinischen *labora* war der „Übergang zum Rentnerdasein" (7) gefolgt, der auch seine religiösen und ethischen Probleme hat, die sich nicht immer zu Nutz und Frommen des monastischen Lebens auswirkten.

An diesem Punkt der Entwicklung setzte die Reformbewegung von Citeaux ein. Die Handarbeit und ganz allgemein wirtschaftliche Betätigung sollten wieder zur ursprünglichen Regel zurückführen. An zwei Beispielen, Echternach und Himmerod, sucht der Verfasser mit großer historischer Akribie darzustellen, wie sich das nach benediktinischer Tradition in starker Autonomie geführte Echternach und das der neugegründeten zisterziensischen Richtung angehörende, im Klosterverband von Clairvaux lebende Himmerod wirtschaftlich entwickelte. Es geht also um einen Vergleich zwischen der „alten" (benediktinischen) und der „neuen" (zisterziensischen) Methode. Nach einer anfänglichen erstaunlichen Blütezeit zeigten sich bei Himmerod im 14. Jahrhundert Verfallserscheinungen, nachdem das Kloster allerdings de facto ziemlich unabhängig vom Gesamtverband geworden war. Andererseits gelang es Echternach, wenn auch keine hervorragenden Leistungen zu vermelden sind, sich gegen Bedrängnisse von außen (vor allem politischer Natur) und innen einigermaßen frei zu halten, so daß der Verfasser zu dem Schluß kommt, man dürfe den Wert der Organisation nicht überschätzen, vielmehr komme es, einen Schumpeterschen Gedanken aufnehmend, auf die Unternehmerfunktion an, im vorliegenden Falle auf die wirtschaftliche Qualifikation des jeweiligen Klostervorstehers, das heißt des Abtes.

Obwohl es sich bei der vorliegenden Studie in erster Linie um eine wirtschaftshistorische Arbeit handelt, und zwar um eine gute und mit viel Akribie geschriebene, fällt auch für den Theologen einiges Interessante für die Entwicklungsgeschichte zweier großer Orden ab. In den Worten des Verfassers ausgedrückt, stellt sich

das so dar: „Als Citeaux sich im Protest von Cluny trennte, sah es dort nur das Abweichen von der benediktinischen Regel... Man hielt Renteneinkommen für unvereinbar mit echtem Mönchtum, das von eigener Arbeit leben sollte... Nach etwa 150 Jahren war man (das heißt im vorliegenden Fall Himmerod; Rezensent) da, wo die Benediktiner gewesen waren, als man sich von ihnen getrennt hatte; die eigene Arbeit trat zurück, die Rentengrundherrschaft wurde von zunehmender Bedeutung. Was man in dem vorangegangenen Zeitraum an vorbildlich rationaler Arbeit geleistet hatte, ist in die Wirtschaftsgeschichte eingegangen" (163).

Münster. Wilhelm Weber.

Rief, Josef: **Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher.** (Abhandlungen zur Moraltheologie, hrsg. von Joh. Stelzenberger, Bd VII) Paderborn: Verlag Schöningh 1965. XXVII, 485 S.; kart DM 45,—.

Um die Frage: „Welches sind die Anschauungen der Katholischen Tübinger Schule von der Gesellschaft und dem gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen?" (1) beantworten zu können, breitet Rief die imposante Fülle des theologischen Gedankengutes von Drey und Hirscher über Reich Gottes und Gesellschaft aus. Der Verfasser ist sich bewußt, daß nach den Tübingern Reich Gottes und Gesellschaft nur auf dem „Wege der Spekulation" erreicht werden können (Vorwort), und mit Recht fährt er fort: „Sowohl von seiten der Theologie als auch der Soziologie ist mit Vorbehalten zu rechnen" (ebd). Wenn trotz dieser Vorbehalte das Thema Reich Gottes und Gesellschaft zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden ist, dann war dafür die Beobachtung bestimmend, daß J. S. Drey und J. B. Hirscher mit Hilfe ihrer Reich-Gottes-Theologie einen beachtenswerten Beitrag zur Ausgestaltung einer christlichen Soziallehre geleistet haben (ebd). Der Denkansatz, aus Reich Gottes das Phänomen des Gesellschaftlichen zu eruieren und diesem einen legitimen Platz darin zuzuweisen, scheint methodisch nicht abwegig zu sein, ist doch Reich eine ursprünglich sozial-politische Kategorie, in die hinein die Botschaft vom Reich Gottes etabliert wurde und die sich abhebt von der Botschaft vom Vater in den Himmeln und den von Ihm an Kindes statt angenommenen Menschen, worin die Kategorie der Familie den analogen Denkansatz abgibt.

Rief hat seine profunde Untersuchung in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil (11—204) handelt von der Reich-Gottes-Idee, wie sie vor Drey und Hirscher von Luther an bis Kant konzipiert worden ist, um dann das Verständnis vom Reich Gottes bei Drey (99—130) und bei Hirscher (132—203) im Hinblick auf Gesellschaft minutiös herauszuarbeiten, wobei die Eigenkonzeptionen der beiden Tübinger sehr ansprechend zur Darstellung kommen. Ein Résumé der Auffassungen von Drey (130—132) und Hirscher (203—204) stellt in prägnanter Weise die je eigenen Denkansätze und Auffassungen geeignet heraus; diese werden durch das Zurücktreten des Reich-Gottes-Begriffes bei J. A. Möhler (204—213) noch stärker kontrastiert.

Im zweiten Teil (214—472) werden „die Realisierung des Reiches Gottes auf Erden und die Gesellschaftsgebilde der Kirche, des Staates und der Familie" nach Drey (214—345) und nach Hirscher (345—472) erarbeitet. Während Drey für die Grundidee Reich Gottes–Gesellschaft die geschlossenere Konzeption vorlegt, bietet Hirscher für die Realisierung des Reiches Gottes auf Erden die konkreteren Anweisungen.

Auf gut acht Seiten (473—481) bietet Rief das Ergebnis seiner Untersuchung, wobei er die Frage „nach der Gültigkeit des Versuches, den Drey und Hirscher unternommen haben", sich kurz stellt und dabei vermerkt, daß ihr Reich-Gottes-Begriff zum Teil der biblischen Fundierung entbehrt, daß aber die Frage der Realisierung des Reiches Gottes von den beiden in schöpferischer Weise behandelt wurde, auch wenn „man hinter ihren Reich-Gottes-Begriff ein Fragezeichen setzt"; daß sie ferner „das soziale Verbundensein der Menschen in seiner Bedeutung erkannt und in den Innenraum der Theologie hereinzuholen und vor der Säkularisierung zu bewahren versucht haben". Letzteres bezeichnet Rief als theologische Großtat, die allerdings nicht abgeklärt genug sei, auch aus theologischen Summen nicht gerechtfertigt werden könne und auf Unverständnis und allzu enge Kritik gestoßen sei.

Rief hat handschriftlichen und gedruckten Quellen zufolge die Gedankenläufe Dreys und Hirschers in ihrer Kontinuität mit großer Akribie dargestellt. Man wird sagen dürfen, daß der Verfasser die Überlegungen der beiden Denker vollständig und wohlgeordnet wiedergibt, „die Lebendigkeit und den Reichtum ihres Denkens und ihrer Theologie" (481, Anm. 7) aus umfassender Quellenkenntnis vor Augen führt. Die Untersuchung Riefs ist ein Opus, dessen Volumen durchweg der Qualität korrespondiert.

Mit der historisch getreuen Wiedergabe und Zusammenstellung von Dreys und Hirschers Reflexionen aber dürfte dem Anliegen der Exponenten der Tübinger Schule wohl noch nicht voll Genüge getan sein. Es wäre zu wünschen, daß der gelehrte Verfasser in einem weiteren Opus die Grundkonzeptionen, die er so korrekt expliziert hat, für eine Sozialtheologie fruchtbar machte, wo das überwunden würde, was er „die eigenartige Tragik der Theologie dieser beiden Männer" (480) nennt.

Mainz. Ludwig Berg.

Rouco-Varela, Antonio M.: **Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts.** (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 23. Bd) München: Max Hueber-Verlag 1965. XX, 327 S.; br. DM 35,—.

Das wechselnde Verhältnis von Christen, Mohammedanern und Juden charakterisiert die Geschichte Spaniens im Mittelalter. Im ganzen ist sie auch auf weite Strecken gezeichnet von einer Politik der Toleranz. Mit dem Werden des spanischen Staates am Ausgang des 15. Jahrhunderts, d. h. näherhin seit dem königlichen Erlaß vom 30. 3. 1492 über die Ausweisung der Juden, sollte aber dem Judenproblem ein unnachgiebiger Abschluß bereitet werden. Das Maurenproblem hält noch bis 1609 vor: Ihnen gegenüber wird die mittelalterliche Politik der Toleranz vorläufig fortgesetzt. Auf dem Hintergrunde dieser geschichtlichen Tatsachen will der Verfasser das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Spanien des 16. Jahrhunderts untersuchen (S. 5). Im Sinne eines Essays sollen die Grundlinien der juristischen Lösung aufgezeigt werden, die man hierfür geschaffen hatte (S. 6). Dabei werden zwar ausschließlich kastilische Quellen benützt (S. 7); dennoch ist mit Klarheit zu ersehen, wann diese Ergebnisse auch für Aragonien Gültigkeit haben.

In einem ersten Teil (S. 8–125) sind die zeitgeschichtlichen und kirchenpolitischen Grundlagen behandelt, hernach in einem zweiten (S. 126–324) die rechtlichen Gestaltungen des Verhältnisses der beiden Partner dargelegt.

Reconquista bzw. Cruzada, d. h. Rückeroberung bzw. Beseitigung der letzten maurischen Reste, waren der endgültige Anstoß für die Verbindung von Kastilien und Aragonien durch die Heirat von Ferdinand von Aragonien und Isabella von Kastilien. An der Schwelle des 16. Jahrhunderts wird in deren Auswirkung Spanien als politische Einheit begründet (S. 23).

Dieses Kreuzzugsideal ist die Antwort sowohl auf alle äußere und innere Gefährdung der christlichen Werte durch Islam und Judentum (S. 33), wie auf die innere Krise der Christenheit im 16. Jahrhundert (S. 45). Es wird festgehalten – bei aller Kenntnis verhängnisvoller Konsequenzen, z. B. allein schon für Landwirtschaft und Handwerk (S. 34).

Die spanische Kirche verfügte zu Beginn des 16. Jahrhunderts über eine gewaltige, öffentlich-rechtlich gesicherte, gesellschaftliche Macht, die freilich mit derjenigen der deutschen Fürstbischöfe sich nicht messen konnte (S. 69, 70). Die ständige Zunahme des kirchlichen Vermögens und die Mehrung der Zahl geistlicher Personen sollte sie sogar noch vergrößern (S. 70 f).

Sowohl in Rom wie in Spanien war man im 16. Jahrhundert der Überzeugung, daß nur diese öffentlich-rechtlichen Sicherungen der Kirche ihre Heilsfunktion in Staat und Gesellschaft ermöglichen und gewährleisten könnten (S. 75).

Die Tatsache indes, daß die europäische Hilfe für Spanien während des ganzen Mittelalters ausblieb, bewirkte zunächst das längere Fernbleiben dieses Landes vom europäischen Leben und anderseits die Konzentration aller christlichen Kräfte auf die Reconquista (S. 77 f). So kommt es, daß die Religion das Politikum wird, welches im 16. Jahrhundert den inneren Aufbau des Nationalstaates fördert (S. 87), und so verläuft parallel zur innenpolitischen Erstarkung das Heraufkommen der Großmachtstellung Spaniens (S. 87).

Am 13. 12. 1474 waren Isabella und Ferdinand von Aragonien als Könige von Kastilien ausgerufen worden (S. 98).

Die Verstaatlichung des gesellschaftlichen Lebens in Spanien hob damit an (S. 99; 113); ihr entsprach eine zielbewußte Modernisierung in der Organisationsform des spanischen Staates, die mit dem Tode Philipps II. 1598 abgeschlossen war (S. 119).

Der Staat, der in dem Spanien des 16. Jahrhunderts ausgebildet wurde, war schließlich gewiß ein moderner, straff zentralisierter, einigermaßen schon ausgeprägter Verwaltungsstaat, aber dennoch nicht ein fürstlich-absolutistischer Staat (S. 123).

Man muß dem Autor beipflichten, wenn er nach alledem die Meinung ablehnt, daß der Hintergrund der Beziehungen zwischen Staat u. Kirche in Spanien im 16. Jahrhundert im Verhältnis zwischen Papst und König gelegen sei (S. 125, A. 226). Das Problem ist zweifellos komplexer. Das zeigt der weitere Gang der Untersuchung mit Deutlichkeit.

In dem zweiten Teil wird demzufolge die Intervention des Staates in das Leben der spanischen Kirche in ihrer graduellen Steigerung dargestellt: Nach der zuerst rein defensiven Abwehrhaltung gegenüber den kanonistischen Immunitäten wagt er sich auf das der Kirche ureigene Gebiet: Er bleibt nicht bei der immerhin peripheren Zone des Kirchenvermögens stehen, sondern greift in die für die Kirchenverfassung lebenswichtige Zone des Benefizialwesens ein und versucht schließlich, bei der urreligiösen Aufgabe der Glaubensüberwachung ein maßgebendes Wort mitzureden (vgl. S. 255 f).

Wenn der Staat zunächst der Kirche die Immunitäten gewährleistet, ist dieses Zugeständnis einerseits von den spanischen Königen des 16. Jahrhunderts nicht auf die leichte Schulter genommen worden (S. 139). Darüber hinaus war für sie auch die Bereitschaft selbstverständlich, der Kirche den eigentlichen weltlichen Arm zu leihen, wenn sie es wünschte (S. 143).

Die formal-rechtliche Grundlage für diese Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche sieht der Autor in der vom König angenommenen Mahnung: „er möge seine Pflicht als Schutzherr der Kirche erfüllen" (S. 144), d. h. im Grunde wiederum im kanonischen Recht (S. 144 ff). Die spanischen Könige beachteten also auch im 16. Jahrhundert die überkommenen Ordnungsprinzipien der Christenheit.

Wenn im II. Abschnitt des Teiles II die verschiedenen Aspekte der staatlichen Eingriffe nach dem Werden ihres rechtlichen Gehaltes behandelt werden, nimmt zunächst einen unverhältnismäßig breiten Raum die Frage der staatsrechtlichen Beschränkung des „privilegium fori" der Kleriker ein (S. 155–185): Es ging zumal um das „privilegium fori" der niederen Kleriker, da hiermit vor allem Mißbrauch getrieben wurde (Um so begreiflicher ist die Auseinandersetzung, als das Konzil von Trient in Sess. 23 c. VI die hierfür gültigen Voraussetzungen bedeutend verschärft hatte, S. 159). Daneben ist von besonderem Interesse die Darstellung des staatlichen Versuches, in den Instanzenzug der kirchlichen Gerichte einzugreifen, und in diesem Zusammenhang der Überblick über die Entstehung des Tribunals der Apostolischen Nuntiatur (S. 172 ff).

Die Probleme, welche die übrigen Privilegien bzw. Exemtionen betreffen, waren wesentlich weniger an Zahl und unbedeutender (S. 185 ff) und bedurften deshalb geringerer Aufmerksamkeit im Rahmen der vorliegenden Untersuchung. Dafür verlangte die Inanspruchnahme der kirchlichen Finanzkraft durch den Staat eine eingehende Behandlung. Es kommen hier neben den „Tercias Reales", dem „Subsidio", dem „Excusado" und weiteren finanziellen Leistungen der Kirche dem Staat gegenüber das Privileg der Kreuzzugbulle und die Organisation des „kirchlichen Steuerwesens" zur Sprache (S. 189–219).

Noch wesentlich empfindlicher war naturgemäß die Frage der Besetzung kirchlicher Benefizien und Ämter. Ihre personalpolitische Bedeutung wird im Zusammenhang des ihr zugeordneten Problemkomplexes erst recht deutlich gemacht. Nach gerafften Darlegungen über das Patronatsrecht der spanischen Könige (im 16. Jahrhundert hinsichtlich der Konsistorial- und Nichtkonsistorialbenefizien), über die königliche Meisterwürde bei den spanischen Ritterorden und die Intervention bei den Papstwahlen wird die spanische Inquisition behandelt (S. 255–277). Kürzere Überblicke über die staatliche Intervention in das Leben der Kirche und ihre formalrechtliche Begründung schließen sich an. Das Gesamtbild wird abgerundet durch den III. Abschnitt über die juristischen Verteidigungsmittel des Staates: Über den „recurso de fuerza", ein Rechtsinstitut prozeßrechtlicher Art, und über die „retención de bulas", sein verwaltungsrechtliches Gegenstück.

Es will beachtet sein, daß dem König von Kastilien durch die Bulle Hadrians VI. vom 4. 5. 1523 die Stelle des Großmeisters der spanischen Ritterorden eingeräumt wurde, auch für den Fall, daß die Erbfolge eine Frau treffen sollte. Die eigentliche geistliche Leitung durfte zwar nur ein Geistlicher ausüben (S. 246). Dennoch war damit ein weiterer wichtiger kirchlicher Bereich königlichem Einfluß und königlicher Kontrolle überantwortet.

Die patronatsrechtlich gefärbte Erscheinung der Intervention bei den Papstwahlen erstrebte eine größere Einwirkungsmöglichkeit seitens des Königs (als eines *membrum principale ecclesiae*) auf die Leitung der Gesamtkirche. Es kam hierin nicht zur Bildung eines festen Rechtsinstitutes, aber gleichwohl zu einer Praxis von kirchenpolitischem Gewicht. Der Autor ist hier in der Lage, für den Zeitraum des 16. Jahrhunderts eine nuancierte Darstellung hinsichtlich des Gebrauches der Inklusive und Exklusive zu geben (S. 249–255).

Es war hier der selbstverständliche Ort für kirchenrechtsgeschichtliche – nicht kirchengeschichtliche – Ausführungen zur spanischen Inquisition gegeben (S. 255–277). Der Autor leistet damit einen Beitrag zur Klärung des Geschichtsbildes dieser Institution. Die spanische Inquisition, die in Kastilien bislang keinen Eingang gefunden hatte, nahm den Ausgang vom Judaizantes-Problem und entwickelte sich als vorzügliche Handhabe zur religiösen und innenpolitischen Vereinheitlichung des Reiches. Denn das Weisungsrecht reichte über die Gerichtsverwaltung hinaus in den legislativen Bereich hinein und in die verschiedensten Sach- und Personalgebiete der kirchlichen Disziplin.

Hinter allen staatlichen Interventionen in das Leben der Kirche, hinter den kirchlichen Abgaben an den Staat, hinter der Beschränkung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, hinter der Kontrolle des Ablaßwesens und der Inquisition, wie hinter dem Patronatsrecht werden freilich päpstliche Privilegien als formalrechtliche Grundlagen sichtbar (S. 289).

Man kann gleichwohl dem Autor zustimmen, wenn er daneben ein völkerrechtliches und ein staatskirchenrechtliches Ordnungsprinzip im Entstehen sieht (S. 294, 296).

Die Untersuchung, die mit reichem Beweisstoff versehen und mit guter Methode geführt ist, hat zweifellos vieles zur Aufhellung einer bedeutenden Epoche beigetragen.

Die Darstellung hat indessen einige Mängel. Bisweilen sind unrichtige Wortbedeutungen verwendet (z. B. „der" Verdienst S. 38; vgl. Duden; Bücherzensuren-gesetzes S. 40; S. 51 ist dagegen die richtige Form zu finden). Öfter ist die Wortstellung falsch (z. B. S. 66; S. 110); manches Mal begegnen Unverständlichkeiten oder Mißverständlichkeiten. Gewisse sprachliche Schiefheiten scheinen davon herzurühren, daß das Deutsche nicht die Muttersprache des Autors ist. Daneben treten offenkundige andere Fehler auf: *ius communis* (S. 213); *fructi sede vacante* (S. 214).

Nichtsdestoweniger ist die juristische Durchdringung des weitläufigen Stoffes wohl geglückt und eine ansprechende, sachgerechte Offenlegung der Probleme gelungen.

Es ist hierbei auch ein anerkennenswerter Beitrag zum Verständnis der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen geleistet, welche allein das Verhältnis Spaniens zu Reform und Reformation erklären können (vgl. S. 34).

Reinhold Schneider, einer der großen Kenner spanischer Kultur, dessen Studie über Philipp II. S. 51 f. mehrfach zitiert wird, hat das Ethos Spaniens in einem seiner Essays mit folgenden Worten charakterisiert, die für das 16. Jahrhundert, wann immer man der Gerechtigkeit nahe kommen will, im Blick auf solche Auseinandersetzungen kirchenrechtlicher Art erwägenswert sind: „Der Frage gegenüber, ob die irdische Macht erkauft werden dürfe mit dem Heil der Seele oder ob sie, wenn Gott diese furchtbare Entscheidung fordere, dem Heil der Seele geopfert werden müsse, fanden sich Herrscher und Dichter, die Heiligen und der mit Schuld beladene Konquistador in der Antwort zusammen: mehr als alle irdischen Reiche gelte die Ewigkeit . . ." (Macht und Gnade, Leipzig 1941, 231).

Bamberg. O. Heggelbacher.

Bormann, Paul: **Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus.** Ein Beitrag zur Theologie der Verkündigung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XIV. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1965. 216 S.; Ln DM 18,50.

Mit diesem Buch legt der Verfasser seine Dissertation (Tübingen SS 1962) vor, mit der er einen Beitrag zum interkonfessionellen Gespräch anbietet. Mit den Formeln „Kirche des Sakramentes" und „Kirche des Wortes" sei vielfach versucht worden, „die strukturelle Verschiedenheit des theologischen Denkens und des kirchlichen Lebens" (S. 12) der Konfessionen zu beschreiben. Durch eine Besinnung auf die paulinische „Theologie des Wortes Gottes" sucht B. dem Mangel einer katholischen Theologie des Wortes entgegenzuwirken. B. unternimmt die schwierige Aufgabe, seiner Fragestellung zugleich unter exegetischem, dogmatischem und pastoraltheologischem Gesichtspunkt nachzugehen.

Der erste Teil behandelt unter der Überschrift „Die Verkündigung als Dienst an Gottes schöpferischem Wort" (S. 19–156) den Begriff „Evangelium" bei Paulus und den theologischen Charakter der Verkündigung. Nach einer eingehenden Exegese von Röm 1, 1–5; Gal 1, 11; 1 Kor 15, 1–3 und 2 Kor 11, 7 gelangt B. zur Unterscheidung von zwei Aspekten des einen Evangeliums: Dieser Begriff will „einen konkreten Inhalt (das Evangelium) im Verkündigen zu worthaftem Ausdruck bringen; zugleich ist eben immer darin auch ausgedrückt die Tätigkeit, durch die dieser bestimmte Inhalt (das Evangelium) verkündigt wird" (S. 35). Gegenüber R. Bultmann und R. Asting stellt B. die „Berechtigung der Frage nach dem Inhalt, nach dem ‚Was' des Evangeliums" fest (S. 36–41). „Das Evangelium als Botschaft ist auch und vor allem Bericht" (S. 39).

Die theologische Eigenart der Verkündigung besteht darin, daß für Paulus Gott selbst der Urheber der Verkündigung ist (2 Kor 5, 19; 2, 17 u. a.) und daß sie Christus vergegenwärtigt. Wie sich das in der Vergangenheit gewirkte Heilsgeschehen mitteilt und vergegenwärtigt, ist für Vf. das besondere Problem (S. 142–147). Mit Cullmann möchte Vf. im Neuen Testament (wie im Alten Testament) und damit auch für Paulus die Heilsbotschaft als „ein an die Geschichte erinnerndes Wort" (S. 146) verstehen, in dem Mitteilung und Anrede eine Einheit bilden.

Im zweiten Teil (S. 159–203) geht B. von dem Menschen unter dem Worte Gottes aus, um den Glauben als die der Verkündigung entsprechende Antwort des Menschen in ihren verschiedenen Aspekten, nämlich als Entscheidung (Annahme und Gehorsam), als Wagnis, als Vertrauen und Hoffnung zu erweisen. Etwas unpassend ist als Punkt II des zweiten Teiles die „Gesamtzusammenfassung des Ergebnisses" untergebracht. Ein umfassendes Literaturverzeichnis bildet den Abschluß des Buches (S. 204–216).

Der Wert dieser Veröffentlichung dürfte vor allem in der reichen Materialdarbietung zum Thema gesehen werden. Es entspricht offenbar der umfassenden Zielsetzung des Vf., daß er neben den Exegeten zahlreiche systematische Theologen zu Wort kommen läßt. (Arnold, Barsotti, Fries, Geiselmann, Küng, Künneth, Niebergall, K. Rahner u. a.). Auf weite Strecken hin erwecken die vielen im Text dargebotenen Meinungsäußerungen der Theologen den Eindruck einer interessanten Anthologie. Damit wird allerdings die vom Thema her zu erwartende exegetische Erörterung an manchen Stellen mehr, als wünschenswert erscheint, zum Bemühen, die verschiedenen Zitate zu einer harmonischen Aussage zu bringen.

Von exegetischem Interesse sind vor allem die Ausführungen über den Begriff „Evangelium" bei Paulus. Auf Grund der Unterscheidung der Form des Evangeliums als „Anrede" von seinem Inhalt, den B. als „Bericht" bezeichnet, sucht er die Bedeutung des paulinischen Begriffs näher zu bestimmen. Allerdings läßt er sich hierbei zu schnell in eine einengende Abwehrposition drängen, indem er gegenüber Bultmann und seinen Schülern die Bedeutung des Inhaltes für die paulinische Verkündigung betont und den Inhalt als „historischen Bericht" kennzeichnet. Damit führt B. eine etwas mißverständliche Kategorie ein. Denn „historischer Bericht" ist zunächst nur eine bestimmte formale Kennzeichnung des inhaltlich Mitgeteilten. Die Frage ist allerdings, ob Paulus die von ihm im „Evangelium" und als Evangelium mitgeteilten Sätze von Tod und Auferstehung Jesu nur als „historischen Bericht" oder als heilsbedeutsame Kundgabe von heilsbedeutsamen Ereignissen versteht. Auch für B. ist das Evangelium „zugleich mehr und etwas ganz anderes als historischer Bericht" (S. 77). Aber eben dieses „Zugleich" von „historischem Bericht" und dem darüber hinausgehenden „Mehr" der Bedeutsamkeit des Vergangenen für die Glaubenden ist das auch bei B. ungelöste Problem. Jedenfalls kann man nach Paulus nicht von einem „historischen ... Heilsfaktum in Jesus Christus" (S. 64) – eine theologisch mißverständliche Ausdrucksweise – ausgehen und nachträglich nach der Bedeutsamkeit dieses „historischen Heilsfaktums" fragen. Das historische Faktum des Kreuzestodes Jesu wird bei Paulus nicht als „historisches Faktum" relevant, sondern als Heilsereignis. Schon der von B. zitierte (vorpaulinische) Satz: „Christus ist für unsere Sünden gestorben nach der Schrift" (1 Kor 15,3) ist ursprünglich nicht als historischer Bericht gemeint, sondern, wie die Beziehung auf die „Schrift" festhält, als Ansage des Heils. Die Frage nach den hinter den paulinischen bzw. vorpaulinischen Bekenntnissätzen liegenden historischen Fakten ist für uns heute zwar unabweislich, aber sie ist im Interesse der exegetischen Klärung von der Frage nach der Aussageabsicht des Apostels Paulus zu trennen.

Mit Recht betont B. die Einheit von Mitteilung und Anrede im apostolischen Wort (S. 142f). Doch wird dabei zu wenig deutlich, daß die „Mitteilung von einem geschichtlichen Faktum: dem Ereignis Jesus Christus" (Bultmann, zitiert von B.) im NT nicht erst als „historisches Faktum", sondern immer schon als „Anrede" vorkommt. Hier müßte bei der Kritik an Bultmann dessen unterschiedlicher Gebrauch von „historisch" und „geschichtlich" beachtet werden. Jedenfalls wird man dem „geschichtlichen" Inhalt des paulinischen Evangeliums nicht allein damit gerecht, daß man ihn als „Erinnerung an die Heilsperson Jesus Christus und an seine Heilstat" (S. 145) beschreibt. So ist es nicht verwunderlich, daß die Erarbeitung der eschatologischen Bedeutung von „Evangelium" bei B. zu kurz kommt.

Im einzelnen sind dem Rezensenten noch einige Unschärfen aufgefallen. In den exkursartigen Ausführungen über die Bedeutung von λόγος (S. 25–31) wird zu wenig deutlich, wie das griechische und alttestamentliche Verständnis von „Wort" im paulinischen Begriff zusammenhängen. Ebenso vermißt man eine Präzisierung des Verhältnisses von griechischer Wortbedeutung und alttestamentlicher Tradition im paulinischen Begriff εὐαγγέλιον (S. 31–34 und S. 80–82). Ungenau ist auch der Hinweis, daß die Evangelien im Gebrauch des Wortes „Evangelium" an „die Isaiasstellen" (welche?) „formal anknüpfen" sollen. Hier verschwimmt der Unterschied von „Evangelium" und Evangelien. Daß der Inhalt des Evangeliums in Röm 1, 3b und 1, 4a „einmal nach seiner menschlichen ..., dann nach seiner göttlichen Seite hin" (S. 42) bestimmt wird, läßt sich schon deshalb nicht sagen, weil von der Herkunft Jesu die Rede ist, wobei 1, 3b „von seiner irdischen Abstammung" und 1, 4a „von seiner Erhöhung ... spricht" (Kuss). – Von der Auferstehung Jesu läßt sich wohl kaum als von einem „gewaltigen Faktum" (S. 65) reden. – Mißverständlich ist die Ausdrucksweise: „Jesus hat die Anschauung des Deuterojesaias vom Freudenboten und seiner Botschaft auf sich und seine Verkündigung bezogen, und zwar in Jesus-Worten, die zur ältesten Schicht der Tradition gehören" (S. 81). Unverständlich ist die Fortsetzung: „Und so (!) ist der Evangeliumsbegriff aus der urchristlichen Tradition auf Paulus gekommen ..." – S. 148 geht Vf. zu unvermittelt auf die lukanischen Schriften über, ebenso in einem Zitat S. 144. – S. 177 ist statt hä'äsîm (zweimal) wohl eher hä'ämîn zu lesen. Störend wirkt die unregelmäßige Angabe der Zitatzählung vor dem Schlußzeichen (").

Das Hauptverdienst dieses Buches ist es, eine von der katholischen Theologie lange vernachlässigte Aufgabe angesprochen, diese durch eine Besinnung auf die Aussagen des Apostels Paulus in ihrer umfassenden Problematik aufgewiesen und eine erste, wenn auch – notwendigerweise – als experimentell erscheinende Lösung angeboten zu haben.

Münster. Karl Kertelge.

Exeler, Adolf: **Wesen und Aufgabe der Katechese.** Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 21) Herder: Freiburg 1966. X, 296 S.; DM 34,–.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Geschichte der Katechese noch immer ein Stiefkind der wissenschaftlichen Katechetik ist. Es gibt katholischerseits wertvolle Einzelarbeiten, z. B. zur Geschichte der Katechismen, aber noch keine große ideengeschichtliche Darstellung, die sich etwa mit der bedeutenden protestantischen Arbeit von C. v. Zezschwitz (1863/69) messen könnte. Und hinsichtlich des umfassenderen Begriffes der Pastoralgeschichte ist es wenig anders. Man greift darum begierig nach einer pastoralgeschichtlichen Arbeit, die nicht von vornherein auf ein enges Thema beschränkt ist. Am vorliegenden Werk muß man allerdings sogleich feststellen, daß der überblickte Zeitraum auf die letzten zwei Jahrhunderte, auf die Zeit seit der Einbeziehung der Pastoraltheologie in einen theologischen Lehrplan (1774), begrenzt ist, und weiter auf die Frage, „wie denn eigentlich in den wissenschaftlichen Definitionen, in den theologischen und pädagogischen Lexika, in den Handbüchern der Katechetik und der Pastoraltheologie das Wesen und die Aufgabe der Katechese verstanden wird" (V). Auch hier wird die historische Entwicklung nicht in einem einzigen Ablauf dargeboten, sondern es wird in fünf Kapiteln, die der Frage nach dem Empfänger, dem Ziel, der Aufgabe, dem Träger und dem Wesen der Katechese gewidmet sind, jedesmal der erwähnte Zeitraum durchmessen, und überdies ist in jedem Kapitel ein eigener historischer Durchblick der evangelischen Katechetik zugeteilt. Es ist mit dieser Anlage gegeben, daß das Buch keine angenehme Lektüre darstellt, obwohl die Sprache klar ist und ein Großteil der reichlich zitierten Texte in die Anmerkungen verwiesen wird; es ist eher eine in mancherlei Farben schillernde Überschau, ein jedesmaliges Überfliegen desselben zum Teil schlecht angebauten Geländes, immerhin eine reichhaltige, kritisch musternde Stoffsammlung. Die geschichtliche Entwicklung kommt nur wenig zur Geltung; denn nicht nur zwischen katholischen und evangelischen Autoren, auch zwischen den aufeinanderfolgenden katholischen Katechetikern besteht wenigstens in der hier untersuchten Erörterung von Prinzipienfragen kaum ein Zusammenhang; jeder beginnt mehr oder weniger von vorne, getragen von einer Grundströmung, die als solche die eigentliche Geschichte enthält. Schließlich dürfte das Interesse des Verf. von Anfang an weniger auf die Geschichte gerichtet gewesen sein als auf die sachlichen Erkenntnisse, die da und dort aus der vielstimmigen Diskussion hervorgehen. Nur müßte dabei beachtet werden, daß viele anscheinend parallele Äußerungen von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen und verschiedenen Zusammenhängen angehören, so wenn z. B. sogar vom gleichen Autor Linus Bopp kurz hintereinander zwei einander widersprechende Stellungnahmen berichtet werden (262 ff.), oder ist zu berücksichtigen, daß einschlägige Bemerkungen ohne wissenschaftlichen Anspruch gemacht sind, so die Anläufe zu einer biblischen Begründung der Kinderkatechese (221 ff.).

Wie dem auch sei, tatsächlich muß der geduldige Leser am Ende bekennen, daß eine Reihe wichtiger Einsichten gewonnen wurde,

und dies nicht zuletzt dank der Einbeziehung der evangelischen Katechetik, die neben scharfen Extremen auch in die Tiefe gehende Erkenntnisse bietet. Vielleicht wäre methodisch sogar die selbständige Befragung der evangelischen Katechetik durch den katholischen Autor der bessere Weg gewesen. Katholischerseits ist ja gerade den Prinzipienfragen, da sie in den theologischen Traktaten beantwortet schienen, wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. In dem befragten Zeitraum der Schulkatechese galt es vor allem, dem Katecheten für seine Arbeit die rechte methodische und inhaltliche Orientierung zu geben.

Zu den wichtigsten Ergebnissen von E.s Überschau gehört die Erkenntnis, daß die Einengung auf die Schulkatechese als eine zeitbedingte Phase in der Geschichte der kirchlichen Unterweisung gelten muß. Es geht nicht an, die Katechese mit einem angeblichen Zeitpunkt des „Mündigwerdens" begrenzen (67 ff. 278) oder in einer dem frühchristlichen Taufkatechumenat nachgebildeten, auf einen analogen Höhepunkt hinzielenden Institution (75 ff.; hier wäre J. Göttlers Lehrplantheorie zu erwähnen gewesen) einschließen zu wollen. Das Kind ist mit der Taufe bereits in das sakramentale Leben der Kirche einbezogen und ist nun auf die stärkende und nährende Teilnahme am kirchlichen Leben in Familie und Gemeinde angewiesen (156 ff.). Die Schulkatechese kann nur interpretierende Weiterführung sein wollen, die, wenn ein Steckenbleiben in infantilen Begriffen vermieden werden soll, in einer Erwachsenenkatechese oder „Christenlehre" ihre Fortsetzung finden muß (63 ff.), die heute allerdings verschiedene Formen annehmen wird: Bildungswerke, Arbeitskreise, Einkehrtage, Schrifttum usw.

Alles in allem liegt der Hauptwert der vorliegenden Arbeit in der Erweiterung des Horizontes. Der Katechet wird mit Nachdruck darauf verwiesen, daß seine Arbeit nur fruchtbar sein kann als Teil eines größeren Ganzen, einer wirklichen, Kindheit und Jugend umfassenden Seelsorge, auf die u. a. Michael Gatterer so beharrlich hingewiesen hat. Exeler hat übrigens die aus seiner historischen Betrachtung gewonnenen Erkenntnisse inzwischen in einer lichtvollen Zusammenfassung dargestellt, in seinem Beitrag „Katechese im Blick auf die Kirche" zum Bändchen „Katechese und Gesamtseelsorge" (Klärung und Wegweisung 6), Würzburg 1966, 38–62.

Innsbruck. Jos. A. Jungmann SJ.

Rast, Timotheus: **Von der Beichte zum Sakrament der Buße.** Eine katechetische Besinnung zur rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher und theologischer Begründung. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 269 S.; DM 19,80.

Die umfangreichen (zum Teil kritischen) Besprechungen, die zu dieser (vor allem im historischen Teil stark gekürzten) Wiedergabe einer Trierer Dissertation (1963) erschienen (Beispiele: Josef Dreißen, in: Katechetische Blätter 1966, 217–222; Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 1966, 332–336; Heinz Fleckenstein, in: Der christliche Sonntag 1966, 317 f), indizieren bereits, wenn nicht die Bedeutung des Werkes, so doch des Themas.

Im ersten, historischen Teil seiner Arbeit untersucht der Verfasser, ausgehend vom Tridentinum, anhand von mehr als 500 Katechismen, die zwischen 1529 und 1963 (vorwiegend im deutschen Sprachbereich) erschienen, die geschichtliche Entwicklung der Katechese über das Bußsakrament. Vor allem arbeitet er heraus: Unter kontroverstheologischem Einfluß werden das Sündenbekenntnis und das richterliche Handeln des Priesters einseitig in den Vordergrund gerückt. Das Eindringen moralkasuistischer Streitfragen führt dazu, daß das Kapitel „Gewissenserforschung" in der Katechese immer umfangreicher wird gegenüber der Behandlung des eigentlich sakramentalen Vorgangs. Es kommt zu einer anthropozentrischen und individualistischen Verengung des Bußsakraments. Der theozentrische und kultische Aspekt kommen kaum noch zur Geltung.

Der zweite, sehr kurze Teil (187–204) spricht von der theologischen Neubesinunng auf das Bußsakrament. Dabei hebt der Verfasser mit Recht den christologischen und ekklesiologischen Charakter der Sündenvergebung hervor (188–192).

Im Anschluß an Karl Rahner stellt er die seit Jahrhunderten übliche disjunktive Deutung der „Einsetzungsworte", die vom „Binden und Lösen" (Mt 16,19; 18,18) sowie von „Nachlassen und Behalten (Jo 20,23) sprechen, in Frage. Obwohl die Argumentation Rahners mindestens im Hinblick auf die Matthäus-Stellen überzeugt, hätte man sich in diesem Teil eine etwas gründlichere Beschäftigung mit neuerer exegetischer Literatur gewünscht. Mit der Berufung auf Kittel und Strack – Billerbeck (S. 196) sollte man sich nicht begnügen, wenn man behauptet: „Mit diesen Erörterungen verliert eine fast ununterbrochene und einmütige Begründung des richterlichen Charakters der Absolution und des Bußsakramentes, nämlich die Interpretation von Jo 20,22 f seit mehr als 400 Jahren, ihren festen Boden" (197 f). Schon die Beschäftigung etwa mit einem kleinen Werk wie dem von Wolfgang Trilling, Hausordnung Gottes, Auslegung von Mt 18 (Düsseldorf 1960) hätte wichtige Anregungen für die Interpretation einer der drei Schlüsselstellen ergeben (vgl. besonders S. 42–56 zu Mt 18,15–20, eine Stelle, der man wünschen möchte, daß sie in der Katechese über die Sündenvergebung eine bedeutende Rolle erhielte: denn hier wird eine ganze Skala von Formen aufgeführt, in denen die Kirche gegen die in ihrer Mitte aufbrechende Macht der Sünde kämpft. Hier zeigt sich der innere Zusammenhang des Bußsakramentes mit anderen Formen der Überwindung der Sünde).

Im dritten Teil zieht der Verfasser die katechetischen Konsequenzen (208–249). Ausführlich befaßt er sich mit der die Praxis bedrängenden Frage nach dem Schema für das Bekenntnis (235–244). Dabei ergeben sich wichtige kritische Bemerkungen zur Sittenlehre unseres gegenwärtigen Katechismus (240). Am meisten empfiehlt Rast die Aufteilung nach den drei Pflichtenkreisen. Der Vorschlag hat jedoch den Schönheitsfehler, daß hier nicht zum Ausdruck kommt, wie das ganze Leben in allen seinen Akten vom Verhältnis zu Gott bestimmt ist. Dem könnte man jedoch dadurch gerecht werden, daß man fragt: Wie habe ich Gottes Willen erfüllt a) in der direkten Begegnung mit Gott (im Glauben, im Gebet, im Gottesdienst), b) im Verhalten gegenüber den Mitmenschen, c) in der Erfüllung meiner anderen Aufgaben? Die neuerdings erwachte Frage nach gemeinsamen Bußfeiern wird nur in einem Anhang behandelt (247–249).

Zur Überwindung der vorher dargestellten Einseitigkeiten schlägt Rast folgendes vor:

1. Er fordert eine terminologische Erneuerung: Das Wort „Beichte" muß mitsamt den üblichen Zusammensetzungen (Beichtkind, Beichtvater, Beichtstuhl, Beichtzeiten, Erstbeichte) aus dem Sprachgebrauch verschwinden (212–216). Statt dessen soll nur vom Sakrament der Buße oder aber – wo Beichte Bekenntnis meint – vom Bekenntnis gesprochen werden. Generell kann man dem Verfasser an diesem Punkt zustimmen. Man sollte über seine Vorschläge noch insofern hinausgehen, als es angebracht ist, den umfassenden Akt der Umkehr (gewöhnlich als „Tugend der Buße" bezeichnet) von dem besonderen Sakrament der Versöhnung (gewöhnlich als „Bußsakrament" benannt) abzuheben. Besser als ein radikales Ausmerzen der traditionellen Terminologie scheint indes ein geduldiges Ergänzen durch bessere Termini zu sein.

2. Gegenüber den Akten des Pönitenten (bei denen nicht „fünf Stücke" aufgezählt werden sollen, sondern nur jene drei Akte, die zum Sakrament gehören – Reue, Bekenntnis, Bußwerk) soll die Lossprechung hervorgehoben werden. Rast empfiehlt, in der Katechese jeder Stufe die Lossprechung an den Anfang zu stellen. Die Aufgabe des Pönitenten soll durch die Frage eingeleitet werden: „Wie wirken wir als Büßer am Bußsakrament mit?" (226). Diese Orientierung würde dazu führen, daß die Akte des Pönitenten, wie Dreißen dies (a. a. O., S. 221) gefordert hat, in ihrer wesenhaften Hinordnung auf das Sakrament gesehen werden. Dadurch erhalten sie eine kultische und latreutische Note und werden von ihrer anthropozentrischen Isolierung befreit. In den genannten Akten vollzieht sich die *participatio actuosa* des Pönitenten beim Vollzug des Bußsakramentes.

3. Der christologische (und damit der österliche; 228), der ekklesiologische und der latreutische (und damit der kultische: 225) Aspekt des Sakramentes muß deutlicher hervortreten. Wo von den Wirkungen des Sakramentes die Rede ist, soll nicht nur von der Vergebung der Sünden gesprochen werden, sondern – positiver – von der Versöhnung mit Gott, mit Christus und der Kirche.

Trotz mehrfacher Einwände, die von anderen Rezensenten vorgebracht wurden, gebe ich dem Verfasser im Hinblick auf seine Äußerungen zur Rolle des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (z. B. S. 67 und 218) insofern Recht, als es nötig wäre, dieses Gleichnis vor allem fruchtbar zu machen bei der Erziehung zur Umkehr, nicht aber aus ihm die „Stufen" beim Empfang des

Bußsakramentes abzuleiten. Sobald man so verfährt – und dies geschieht sehr oft – ist der Zugang zum christologischen und ekklesiologischen Verständnis des Sakramentes sehr erschwert.

Insgesamt haben wir es hier mit einem Werk zu tun, das von einer soliden Basis aus zur Auseinandersetzung anregt.

Freiburg. A. Exeler.

Il Sacramentario Adalpretiano (Cod. Vindibon. Ser. n. 206). Hrsg. von Franz Unterkircher. (Collana di monografie edita dalla Società per gli studi trentini 15) Trient: Società studi trentini di scienze storiche 1966. 151 S.

Das Sakramentar wurde vor 1177 für eine Kirche des Bistums Trient geschrieben und gehörte im 13. Jh. der Wallfahrtskirche S. Romedio (südwestlich des Mendelpasses). Der Name erklärt sich daraus, daß die beigegebene Liste der Trienter Bischöfe mit Adelpret († um 1177) endet. Die früher in der Bischöflichen Bibliothek Trient aufbewahrte und als verschollen geltende Handschrift war 1869 im Tausch in das Kaiserliche Geheimarchiv in Wien gelangt und befindet sich nunmehr in der Wiener Nationalbibliothek.

Außer dem eigentlichen Sakramentar, der schon genannten Bischofsliste und Zusätzen des 12.–15. Jh., darunter besonders erwähnenswert die Perikopen des Commune Sanctorum und für Votivmessen (13. Jh.) und ein Sequentiar (13. Jh.), enthält der Codex eine Liste der Kapitel und Evangelien zum Proprium Sanctorum (erhalten nur ab 25. 5.), Präfationen, ein (wie gewöhnlich mit dem Sakramentar-Inhalt nicht übereinstimmendes) Kalendar (von anderer Hand geschrieben) und einen interessanten Ordo Missae. Im Sakramentar finden sich bei einigen Festen die Initien der Gesangsteile am Rand vermerkt (die Hrsg. nicht mitteilt).

Der Wiederentdecker und Herausgeber des Sakramentars, der sich bereits durch die Edition des sogen. Baturich-Pontificale verdient gemacht hat (vgl. ThR 59 [1963] 192 ff), begnügt sich zu Recht mit einer Teiledition (mit Einschluß von Zusätzen, von denen einige lokal-historisch interessant sind). Vom Perikopenteil werden die Schriftstellen, vom Sequentiar die Initien und die Nummern nach Chevaliers Repertorium hymnologicum geboten (leider nicht die Fundorte in den Analecta hymnica). Von den 11 Präfationen unterscheidet sich nur die (S. 20 in der Einleitung mitgeteilte) Apostelpräfation vom textus receptus. Eine weitere Präfation für eine Requienmesse mit nicht identifiziertem Text findet sich im Editionsteil (Nr. 259). Von den Orationen, die sich (wie die meisten) im Gregorianum–Hadrianum oder (seltener) auch in andern edierten Sakramentaren (Altgelasianum, St. Gallen, Fulda, Vich, Jena u. a.), Pontifikalien (Ausgaben von Metzger, Vogel-Elze und des Hrsg. selbst) und Ritualien (nach A. Franz) finden, werden die Nummern (bzw. Seiten) der betreffenden Editionen verzeichnet, wobei mit dem Vermerk Var. oder Var. nom. (= nominum), add. nom. auf Unterschiede aufmerksam gemacht wird. Die vom Hrsg. nicht identifizierten 262 Orationen werden im Wortlaut abgedruckt, hier und da mit Hinweisen auf partiell identische Texte anderer Quellen (das Sigel PL 78 meint, was nirgends vermerkt wird, das Gregorianum mixtum des 9./10. Jh., das der Editor Menard irrig als authentisches Gregorianum ansah).

Die Einleitung (7–24) orientiert genügend auch über nekrologische Notizen sowie Radierungen und Zusätze im Kalendar.

Beigegeben sind Verzeichnisse der Initien aller edierten Gebetstexte (125–135; S. 135, Z. 3 muß es statt 1 heißen: S. 20) und der Heiligen. Bei weniger bekannten wird auf die Sammlung „Vie des saints" der Pariser Benediktiner oder auf Stadlers Heiligen-Lexikon verwiesen. Leodegar (2.10.) heißt übrigens nicht auch Ludger (S. 141), sondern Lutgar oder Luitgar.

Die Fülle der nicht-identifizierten Texte, in der Hauptsache zum Commune Sanctorum und für Votivmessen, überrascht und rechtfertigt doppelt die Edition des Trienter Codex. Es befinden sich darunter auch theologisch bemerkenswerte Orationen, z. B. Nr. 236, welche die Einzigkeit des Opfers Christi betont. Es kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß es sich bei diesen Orationen nur um Eigengut handelt. Das ist nicht einmal für den größeren Teil wahrscheinlich, was man annehmen könnte, wenn von „formule non usate altrove o almeno non ancora pubblicate" die Rede ist (S. 22). Abgesehen davon, daß der Hrsg. nicht einmal alle Editionen älterer Sakramentare herangezogen hat, so ist zu bedenken, daß wir viel zu wenig von der Entwicklung der Sakramentare und Missalien nach dem 8. Jh. wissen, ja wissen können, weil es an Texteditionen fehlt. Es ist zwar nicht richtig, daß bisher noch kein Sakramentar des 12. Jh. vollständig ediert worden ist (so S. 18; vgl. dagegen die Nr. 231, 289 und 322 bei E. Bourgue, Étude sur les sacramentaires romains, II, 2, Rom 1958), aber immerhin ist die Zahl edierter jüngerer Sakramentare weitaus zu gering, um zu Urteilen über eventuelles Eigengut kommen zu können. Gerade weil Trient am Schnittpunkt zweier spirituell verschiedener Welten liegt, wie I. Rogger in seinem Vorwort bemerkt, liegt die Möglichkeit südlicher und nördlicher „Leihgaben" hier besonders nahe.

Jedenfalls ist die Veröffentlichung ein erster wichtiger Schritt, dem möglichst viele weitere folgen müßten, um zu größerer Klarheit zu kommen. Das Verdienst gebührt neben dem Hrsg. auch dem Trienter Kirchengeschichtler I. Rogger, der statt einer geplanten Beschreibung auf einer Edition insistierte.

Allerdings erheben sich gegenüber der Methode zwei Fragen. Einmal, was die Vollständigkeit betrifft. Nichts gegen eine Beschränkung der Edition auf bisher unbekannte oder seltene Texte. Aber sollte man nicht im Initienverzeichnis auch die nicht edierten Texte anführen (mit Angabe der Nummer des Sakramentars, auf die im Editionsteil auf der betreffenden Seite verwiesen ist)?

Die zweite methodische Frage betrifft die Sakramentare, auf die bei „bekannten" Texten verwiesen wird. Der Hrsg. hat nicht den *terminus ad quem*, das Missale Romanum, als Vergleichsgrundlage gewählt. Das wäre an sich möglich und praktisch, würde aber nötig machen, die häufigen Varianten der heutigen Textgestalt zu notieren. Der Hrsg. hat anderseits jedoch auch nicht den (für uns greifbaren) *terminus a quo*, d. h. die älteste Bezeugung für die Identifizierung der Orationen gewählt, sondern als Vergleichsbasis das Gregorianum-Hadrianum herangezogen und nur, wo dieses ihn im Stich läßt, in Editionen älterer oder jüngerer Zeugen gesucht. Auf diese Weise wird aber verdunkelt, daß die meisten Orationen des Hadrianum im Altgelasianum stehen oder (z. T. und) noch früher im Leonianum, das überhaupt nicht konsultiert wurde. Mit anderen Worten: das Hadrianum ist mindestens nicht letzte Quelle, wahrscheinlich aber – das könnte nur ein minutiöses Vergleichen feststellen – nicht einmal Modell für die Organisation des Trienter Sakramentars. Erst recht sind etwa die Sakramentare von Fulda oder Vich nicht, wie S. 22 gesagt wird, Quellen (fonti), aus denen unser Kodex Orationen entnehme.

Sakramentare unterscheiden sich von anderen Werken: Der Ausdruck Quelle ist in der Sakramentarforschung im Grunde unbrauchbar. Die Sakramentare sind Individuen. Sie besitzen mehr oder weniger viel gemeinsames Gut und lassen sich mit Mühe in Geschlechter und Familien gliedern, aber jedes von ihnen hat Eigenheiten, und fast nie wird sich beweisen lassen, dieses oder jenes aus einer sehr großen Zahl zufällig erhaltene Buch sei Quelle für ein anderes gewesen.

Trotz dieser leider nötigen Einwände: Der Herausgeber verdient für seine entsagungsvolle Arbeit ehrlichen und vollen Dank.

Münster. E. J. Lengeling.

Droste, Benedicta OSB: **„Celebrare" in der römischen Liturgiesprache.** (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abt., Bd 26) München: Hueber 1963. XII, 197 S.; br. DM 18,–.

Die Verfasserin sieht in der lateinischen Liturgiesprache ein großes Positivum, weil dadurch der Gottesdienst der römischen Kirche der ständigen Veränderlichkeit der Sprachen und Zeiten enthoben ist. Mit diesem vorkonziliaren Argument kann man heute Studien zur lateinischen Liturgiesprache nicht mehr rechtfertigen. Dagegen hat sich bei der Übersetzung der lateinischen Liturgiebücher in die Volkssprache gezeigt, wie wichtig Untersuchungen lateinischer Termini sind. Wenn bei der Reformarbeit am Prinzip der Übersetzung festgehalten wird oder gar das Prinzip der interpretativen Übersetzung herrschend wird, dann sind liturgiesprachliche Studien wie die vorliegende eine unabdingbare Voraussetzung.

In sorgfältiger Analyse wird die Bedeutung von *celebrare* in der klassischen Latinität, in der Bibel und bei den Vätern sowie im Sprachgebrauch der römischen Sakramentare aufgezeigt. Die Klassiker gebrauchen den Terminus für ein Tun, das von vielen Menschen zu wiederholten Malen, im positiven Sinn gemeinsam vollzogen wird im profanen und im religiösen Bereich. Solches Handeln trägt naturgemäß immer den Charakter der Öffentlichkeit, des Bekanntmachens, des Verkündigens, und stets liegt die besondere Note der Gehobenheit über das Gewöhnliche vor. In der lateinischen Bibel, d. h. in der von der Autorin vorwiegend herangezogenen Vulgata – die Vetus Latina wird kaum benutzt – wird *celebrare* in den weitaus meisten Fällen für den kultischen Vollzug der Festtage und Festzeiten verwendet, und zwar sowohl für das Kulthandeln, das dem wahren Gott gilt, als auch für götzendienerisches Tun. Im Vergleich zur Verwendung des Wortes im Klassischen muß festgestellt werden, daß die Verwendungsvielfalt in der

lateinischen Bibel eine Einengung erfahren hat. Vom Bedeutungsgehalt des *celebrare* bei den Vätern kann ganz allgemein gesagt werden, daß alle Bedeutungsgehalte der klassischen Latinität von den „Vielen" angefangen bis zum „Verkündigen" sichtbar werden. Die Bedeutungsbereicherung bzw. die Neuheit des Wortsinnes liegt in dem, was die Neuheit des christlichen Lebens, des christlichen Festefeierns und Kulthandelns ausmacht.

In den Sakramentaren ist *celebrare* überwiegend das Tun der zur Eucharistie Versammelten. Im *celebrare* der Gemeinde wird die Gesamtkirche sichtbar, und das „Wir" weitet sich durch die Teilnahme der Engel zur Universalität. Auch das *celebrare*, das in den Rubriken des Alten Gelasianums von einzelnen ausgesagt wird, muß als Gemeinschaftstun eingeordnet werden. Was bei den Vätern durch den Kontext greifbar wird, wird in den knappen Gebetstexten der Liturgie durch die Konfrontierung mit anderen Verben verdeutlicht. Von daher erhält der übergeordnete Feierbegriff größere Farbigkeit. Im *celebrare* wird sowohl die Bedeutung von *congregare* und *in unum convenire* sichtbar, als auch das schöpferische Tun des *facere*, die Intensität des *agere*, das immer neu Wiederkehrende des *recurrere* und schließlich das Gedenken des *recolere*. In Verbindung mit entsprechenden Objekten wie Festtag, Geburtstag, Triumphtag, Quadragesima, Quinquagesima ist das Wort entweder stärker zum Opfern oder aber zum Lobpreisen, zum *praedicare* und *exsultare* hin gefärbt.

Liturgiesprachliche Studien sind recht mühevoll, weil sie gründliche philologische, religionsgeschichtliche, liturgiegeschichtliche und theologische Kenntnisse erfordern. Für die vorliegende Studie gebührt der gelehrten Priorin von Varensell Dank und Anerkennung. Ich habe lediglich zwei Beanstandungen: Die praktische Verwertbarkeit des sorgfältigen Werkes leidet sehr unter dem Fehlen jeglicher Register. Die Lesbarkeit wird beeinträchtigt durch das nicht immer motivierte Einschalten von in den Apparat gehörigen lateinischen Abschnitten in den laufenden Text.

München. Walter Dürig.

Filthaut, Theodor: **Kirchenbau und Liturgiereform.** Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 56 S., 13 Bildtaf.; DM 10,80.

Th. Filthauts Darlegungen zum Kirchenbau treffen auf eine Situation, die eine Besinnung auf die Grundkonzeption des Kirchenbaues gemäß der Liturgiereform geradezu herausfordert: Das neue Verständnis und die neuen Formen der Liturgie rufen unumgänglich nach Überlegungen für eine entsprechende äußere Form der Kirchenraum-Ordnung. Filthauts Darlegungen haben das besondere Verdienst, hier entschiedene Klarheit zu schaffen. Besonders beachtenswert erscheint es auch, daß in den grundsätzlichen Vorüberlegungen die Tendenzen gewisser Architekten und Künstler abgewehrt werden, die versucht sind, subjektiven Vorstellungen und Ideen zu folgen. Filthaut stellt dagegen die strengen Forderungen des Funktionalen (d. h. die Ausrichtung der Bauanlage nach den liturgischen Erfordernissen) an die erste Stelle und ruft damit alle, die verantwortlich die Errichtung eines Kirchenbaus unternehmen, „zur Sache". Die an sich selbstverständliche und seit je gültige Priorität der objektiven theologischen Wahrheiten vor subjektivem Denken bei der Verwirklichung der äußeren architektonischen Form ist hier wiederhergestellt. Die Gedanken, die Filthaut zum neuen Verständnis der einzelnen Kulthandlungen entwickelt, lassen an Klarheit und Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig und lassen da, wo die Ausformungen einzelner liturgischer Funktionen noch nach einer endgültigen Prägung verlangen (z. B. die Buße) einer späteren Entwicklung genügend Spielraum. Bemerkenswert ist auch, daß die strengen Ordnungsprinzipien, die Filthaut dem Kirchenbau zugrundelegt, nichts mit einem sterilen Purismus zu tun haben, sondern immer von der Sache aus begründet werden. Einfachheit bedeutet hier nicht Dürftigkeit und Mangel, sondern Gewinn der Sinnverdeutlichung der einzelnen „Orte" und ihrer besonderen Bedeutung. Mit diesen klaren, ganz auf objektiven Erwägungen beruhenden Ordnungsaspekten dürften die Voraussetzungen für zukünftige Planungen von Kirchenbauten geschaffen und die der Sache so abträglichen Tendenzen subjektiver Ideen mit Nachdruck abgewiesen sein. Was allerdings für Architekten und Künstler über die Verbindlichkeit dieser Ordnungsaspekte hinaus als formschaffende Arbeit bleibt, das ist in dem Buch weithin unausgesprochen geblieben und mußte auch offen bleiben, da hier liturgische Funktionen geklärt und keine eigentlichen Hinweise auf die künstlerische Ausprägung des Kirchenbaues und seiner Ausstattung gegeben werden sollten; Filthaut nennt wohl einige Bedingungen, unter welchen das „Sakrale" in unserer Zeit verstanden werden kann (einfach, wesentlich, würdig, schön, modern), aber wer als Künstler mit den Problemen der Formgebung in diesem oder jenem Falle befaßt ist, weiß, wieviele Möglichkeiten des Mißverständnisses des Begriffes „sakral" noch bleiben. Daß der Begriff unter keinen Umständen aus tradierten Stilelementen zu gewinnen ist, darauf macht Filthaut sehr deutlich aufmerksam. Es dürfte nützlich sein, daß von berufener Seite wenigstens auf die eklatantesten Mißverständnisse in diesem Bereich einmal hingewiesen würde.

Münster. Hans Wienhausen.

Hoff, A., **Muck**, H., **Thoma**, R.: **Dominikus Böhm.** Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Frings. München und Zürich: Verlag Schnell und Steiner 1962; 541 S., 146 Tafeln mit Fotos, Grundrissen und Schnitten; DM 85,–.

Dominikus Böhm (1880–1955) war zweifellos einer der führenden Kirchenbaumeister in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Er sagte sich von Anfang an vom Historismus der Neugotik und -romanik los, als diese noch absolut alleinherrschend waren, versuchte, mit den neuen Materialien für die moderne Zeit glaubwürdige Kirchenbauten zu errichten und sie im Innern auf den Altar hin zu konzipieren. August Hoff, der ehemalige Direktor der Kölner Werkschulen, an denen Böhm 1926 bis 1934 und wiederum 1947–53 lehrte, schrieb in dem opulent ausgestalteten Dokumentarband die Biographie und eine abgewogene architekturgeschichtliche Würdigung, die sich vom Panegyricus fernhält, der in solchen Gedenkbänden leicht unterläuft und dem Gefeierten letztlich wieder schadet. Von besonderem Wert ist der Bildteil, der neben den zahlreichen ausgeführten Bauten auch die „ungebaute Architektur" der Skizzen, Entwürfe und Wettbewerbsarbeiten in chronologischer Reihenfolge bringt. In einer solchen illustration raisonnée wird der Rang Böhms erst recht deutlich, seine Bemühung um die Form, die der Funktion wie dem Material gerecht zu werden versucht, sein erstaunlicher Erfindungsreichtum, aber auch manche Romantizismen des Rabbitz, die dann mehr und mehr abgestoßen werden, bis dann in den Bauten der Nachkriegszeit sich die reife Form zeigt. So wird aus der Werkgeschichte eines Einzelnen – von den ersten Anfängen in Dettingen und Mainz-Bischofsheim über Osnabrück-Schinkel und Hindenburg/Oberschlesien und von den Planungen für den Wiederaufbau des verbrannten Glaspalastes in München, des Wallraf-Richartz-Museums in Köln und der großen Kathedrale in San Salvador bis zu den Neuschöpfungen und sehr einfühlsamen Wiederaufbauten historischer Kirchen nach dem 2. Weltkrieg – ein Stück Architekturgeschichte unserer Zeit. Baudirektor R. Thoma-München, ein Neffe und langjähriger Mitarbeiter Böhms, schrieb zum Bildteil die bautechnischen Erläuterungen. Grundrisse und Schnitte haben stets den gleichen Maßstab von 1 : 500, sodaß die Größenrelationen auch der einzelnen Werke untereinander sofort sichtbar werden. Der Beitrag von H. Muck SJ-Wien über „liturgische Anliegen und religiöse Werte in den Raumordnungen von Dominikus Böhm" ist ein notwendiger Bestandteil dieses Buches: Die religiösen und liturgischen Voraussetzungen seines Bauens werden darin abgeklärt, auch die ideologischen Widerstände, die es zu überwinden galt. Daß ihm einige Fehlsichten unterliefen, braucht nicht zu wundern; daß manche Akzente heute etwas anders gesetzt werden, kann man Böhm nicht als Fehler anrechnen. Allein die Tatsache, daß ein Laie vor 40 oder 50 Jahren schon Lösungen vorschlug, die die Konzilsväter bzw. ihre Baudezernate erst in unseren Tagen akzeptieren, spricht für sich. Eine Karte der Orte mit gebauten und abgelehnten Kirchenprojekten Böhms wäre ungemein interessant und instruktiv! Sowohl was die Häufung der Orte in bestimmten Bistümern angeht wie die tabula rasa in andern, wo er – ausgesprochen oder nicht – Bauverbot hatte. Daß der Erzbischof von Köln zum Gedächtnis des großen Architekten ein so nobles Geleitwort schreibt, gereicht beiden zur Ehre. Dieser Oeuvreband ist ein würdiges Denkmal für einen hochverdienten Kirchenbauer.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Grass, Nikolaus (Hrsg.): **Weihnachtskrippen aus Österreich.** Unter Mitarbeit von K. Beitl, F. Colleselli, E. Ettl, J. A. Jungmann, O. Kastner, H. Kaut, G. Kodolitsch, F. Kollreider, A. Krause, O. Moser, F. Prodinger, A. Riedl, L. Schmidt und A. Thomek. Innsbruck: F. Rauch 1966. 108 S. und 88 Abb. auf Tafeln; kart. DM 16,50.

Die einzigartige Krippenkunst vergangener frommer Jahrhunderte, – von der Gotik an, wo Franz v. Assisi seine Weihnachts-

krippe aufbaute –, ist schon seit einiger Zeit in nicht geringer Gefahr, als wenig ernsthaftes Überbleibsel oder künstlerisch und religiös verachtetes Requisit gefühlsseliger Kinderweihnacht abgetan zu werden oder ein recht problematisches und blutleeres Weiterleben in aesthetisch völlig reduzierten, industriell und aus minderwertigem Material gefertigten Beispielen zu fristen. Jede künstlerische Bemühung, aber auch theologische, liturgische und katechetische Überlegung ist daher in diesem Gebiet volksnaher Kunst zu begrüßen. Sie alle werden stets anknüpfen können und müssen an Erkenntnisse und Zeugnisse der Vergangenheit.

Sowohl dem Historischen wie der Gegenwart zugewandt ist der von Nikolaus Grass, Innsbruck, herausgegebene und schön ausgestattete Sammelband „Weihnachtskrippen in Österreich", der seine Entstehung der vielbeachteten Ausstellung „Krippenkunst in Österreich" (von Okt. 64 – Jan. 65) verdankt, die s. Zt. aus Anlaß des 5. Internationalen Kongresses der Krippenfreunde in Salzburg aufgebaut war. Daher ist es sinnvoll, daß der Katalog dieser Ausstellung mit mehr als 250 Nummern und zahlreichen Abbildungen dem Band nochmals beigegeben ist. Eine solche Inventaraufnahme ist sehr verdienstlich. Natürlich kann und will sie nicht vollständig sein, aber sie führt die wesentlichen Beispiele und Entwicklungsstufen an. Schon Rud. Berliner hatte während seiner Tätigkeit am bayr. Nationalmuseum die „Denkmäler der Krippenkunst" in 21 Lieferungen (Augsburg 1926 ff) herausgegeben und dann vor allem im seinem Standardwerk „Die Weihnachtskrippe" (München 1955) die Ergebnisse jahrzehntelanger, über das ganze Abendland sich erstreckender Forschungen vorgelegt. Ein solches Kompendium ist stets angewiesen auf regionale Vorarbeiten. Für Österreich lagen solche in befriedigender Form bisher nur vor für die Steiermark (bes. L. Kretzenbacher, Weihnachtskrippen in Steiermark, Wien 1953) und Tirol (durch die älteren Arbeiten von Karl Klaar, 1932 und Jos. Ringler, 1929). Nunmehr werden in diesem Band alle Bundesländer gleichmäßig von Fachleuten des betreffenden Gebietes bearbeitet; die wesentliche Literatur ist angegeben, die hervorragendsten Stücke sind in 88 Abb. auf Tafeln vorgeführt. Sorgfältige Register der Personen- und Ortsnamen erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Der einleitende Beitrag des Altmeisters der Liturgiewissenschaft, J. A. Jungmann, Innsbruck, gibt bedenkenswerte Anregungen für die gegenwärtige liturgie- und bibelnähere Gestaltung innerhalb dieses liebenswürdigen Zweiges echter volkstümlicher Kunst. Das Buch ist eine Fundgrube für jeden Interessierten.

Wien. Joh. H. Emminghaus.

Hinweise

Lohfink, Gerhard: **Paulus vor Damaskus.** Die Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft, dargestellt an den Texten Apg 9, 1–19; 22, 3–21; 26, 9–18. (Stuttg. Bibelstudien 4) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1965; DM 5,80.

Blinzler, Josef: **Johannes und die Synoptiker.** Ein Forschungsbericht (Stuttg. Bibelstudien 5) Stuttgart 1965. 102 S.; DM 5,80.

Gaechter, Paul: **Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium.** (Stuttg. Bibelstudien 7) Stuttgart o. J. 82 S.; DM 5,80.
Bibelstudien 8) Stuttgart 1965. 130 S.; DM 6,80.

Seidensticker, Philipp: **Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi.** (Stuttg. Bibelstudien 8) Stuttgart 1965. 130 S.; DM 6,80.

Lammers, Klaus: **Hören, Sehen und Glauben im NT.** (Stuttg. Bibelstudien 11) Stuttgart 1966. 114 S.; DM 6,80.

Pesch, Rudolf: **Die Vision des Stephanus.** Apg. 7, 55–56 im Rahmen der Apostelgeschichte (Stuttg. Bibelstudien 12) Stuttgart 1966. 76 S.; DM 4,80.

Heising, Alkuin: **Die Botschaft der Brotvermehrung.** Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im NT. (Stuttg. Bibelstudien 15) Stuttgart 1966. 84 S.; DM 5,80.

Die von H. Haag, N. Lohfink und W. Pesch ins Leben gerufene neue kleine Biblische Reihe will die Fortschritte der Exegese anhand von ausgewählten Beispielen einem weiten Leserpublikum zugänglich machen, wobei atl, ntl und zeitgeschichtliche Probleme der Schrift in gleicher Weise zur Sprache kommen sollen. Damit ist ohne Zweifel ein lange anstehendes Desiderat erfüllt. Die hier nur in Auswahl angekündigten ntl Veröffentlichungen zeigen die Vielfalt der behandelten Fragen klar an. Textinterpretationen stehen neben redaktionsgeschichtlichen und literarkritischen Erörterungen, die Behandlung grundsätzlicher Fragen neben der von Einleitungsproblemen. Man muß den Herausgebern für die Initiative dankbar sein und wünscht, daß die Auswahl der Themen weiter so gut unter Kontrolle bleibt.

Münster. Joachim Gnilka.

Arnold, Franz Xaver: **Pastoraltheologische Durchblicke.** Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 319 S.; kart. DM 13,80.

Unter dem erwähnten Titel werden zwei Veröffentlichungen des allgemein anerkannten Pastoraltheologen in einer zweiten, teilweise veränderten Auflage neu herausgegeben. Vgl. zu Teil 1 u. 2: „Grundsätzliches u. Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge", diese Zeitschrift Jg. 50 (1954), Sp. 123. Im dritten Teil dieses Buches wird „Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoralwissenschaft" aus „Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte", Freiburg: Herder, 1956 neu vorgelegt.

Rynne, Xavier: **Die Erneuerung der Kirche.** Die vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Köln-Berlin: Kiepenheuer u. Witsch 1967. 432 S.; DM 29.80.

Der bekannte Publizist setzt hier seine Konzilsberichterstattung für die letzte Periode des Konzils fort. Neben dem lebendigen Bericht über das Konzilsgeschehen enthält das Buch in einem Anhang (S. 303–425) Ansprachen des Papstes und drei Konzilsdokumente, stellt also eine gute Ergänzung zu den Konzilsdekreten dar.

Bea, Augustinus Kardinal: **Die Kirche und die Menschheit.** Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1967. 279 S.; DM 29,50.

Von hoher Warte aus werden die Tatsachen und Probleme über Kirche und Menschheit und zwischen ihnen geschaut bis hin auf Wesen und Bestimmung. Dabei werden die verschiedenen Konzilsdekrete in Zusammenschau und mit ihrer biblischen Begründung vermittelt.

Heilige Schrift. Literaturverzeichnis Nr. 4, hrsg. vom Dreiländerausschuß der Vereinigung des katholischen Buchhandels in Deutschland, Österreich und der Schweiz und dem Katholischen Bibelwerk Stuttgart. Frankfurt-Stuttgart 1966. 202 S.; DM 7,50.

Das evangelische Schrifttum. Ein systematisches Verzeichnis, hrsg. von der Vereinigung Evangelischer Buchhändler, Stuttgart. Nachtrag 1966/67. 84 S.; o. Preisangabe.

Beide Verzeichnisse sind nach systematischen Gesichtspunkten reich gegliedert und mit Registern versehen, so daß man sich leicht über die lieferbaren neuesten Titel orientieren kann. Einzelne Bücher werden durch kurze Inhaltsangaben näher charakterisiert. – Bestellungen über den Buchhandel (Dreiländerausschuß ..., 6 Frankfurt, Mendelssohnstr. 42; Vereinigung Ev. Buchh., 7 Stuttgart, Postfach 721, Silberburgstr. 58).

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Erich Feifel, Päd. Hochschule München, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München angenommen.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Raymund Kottje, Trier, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg angenommen.

Prof. Dr. theol. Franz Mußner, Regensburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testamentes in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg angenommen.

Prof. Dr. iur. can. Heribert Schmitz, Passau, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Theol. Fakultät in Trier angenommen.

Prof. Dr. theol. Ignaz Weilner, Regensburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg angenommen.

An der Theol. Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. habilitierten sich:

Dr. theol. Bernhard Casper am 12. 1. 1967 für das Fach Christliche Religionsphilosophie mit der Arbeit: „Religion im dialogischen Denken" (Ref. Prof. Welte).

Dr. theol. Günter Biemer am 21. 2. 1967 für das Fach Pastoraltheologie mit der Arbeit: „Edilbert Menne (1750–1828) und sein Beitrag zur Pastoraltheologie" (Ref. Prof. Knauber).

Dr. theol. Peter Hünermann am 9. 6. 1967 für das Fach Christliche Religionsphilosophie mit der Arbeit: „Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert" (Ref. Prof. Welte).

Dr. theol. Klaus Hemmerle am 17. 7. 1967 für das Fach Christliche Religionsphilosophie mit der Arbeit: „Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie" (Ref. Prof. Welte).

Dr. theol. Remigius Bäumer am 19. 7. 1967 für das Fach Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Franzen).

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

Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Bd I: Abendland bis Existenz. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). XLVII S., 1312 Sp.; DM 98,—.

Bauer, Walter: Aufsätze und kleine Schriften. Hrsg. von Georg Strecker. — Tü: Mohr 1967. IX, 341 S.; DM 49,—.

Herrmann, Wilhelm: Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil I. Mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. Peter Fischer-Appelt. — Mchn: Kaiser Verl. 1966. LI, 361 S. = Theologische Bücherei XXXVI/1.

Ogden, Schubert: The reality of God and other essays. — Lo: SCM Pr. (1967). XII, 237 p.; sh 30/—.

Touilleux, Paul: Introduction à une théologie critique. Présentation de M.-D. Chenu, OP. — P: Lethielleux (1967). 125 p. = Théologie, pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses XIX.

Schwarzwäller, Klaus: Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens. — Mchn: Kaiser 1966. 273 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XLII; DM 20,—.

Funk, Robert W.: Language, hermeneutic, and word of God: The problem of language in the New Testament and contemporary theology. — NY: Harper & Row 1966. XVIII, 317 p.; $ 7,50.

Macquarrie, John: God-talk. An examination of the language and logic of theology. — Lo: SCM Pr. (1967). 255 p.; sh 35/—.

Graß, Hans: Erwägungen über den religiösen Satz. — NZSystThRelph IX, 1967, 129—138; ebd. S. 218—227: Simonsson, Tord: Der religiöse Satz.

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

Barnard, L. W.: Studies in the Apostolic Fathers and their background. — Oxf: Blackwell 1967. IX, 177 p.; sh 30/—.

Barr, Robert, SJ: Main currents in early christian thought. — Glen Rock, NJ: Paulist Pr. 1966. VI, 122 p.; $ 3,50.

Vona, Costantino: Consonanze ed echi del De baptismo di **Tertulliano** nella letteratura dell' evo patristico. — Div XI, 1967, 117—179.

Baud, René-Claude, SJ: Les „Règles" de la théologie d'**Origène**. — RechScRel LV, 1967, 161—208.

Victorinus, [Caius] Marius: Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke. Eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot. — Zü, Stu: Artemis Verl. (1967). 463 S. = Bibliothek der Alten Welt.

Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in epistulas Paulinas. Recensuit Henricus Josephus Vogels. P. I: In epistulam ad Romanos. — Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky 1966. LVI, 503 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LXXXI; ÖS 540,—.

Bénédictins du Bouveret: Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI^e siècle. Tome II: Colophons signés E-H ‹3562—7391›. — Frb/S: Ed. Universitaires 1967. VIII, 478 p. = Spicilegii Friburgensis subsidia III; sfr 48,—.

Beumer, Johannes, SJ: Biblische Grundlage und dialektische Methode im Widerstreit innerhalb der mittelalterlichen Scholastik. — FranzStud XLVIII, 1966, 223—242.

Khouri-Sarkis, G.: Le „Livre du Guide" de **Yahya ibn Jarîr**. — L'Orient syrien XII, 1967, 303—354.

Gieben, Servus, OFMCap: Robert **Grosseteste** on preaching, with the edition of the sermon „Ex rerum initiatarum" on redemption. — CollFranc XXXVII, 1967, 100—141.

Fedotov, G. P.: The Russian religious mind. Vol. II: The middle ages. The thirteenth to the fifteenth century. Ed., with a foreword, by John Meyendorff. — Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1966. XIV, 423 p.

Geanakoplos Deno J.: Byzantine East and Latin West. Two worlds of christendom in middle ages and renaissance. Studies in ecclesiastical and cultural history. — Oxf: Blackwell 1966. X, 206 p., 16 pl., 3 maps.

Schneyer, Johannes Baptist: Eine Sermonesliste des **Nicolaus** de **Byard**, OFM. — ArchFrancHist LX, 1967, 3—41.

Brampton, C. K.: Personalities at the process against **Ockham** at Avignon, **1324—26**. — FrancStud XXVI, 1966, 4—25.

Eckermann, Willigis: Gottschalk **Hollen** OESA. ‹Gest. 1481.› Leben, Werk und Sakramentenlehre. — Wü: Augustinus-Verl. 1967. XXXV, 391 S. = Cassiciacum XXII; DM kart. 49,50. [Diss., Freiburg/Br.]

Gutiérrez, Constancio, SJ: Don Martín **Pérez** de **Ayala** ‹1504—1566›. Figura de vanguardia. — EstEcl XLI, 1966, 427—462.

Koch, Ernst: Die Textüberlieferung der **Confessio Helvetica posterior** und ihre Vorgeschichte. — Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica posterior..., Zü (1966), 13—40; ebd. S. 41—53: Staedtke, Joachim: Bibliographie des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses; S. 54—80: Pfister, Rudolf: Das Zweite Helvetische Bekenntnis in der Schweiz; S. 81—98: Goeters, J. F. Gerhard: Die Rolle der Confessio Helvetica posterior in Deutschland; S. 99—103: Courvoisier, Jacques: Das Zweite Helvetische Bekenntnis und die französisch sprechenden Länder; S. 104—108: Mecenseffy, Grete: Die Confessio Helvetica posterior — Eine Bekenntnisschrift der evangelischen Kirche helvetischen Bekenntnisses in Österreich; S. 109—202: Nagy, Barnabas: Geschichte und Bedeutung des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses in den osteuropäischen Ländern.

Costa, Beniamino: Il trattato „De poenitentia" die Filippo **Fabri**, 1623. — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 491—538.

Reichert, Ernst Otto: Johannes **Scheffler** als Streittheologe. Dargestellt an den konfessionspolemischen Traktaten der „Ecclesiologia". — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 240 S. = Studien zur Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft IV; DM 48,—.

Dessain, Charles Stephen: John Henry **Newman**. — (Lo, Ed:) Nelson (1966). XII, 178 p. = Leaders of religion; sh 30/—.

Smart, James B.: The divided mind of modern theology: Karl **Barth** and Rudolf **Bultmann**, 1908—1933. — Phil: Westminster 1967. 240 p.

Alszeghy, Zoltán, SJ - Maurizio Flick, SJ: Il movimento teologico **italiano**. — Greg XLVIII, 1967, 302—325.

Jossua, Jean-Pierre, OP: Le Père **Congar**. La théologie au service du peuple de Dieu. Bibliographie générale du Père Y. Congar par Pietro Quattrocchi (p. 213—272). — P: Ed. du Cerf (1967). 276 p. = Chrétiens de tous les temps XX; F 13,50.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen. Hrsg. von Rolf Italiaander. — Kassel: Oncken-Verl. (1966). 307 S.

Trencsényi-Waldapfel, I.: Untersuchungen zur Religionsgeschichte. — Amst: Hakkert 1966. 574 S.; hfl 60,—.

Wallace, A. F. C.: Religion. An anthropological view. — NY: Random House 1966. XV, 300 p.; $ 4,95.

Filliozat, Jean: Religions traditionelles et cultures modernes. Rapports et perspective d'étude. — Numen XIV, 1967, 87—103.

Vancourt, R.: La prétention des religions révélées à l'universalisme. — MélScRel XXII, 1965, 91—129.

Chelhod, J.: La geste du roi **Sayf**. — RHistRel CLXX, 1967, 181—205.

Dossin, G.: Sur le prophétisme à Mari. — La divination en Mésopotamie ancienne et des régions voisines..., P 1966, 77—86; p. 87—94: Finet A.: La place du devin dans la société de Mari.

Nur Ali-Shah Elahi: L'ésotérisme kurde: Aperçu sur le secret gnostique des „Fidèles de Vérité". — P: Michel 1966. 248 p. = Spiritualités Vivantes". Ser. „Islam"; F 18,—.

Ort, L. J. R.: **Mani**. A religio-historical description of his personality. — Leid: Brill 1967. XVI, 286 p. = Supplementa ad Numen. Dissertationes ad historiam religionis pertinentes; hfl 36,—.

Hermanns, Matthias: Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens. Bd II: Die Bhilala, Korku, Gond, Baiga. [Mit] 1 Kt. u. 36 Taf. mit 70 Bildern. — Wiesb: Steiner 1966. XII, 571 S.

Schneider, Ulrich: **Yama** und **Yamī** ‹RV X 10›. — Indo-Iranian Journal X, 1967, 1—32.

Fugier, Huguette: Temps et sacré dans le vocabulaire religieux des **Romains**. — Mito e fede..., R 1966, 547—559.

Bloch, Raymond: Liberté et déterminisme dans la divination étrusque et romaine. — La divination en Mésopotamie ancienne et des régions voisines..., P 1966, 159—170; ib. p. 171—178: Amandry, Pierre: La divination en Grèce: état actuel de quelques problèmes.

Dietrich, B. C.: Death, fate and the Gods. The development of a religious idea in **Greek** popular belief and in Homer. — Lo: Athlone Pr. 1966. 390 p. = University of London. Classic studies III; sh 75/—.

Pokorný, Petr: Der Ursprung der **Gnosis**. — Kairos IX, 1967, 94—105.

Italiaander, Rolf: Die Mannigfaltigkeit der Religionen in **Afrika**. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 116—163.

Jayawardna, Ch.: Religious belief and social change. Aspects of the development of Hinduism in **British Guiana**. — Comparative studies in society and history VIII, 1966, 211—240.

Petterson, Olof: Divinity and destiny in the religion of **Ruanda-Urundi**. — Fatalistic beliefs in religion, folklore and literature, Sthlm (1966), 158—171.

Studies in **Shamanism** based on papers read at the Symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th—8th of September, 1962. Edited by Carl-Martin Edsman. — Sthlm: Almqvist & Wiksell (1967). 185 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I; skr 40,—.

Ränk, Gustav: Shamanism as a research subject. Some methodological viewpoints. — Studies in Shamanism based on papers read at the Symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th—8th of September, 1962 = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Sthlm (1967), 15—22; ib. p. 23—31: Holtved, Erik: Eskimo Shamanism; p. 82—89: Schmid, Toni: Shamanistic practice in Northern Nepal; p. 90—96: Kapelrud, Arvid: Shamanistic features in the Old Testament.

Burland, Cottie Arthur: The gods of **Mexico**. — Lo: Eyre & Spottiswoode 1967. XIII, 219 p., 8 pl., maps; sh 50/—.

Sommers, T. van: Religions in **Australia**. The Pix series extended to 41 beliefs. — Adelaide: Rigby Pr. 1966. 248 p.; $ 6,45.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

L'incontro cristiano con le culture. Atti della sesta settimana di Studi missionari, Milano 6—10 settembre 1965. — Mil: Soc. Ed. Vita e Pensiero 1966. 223 p.; Lire 2000.

Zweites Vatikanisches ökumenisches Konzil. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Mit den Ausführungsbestimmungen vom 6. August 1966. Authentischer latein. Text der Acta Apostolicae Sedis. Deutsche Übers. im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit Einleitung u. Nachwort von Josef Glazik MSC. — Mstr: Aschendorff (1967). 148 S.; DM 8,—.

Gilles de Pélichy, Alexandre, OSB: La portée oecuménique du décret „Sur l'activité missionnaire de l'Eglise". — EuntDoc XIX, 1966, 338—350.

Metzler, Giuseppe, OMI: Bibliografia riguardante il Decreto dell' attività missionaria della Chiesa. — EuntDoc XIX, 1966, 272—291.

Mulders, Alphons: Bibliografisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1966. — MissWerk XLV, 1966, 252—271.

Rétif, André, SJ: Un nouvel avenir pour les missions. — P: Centurion 1966. 184 p. = L'Eglise en son temps, initiation; F 9,60.

Glazik, Josef, MSC: Ist Mission heute noch sinnvoll? — Priester und Mission 1966, 229—242.

Nachbahr, Bernard, CFM: Christianisme et Islam. — LumVit XXI, 1966, 471—486.

Filesi, Teobaldo: **Enrico**, figlio del re del Congo, primo vescovo dell' Africa nera ‹1518›. — EuntDoc XIX, 1966, 365—385.

Bontinck, François, CICM: Répercussions du conflit entre le Saint-Siège et le „Padroado" sur l'évangélisation de l'ancien royaume de Congo au **XVII**e siècle. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 197—218.

Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum. I: Asia Centro-Orientalis et Oceania. — R: Secretariatus Missionum OFM 1967. 350 p.

Mettler, Lukas Anton, CMM: Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Marienhiller Mission, 1910—1920. Der große **Wanger-Katechismus** von **1912** in Zulu und der um ihn entstandene Terminologie- und Katechismus-Streit. — Schöneck-Beckenried: NZM 1967. XII, 284 S. = NZM, Supplementa XV; sfr 26,—.

Rodríguez, Isacio R., OSA: Los **Agustinos** y la evangelización de **Filipinas** ‹1565—1600›. — MissHisp XXIII, 1966, 47—87.

Miano, Vincenzo: Le dialogue avec les non-croyants. — Informations catholiques internationales N° CCLXXXI, 1967, 19—25.

Bruno, Cayetano, SDB: El derecho público de la Iglesia en **Indias**. Estudio histórico-jurídico. — Salm: Cons. sup. de Invest. científicas: Instituto „San Raimundo de Peñafort" 1967. XVI, 347 p.; pes 150.

Hanke, Lewis: **Las Casas** and the struggle for justice in the conquest of America. — NZM XXII, 1966, 162—174; p. 175—188: Beckmann, Johannes, SMB: Der Missionar im Lichte der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas OP; p. 189—200: Biermann, Benno, OP: Don Vasco de Quiroga und seine Schriften „De debellandis Indis"; p. 201—212: Burrus, Ernest J., SJ: Las Casas and Veracruz: Their defence of the American Indians compared; p. 213—230: Specker, J., SMB: Fray Bartolomé de Las Casas im Widerstreit der Meinungen.

Caramuru de Barros, Raimundo: Balanço da situação atual da Igreja no **Brasil**. — REBras XXVII, 1967, 350—366.

Einheimische Schwestern und Brüder in Afrika. — Brux: Pro Mundi Vita 1966. 40 S. = Pro Mundi Vita XV.

Gay, Jesús Lopez, SJ: Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del **Japón**. — ArchHSJ XXXVI, 1967, 3—31.

Aoyama, Paul, SVD: Ist die Japanmission für immer hoffnungslos? — NZM XXII, 1966, 109—125; XXIII, 1967, 27—39. 133—142.

Spae, Joseph J., CICM: Le Japon en 1965. Une prise de conscience du christianisme. — Bulletin de l'Union missionnaire du Clergé 1966, 114—120.

Hodne, Olav: L. O. **Skrefsrud** — missionary and social reformer among the Santals of Santal Parganas. — Oslo: Egede Institute 1966. 362 p. = Studies of the Egede Institute.

Hoekendijk, Johannes Christian: Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap, gekürzte Ausg. dt.) Bearb. u. hrsg. v. Erich-Walter Pollmann. (Neuausg.) — Mchn: Kaiser 1967. 354 S. = Theologische Bücherei XXXV.

Vers une Église pour les autres. A la recherche de structures pour des communautés missionnaires. Préface de Marc Boegner. — Genève: Labor et fides (1966). VIII, 193 p.; sfr 15,75.

Buttler, Paul-Gerhard: Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube. — EMZ XXIV, 1967, 62—82.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Barr, James: Alt und Neu in der biblischen Überlieferung (Old and new in interpretation, dt.). Eine Studie zu den beiden Testamenten. (Aus d. Engl. übers. von E. Gerstenberger.) — Mchn: Kaiser 1967. 206 S.; DM 19,—.

Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? [Von] Wilfried Joest [u. a.]. — Rgb: Pustet (1966). 210 S.; DM 10,80; [enth.:] S. 7—28: Mussner, Franz: Aufgaben u. Ziele der biblischen Hermeneutik; S. 29—83: Vögtle, Anton: Was heißt „Auslegung der Schrift"? Exegetische Aspekte; S. 85—133: Wilckens, Ulrich: Über die Bedeutung historischer Kritik in der modernen Bibelexegese; S. 135—171: Scheffczyk, Leo: Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe; S. 173—210: Joest, Wilfried: Die Frage des Kanons in der heutigen evangelischen Theologie.

Peinador, Maximo: Historia de la salvación. Ensayo de teología biblica sobre Gen. 3,15; Apoc. 12,1—5. — Madr: Edit. Coculsa 1966. 255 p.

Most, William G.: A biblical theology of redemption in a covenant framework. — CaBiQ XXIX, 1967, 1—19.

Maertens, Thierry, OSB: La promotion de la femme dans la bible. Ses applications au mariage et au ministère. — (Tourn:) Casterman 1967. 229 p. = Points de repère; FB 98,—.

2. Altes Testament

Mayer, Rudolf: **Einleitung** in das Alte Testament. Teil II: Spezielle Einleitung. — Mchn: Hueber (1967). 383 S.; DM 24,80.

Hauret, Ch[arles] [e.a.]: Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 191 p. = RechBibl VIII; FB 255,—; [cont.:] p. 13—28: Barthélemy, D.: La place de la Septante dans l'Église; p. 29—34: Cazelles, H.: Laban change dix fois le salaire de Jacob; p. 35—50: Vriezen, Th.: Exode, XX, 2, introduction au Décalogue: formule de loi ou d'alliance; p. 51—75: Minette de Tillesse, G.: Martin Noth et la «Redaktionsgeschichte» des Livres historiques; p. 77—91: Brekelmans, C.H.W.: Éléments deutéronomiques dans le Pentateuque; p. 93—105: Gross, H.: Le prétendu «ministère prophétique» en Israël; p. 107—128: Schoors, A.: L'eschatologie dans les prophéties du Deutéro-Isaïe; p. 129—137: Hauret, Ch.: Les ennemis-sorciers dans les supplications individuelles; p. 139—152: Dubarle, A.-M.: Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse récente; p. 153—179: Coppens, J.: Le prémessianisme vétérotestamentaire; p. 181—191: De Langhe, R.: Ras Shamra-Ugarit depuis 1945.

Scharbert, Josef: Traditions- und Redaktionsgeschichte von **Gn 6,1—4.** — BiblZ, N.F. XI, 1967, 66—78.

Richter, Wolfgang: Das Gelübde als theologische Rahmung der **Jakobsüberlieferungen**. — BiblZ, N.F. XI, 1967, 21—52.

Besters, André: «Israël» et ‹Fils d'Israël› dans les livres historiques ⟨**Genèse — II Rois**⟩. — RBibl LXXIV, 1967, 5—23.

Botterweck, G. Johannes: Israels Errettung im Wunder am Meer. Glaube und Geschichte in den Auszugstraditionen von **Ex 13,17—14,31.** — Bibel und Leben VIII, 1967, 8—33.

Plöger, Josef G.: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum **Deuteronomium**. — Bo: Hanstein 1967. XXVII, 225 S. = BoBiblBeitr XXVI; br. DM 48,—.

Schmid, Hans Heinrich: Das Verständnis der Geschichte im Deuteronomium. — ZThK LXIV, 1967, 1—15.

Liver, J[acob]: The Book of the Acts of **Solomon**. — Bibl XLVIII, 1967, 75—101.

Childs, Brevard S.: **Isaiah** and the Assyrian crisis. — Lo: SCM Pr. (1967). 144 p. = Studies in biblical theology II,3; sh 13/6.

Henry, Marie-Louise: Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse. Versuch einer Deutung der literarischen Komposition von **Jes. 24—27** aus dem Zusammenhang ihrer religiösen Motivbildungen. — Stu: Kohlhammer (1967). 208 S. = BeitrWissANT LXXXVI; DM 24,—.

Crenshaw, J. L.: The influence of the wise upon **Amos**. The ‚doxologies of Amos' and Job 5, 9—16; 9, 5—10. — ZAW LXXIX, 1967, 42—52.

Weiss, Meïr: Methodologisches über die Behandlung der Metapher, dargelegt an Am. 1,2. — ThZBas XXIII, 1967, 1—25.

Cazelles, Henri: **Sophonie, Jérémie**, et les Scythes en Palestine. — RBibl LXXIV, 1967, 24—44.

Bowker, J. W.: **Psalm CX**. — VetTest XVII, 1967, 31—41; p. 42—49: Bullough, Sebastian: The question of metre in Psalm I.

Jasper, F. N.: Early Israelite traditions in the psalter. — VetTest XVII, 1967, 50—59; p. 60—67: Lindars, B.: Is psalm II an acrostic poem?

Ellermeier, Friedrich: **Qohelet.** Teil I, 1: Untersuchungen zum Buche Qohelet. — Herzberg: Grafische Werkstätten und Verl. Jungfer 1967. XI, 371 S.; Ln DM 36,—.

Barr, James: St Jerome and the Sounds of Hebrew. — Journal of Semitic Studies XII, 1967, 1—36.

Auscher, Dominique: Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre. — VetTest XVII, 1967, 8—30.

Gamper, Arnold: Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte. — Innsbr: Universitätsverlag Wagner 1967. VIII, 256 S.; ÖS 180,—.

Oyen, Hendrik van: Geschichte der Ethik. II: **Ethik** des Alten Testaments. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 207 S.; DM 25,—.

L'Hour, Jean: Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament (La morale de l'Alliance, dt.) — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1967). 154 S. = Stuttgarter Bibelstudien XIV: DM 7,80.

Kutsch, Ernst: Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs. — ZAW LXXIX, 1967, 18—35.

Kenyon, Kathleen M.: **Archäologie** im Heiligen Land (The Archeology of the Holy Land, dt.) — Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (1967). 322 S., 67 Abb. im Text, 56 Taf.; Ln DM 38,80.

Lapp, Paul W.: **Taanach** by the waters of Megiddo. — BiblArch XXX, 1967, 2—27.

Liver, Jacob: The «Sons of Zadok the Priests» in the **Dead Sea Sect**. — RQ VI, 1967, 3—30.

Sanders, Jim Alvin: The Dead Sea Psalms scroll. — Ithaka (N.Y.): Cornell University Press 1967. XII, 174 p., 7 illustrations; $ 10,—.

Bowker, J. W.: Haggadah in the **Targum Onqelos**. — Journal of Semitic Studies XII, 1967, 51—65.

3. Neues Testament

Barclay, William: The first three gospels. — Lo: SCM Pr. (1966). 317 p. =SCM paperback; sh 10/6.

Strecker, Georg: Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium. ⟨**Mk 8,31; 9,31; 10,32—34**⟩. — ZThK LXIV, 1967, 16—39.

Jonge, M. de: De berichten over het scheuren van het voorhangsel bij Jezus' dood in de synoptische evangeliën. — NedThT XXI, 2, 1966, 90—114.

George, Augustin, SM: Tradition et rédaction chez **Luc**. La construction du troisième évangile. — EphThLov XLIII, 1967, 100—129.

Laurentin, René: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte (Structure et théologie de Luc I—II, dt.) (A. d. Französ. übers. von P. W. Arnold, SJ.) Geleitwort Karl Hermann Schelkle. Nachtrag: Josef Gewieß: Die Marienfrage Lk 1,34. — Stu: Kath. Bibelwerk 1967. 249 S.; DM 24,80.

Rengstorf, Karl Heinrich: Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15,11—32. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag (1967). 69 S. und 15 Abb. = ArbGemForschNRW, Geistwiss CXXXVII; DM 14,30.

Grelot, Pierre: „Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis" ‹Luc, XXIII, 43›. — RBibl LXXIV, 1967, 194—214.
Wilkens, Wilhelm: Wassertaufe und Geistesempfang bei Lukas. — ThZBas XXIII, 1967, 26—47.
Seidensticker, Philipp, OFM: Das Antiochenische Glaubensbekenntnis **1 Kor 15, 3—7** im Lichte seiner Traditionsgeschichte. — ThGl LVII, 1967, 286—323.
Mauser, Ulrich: **Galater III, 20**: Die Universalität des Heils. — NTSt XIII, 3, 1967, 258—270.
Gundry, Robert H.: „Verba Christi" in **I Peter**. Their implications concerning the autorship of I Peter and the authenticity of the gospel tradition. — NTSt XIII, 1967, 336—350.
Lambrecht, Jan, SJ: Die Redaktion der **Markus-Apokalypse**. Literarische Analyse u. Strukturuntersuchung. — R: Päpstl. Bibelinstitut 1967. XXIX, 321 S. = AnalBibl XXVIII; Lire 5700.
Schnackenburg, Rudolf: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge. Bd I. — Mchn: Kösel-Verl. (1967). 195 S.; DM 18,50
Johnson, Sherman: The theology of the **Gospels**. — Lo: Duckworth 1966. VIII, 199 p.; sh 15/—.
Via, Danotto, J.: The **parables**: their literary and existential dimension. — Phil: Fortress 1967. XII, 217 p.; $ 4,—.
Gutbrod, Karl: Die **Wunder**geschichten des Neuen Testaments. Dargest. nach den ersten drei Evangelien. — Stu: Calwer Verlag (1967). 70 S.
Goppelt, Leonhard: Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem Neuen Testament. — LuthRu XVII, 1967, 21—50.
Die Anfänge der **Kirche** im Neuen Testament. Beiträge von Ferdinand Hahn [u. a.] — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 95 S. = Evangelisches Forum VIII; DM 5,80; [enth.:] S. 7—36: Hahn, Ferdinand: Die Nachfolge Jesu in vorösterlicher Zeit; S. 37—77: Strobel, August: Jüngerschaft im Lichte des Ostergeschehens; S. 78—94: Schweizer, Eduard: Jüngerschaft u. Kirche.
Delling, Gerhard: Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament. — NTSt XIII, 1967, 297—316.
Betz, Hans Dieter: Nachfolge und Nachahmung Jesu im Neuen Testament. — Tü: Mohr 1967. VIII, 237 S. = BeitrHistTh XXXVII; DM 49,50.
Murphy-O'Connor, Jérôme, OP: **Péché** et **communauté** dans le Nouveau Testament. — RBibl LXIV, 1967, 161—193.
Paillard, Jean: Ringen mit **Paulus** (Närmare Paulus, dt.) (A. d. Schwed. übers. von Rita Öhquist.) — Ffm: Knecht (1967). 391 S.
Kertelge, Karl: **„Rechtfertigung"** bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. — Mstr: Aschendorff (1967). VII, 335 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. III; kart. DM 38,—.
Bjerkelund, Carl J.: **Parakalô**. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen. — (Oslo, Bergen, Tromsö:) Universitetsforlaget (1967). 242 S. = Bibliotheca theologica Norvegica I.
Ortkemper, Franz-Josef: Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe. — Stu: Kathol. Bibelwerk (1967). 109 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXIV.
Braun, Herbert: **Qumran** und das Neue Testament. Bd II. — Tü: Mohr 1966. X, 403 S.; DM 43,—.
Betz, Otto: The eschatological interpretation of the Sinai-tradition in Qumran and in the New Testament. — RQ VI, 1967, 89—107.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Arató, Paulus, SJ: Bibliographia historiae pontificiae. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 401—635.
Denzler, Georg: Kirchengeschichte. — Was ist Theologie?, Mchn (1966), 138—168.
Meinhold, Peter: Geschichte der kirchlichen Historiographie. Bd I—II. — Frb/B, Mchn: Alber (1967). 533 S.; 628 S. = Orbis academicus III, 5.
Murdock, William R.: History and revelation in Jewish Apocalypticism. — Interpr XXI, 1967, 167—187.
Patterson, Lloyd G.: God and history in early christian thought. — NY: Seabury 1967. 181 p.; $ 5,50.
Wagner, Fritz: Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit. — Saec XVII, 1966, 193—204.
Kaupp, Peter: Das Judentum in der universalhistorischen Lehre A. J. **Toynbees**. — Saec XVII, 1966, 223—276.
Ott, Heinrich: Rudolf **Bultmann**'s philosophy of history. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 51—64.
Ogletree, Thomas W.: Christian faith and history. — NY: Abingdon Pr. 1965. 236 p.; $ 4,—.
Jedin, Hubert: La position de l'histoire de l'Église dans l'enseignement théologique. — Seminarium, A. XIX — n. s. A. VII, 1967, 130—146.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Margull, Hans J.: The councils of the church. — Phil: Fortress Press 1966. 528 p.; $ 10,—.
Bernhart, Joseph: Wir wallfahren. 1200 Jahre Ottobeuren. — Buxheim: Martin Verlag 1964. 77 S.
Fernau, Friedrich-Wilhelm: Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients. — Opladen: Leske 1967. 184 S. mit Ktn, 4 Bl. Abb. = Schriften des Deutschen Orientinstituts. Monographien; DM 19,80.
Arabische Quellen zur Christianisierung **Rußlands**. [Hrsg.:] Peter Kawerau. — Wiesb: Harrassowitz 1967. X, 73 S. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen. Reihe II: Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas VII; DM 14,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bull, Norman John: The rise of the Church. — Lo: Heinemann (1967). X, 316 p., 18 pl., 20 fig.; sh 35/—.
Torrance, Thomas F.: The implications of Oikonomia for knowledge and speech of God in early christian theology. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 223—238.
Freudenberger, Rudolf: Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des **Antoninus Pius**. — ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 1—14.
Kehl, Nikolaus: Die **valentinianische** Theogonie und das Pänearätra. — Kairos IX, 1967, 123—133.
Rordorf, W.: The theology of Rudolf Bultmann and the second-century gnosis. — NTSt XIII, 1967, 351—362.
Alberti, Ottorino: Problemi di origine in S. **Ireneo**. — Div XI, 1967, 95—116.
Bartelink, G. J. P.: Les démons comme brigands. — VigChr XXI, 1967, 12—24.
Schwarte, Karl-Heinz: Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre. — Bonn: Habelt 1966. XVII, 306 S. = Antiquitas I, 12; DM 46,—.
Stockmeier, Peter: Zum Problem des sogenannten **„konstantinischen Zeitalters"**. — TrThZ LXXVI, 1967, 197—216.
Ricken, Friedo, SJ: Die Logoslehre des **Eusebios** von **Caesarea** und der Mittelplatonismus. — Theologie und Philosophie XLII, 1967, 341—358.
Rohr, John von: Extra ecclesiam nulla salus: an early congregational version. — ChH XXXVI, 1967, 107—121.
Riggi, C.: Il termine «hairesis» nell'accezione di **Epifanio** di Salamina ‹Panarion, t. I; De fide›. — Sales XXIX, 1967, 3—27.
(Palladius ‹Helenopolitanus›): Das Leben des heiligen **Johannes Chrysostomus** (Dialogus de vita sancti Joannis Chrysostomi, dt.) Hrsg. und übersetzt von Lothar Schläpfer. Eingeleitet von Walter Nigg. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 240 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; Lw. DM 14,80.
Parys, Michel van: Quelques remarques à propos d'un texte controversé de saint Basile au Concile de Florence. — Irén XL, 1967, 6—14.
Thierry, J. J.: Some notes on epistula XXII of St. **Jerome**. — VigChr XXI, 1967, 120—127.
Duval, Yves-Marie: Saint **Augustin** et les persécutions de la deuxième moitié du IVe siècle. ‹Cité de Dieu, XVIII, 52›. — MélScRel XXIII, 1966, 175—191.
Verbraken, P.: La collection de sermons de Saint Augustin „De verbis Domini et Apostoli". — RevBén LXXVII, 1967, 27—46.
Pellegrino, Michele: „Salus tua ego sum" ‹Ps. 34, 3› ‹Conf. I, 5; IX, 1›. Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino — Augustinianum VII, 1967, 221—257.
Hadot Pierre: „Numerus intelligibilis infinite crescit", Augustin, Epistula 3, 2. — Div XI, 1967, 181—191.
Nelson, Janet L.: **Gelasius I**'s doctrine of responsibility: A note. — JThSt N. S. XVIII, 1967, 154—162.
Langgärtner, Georg: Der Apokalypse-Kommentar des **Cäsarius** von **Arles**. — ThGl LVII, 1967, 210—225.
Graffin, François, SJ: Le thème de la perle dans une lettre de **Jacques** de **Saroug**. — L'Orient syrien XII, 1967, 355—370.
Quacquarelli, A.: La prosa d'arte di s. **Colombano**. — Vetera christianorum III, 1966, 5—24.
Grossi, Vittorino, OSA: Battesimo dei bambini e teologia. — Augustinianum VII, 1967, 323—337.
Haardt, Robert: Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von **Nag Hammadi**. — Theologie und Philosophie XLII, 1967, 390—401.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die oberhessischen Klöster. Regesten und Urkunden, Bd. II: Bearb. von Albert Eckhardt. — Marb: Elwert in Komm. 1967. XXXIII, 645 S. mit Abb. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck. IX: Klosterarchive, Regesten und Urkunden IV.
Volk, Paulus: **Schönau** im Bursfelder Verband. — Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 439—451.
Onasch, Konrad: Grundzüge der **russischen** Kirchengeschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 133 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte III, M ‹T. 1›; DM 13,50.
Diederich, Anton: Das Stift S[ank]t **Florin** zu **Koblenz**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 447 S., 7 Bl. Abb. u. Ktn. = Studien zur Germania sacra VI = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XVI; DM 48,— [Diss., Bonn].
Roth, Francis, OSA: The English Austin Friars. 1249—1538. I: History. — NY (: Augustinian Historical Institute) 1966. VIII, 673 p., 12 fig. = Cassiciacum VI; bfr 560,—; [cfr.:] Aug VIII, 1958, 22—47. 465—496; XI, 1961, 533—563; XII, 1962, 93—122. 391—442; XIII, 1963, 515—551; XIV, 1964, 163—215. 670—710; XV, 1965, 175—236. 567—628; XVI, 1966, 204—263. 446—519; XVII, 1967, 84—166.
Clercq, Charles de: La Turcograecia de Martin Crusius et les patriarches de Constantinople de 1453 à 1583. — OrChrPer XXXIII, 1967, 210—220.
Goeters, J. F. S.: Johann **Ruchrat von Wesel**. Mittelalterlicher Ketzer oder Vorläufer der Reformation? — MevKGRh XVI, 1967, 184—191.
Rödel, Walter Gerd: Das Großpriorat **Deutschland** des **Johanniter-Ordens** im Übergang vom Mittelalter zur Reformation an Hand der Generalvisitationsberichte von 1494/95 und 1540/41. — Köln: Wienand 1966. XXXVII, 419 S., 2 Ktn.; DM 32,— [Diss., Mainz]

5. Mittelalter

Dünninger, Eberhard: Die christliche Frühzeit **Bayerns**. — Mchn: Don Bosco-Verl. 1966. 118 S. mit Abb. u. Faks.; DM 12,80.
Bosl, Karl: Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 67 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe CCXXXI; DM 2,80.
Kottje, Raymund: **Karl** der **Große** und der Alte Bund. — TrThZ LXXVI, 1967, 15—31.

Soggin, J. Alberto: Der offiziell geförderte Synkretismus in **Israel** während des **10.** Jahrhunderts. — ZAW LXXVIII, 1966, 179—204.

Fuhrmann, Horst: **Pseudoisidor** in Rom. Vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum. — ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 15—66.

Seegrün, Wolfgang: Das **Papsttum** und **Skandinavien** bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation. ‹1164.› — Neumünster: Wachholtz 1967. 228 S. = Quellen u. Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins LI; Lw. DM 33,—. [Diss. Kiel]

Gonnet, Giovanni: **Waldensia.** — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 461—484.

Vahrenhold, Wilhelm: Kloster **Marienfeld.** Besitz- und Wirtschaftsgeschichte des Zisterzienserklosters Marienfeld in Westfalen ‹1185—1456›. — Warendorf: Schnell 1966. 205 S. mit 1 Abb., 1 Beil. in Rückentasche = Quellen u. Forschungen zur Geschichte der Stadt Warendorf IV; DM 9,90.

Monumenta diplomatica s. **Dominici.** Edidit Vladimir J. Koudelka auxiliante Raymundo J. Loenertz. — R: Inst. historicum Fratrum Praedicatorum 1966. XLVII, 212 p. = Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica XXV; Lire 3000.

Beltrán de Heredia, Vincente, OP: Bulario de la **Universidad** de **Salamanca 1219—1549.** Vol. I—II. — Salamanca: Secretarido de Publicaciones de la Universidad 1966. 623 p.; 542 p. = Acta Salmanticensia. Historia de la Universidad XII—XIII.

Sayers, Jane: Canterbury proctors at the court of „Audientia litterarum contradictarum". — Trad XXII, 1966, 311—345.

Agostini, P. G.: In primi tempi dei **Carmelitani** a **Milano ‹1250—1400›.** — Carmelus XIII, 1966, 134—170.

Odoardi, Giovanni, OFMConv: Patria, città e anno di nascita del B. Giovanni **Duns Scoto**, OMin ‹1265—1308›. — MiscFranc LXVI, 1966, 303—338.

Aston, Margaret: Thomas **Arundel.** A study of church life in the reign of Richard III. — Oxf: Clarendon Pr. 1967. XI, 465 p.; £ 6-6-0

Marti, B.M.: The **Spanish College** at **Bologna** in the fourteenth century. Edition and translation of its statutes, with introduction and notes. — Phil: Univ. of Pennsylvania Pr. 1966. 394 p.; $ 12,—.

Rüthing, Heinrich: Kritische Bemerkungen zu einer mittelalterlichen Biographie des **Nikolaus** von **Lyra.** — ArchFrancHist LX, 1967, 42—54.

Miethke, Jürgen: Ockhams «Summulae in libros physicorum» — eine nicht-authentische Schrift? — ArchFrancHist LX, 1967, 55—78.

Wasner, Franz: **Guido** de **Busco:** ein Beitrag zur Frühgeschichte des päpstlichen Zeremonienamtes. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 79—104.

Desama, Claude: **Jeanne d'Arc** et **Charles VII.** — RHistRel CLXX, 1, 1966, 29—46.

Hammann, Gustav: Magister **Nicolaus** von **Sabinov.** Ein Beitrag über den Humanismus und die frühe Reformation in der Slowakei. — Zeitschrift für Ostforschung XVI, 1967, 25—44.

Mainka, Rudolf M., CMF: Der Konflikt des Starzen **Artemij** mit der russisch-orthodoxen Kirche. — OstkSt XV, 1966, 1—34. 113—129.

6. Gesamte Neuzeit

Hoene, Otto zu: Die **Raeckmann-Chronik 1609—1639.** Ein Beitrag zur Geschichte des Kloster **Bersenbrück.** — Bersenbrück: Ricke 1966. 123 S.

Neveu, Bruno: Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien le **Nain** de **Tillemont, 1637—1698.** — La Haye: Nijhoff 1966. XIV, 337 p. = Archives internat. d'histoire des idées XV; hfl 38,75.

Bofinger, Wilhelm F.: Zur Rolle des Luthertums in der Geschichte des deutschen Ständeparlamentarismus. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 397—417.

Waach, Hildegard: Die **Salesianerinnen** in Wien **1717—1967.** — Wien, Mchn: Herold (1967). 171 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs IV; Lw. ÖS 158,—.

Krajcar, John, SJ: Cardinal Giulio Antonio **Santoro** and the Christian East. Santoro's audiences and consistorial acts. Edited with notes. — R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1966. 218 p. = Orientalia Christiana analecta CLXXVII; Lire 1500.

Rodríguez y Gutiérrez de Ceballos, Alfonso, SJ: Juan de Herrera y los jesuites: Villalpando, Valeriani, Ruiz, Tolosa. — ArchHSJ XXXV, 1966, 285—321.

Schüler, Heinz: Die **Viertälerkirchen** nach dem Dreißigjährigen Krieg bis zum Beginn der preußischen Zeit **‹1650 bis 1814›.** — MevKGRh XVI, 1967, 133—158.

Meersman, Achilles, OFM: The provincials of the ancient **Franciscan** provinces in **India.** — ArchFrancHist LX, 1967, 79—115.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Riemeck, Renate: Jan **Hus.** Reformation 100 Jahre vor Luther. Anh.: Die drei Reden, die Hus in Konstanz nicht halten durfte. — Ffm: Stimme-Verl. (1966). 187 S. = antworten XIV; DM 10,80.

Aland, Kurt: Repetitorium der Kirchengeschichte. III: Reformation und Gegenreformation. — B: Töpelmann 1967. 145 S. = Sammlung Töpelmann I, 10; DM 9.80.

McAfee Brown, Robert: Reformation einst und jetzt — aus der Sicht eines Reformierten. — LuthRu XVII, 1967, 354—366.

Volz, Hans: Die Urfassung von Luthers 95 Thesen. — ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 67—93.

Bornkamm, Heinrich: Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung. — B: Töpelmann 1967. VI, 70 S. = ThBibl Töpelmann XIV; DM 6,80.

Honselmann, Klemens: Zur Diskussion um Luthers Thesenanschlag. — ThGl LVII, 1967, 357—361.

Dress, Walter: Simul — Zur Struktur des lutherischen Denkens. — Theologia Viatorum X, 1965/66, 74—85.

Stupperich, Robert: Luther und das Fraterhaus in Herford. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 219—238.

Blanke, Fritz: **Zwinglis** „Fidei ratio" ‹1530›, Entstehung und Bedeutung. — ArchRefG LVII, 1966, 96—101.

Bell, Susan Groag: Johann Eberlin von Günzburg's Wolfaria. The first protestant Utopia. — ChH XXXVI, 1967, 122—139.

Wagner, Friedrich Ludwig: Das ältere Kirchenwesen in den Viertälern von **Bacharach** bis zum Abschluß der Reformation. — MevKGRh XVI, 1967, 97—132.

Müller, Johannes: Die Vorgeschichte der Pfälzischen Union. Eine Untersuchung ihrer Motive, ihrer Entwicklung und ihrer Hintergründe im Zusammenhange der allgemeinen Kirchengeschichte. — Witten: Luther-Verl. 1967. 461, 166 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte III; Lw. DM 60. [Habil.-Schrift, Münster/Westf.].

Hamdorf, Johannes: Die Union zwischen Reformierten und Lutheranern in **Bacharach** und ihre Auswirkungen. — MevKGRh XVI, 1967, 159—170.

Jedin, Hubert: Wo sah die vortridentinische Kirche die Lehrdifferenzen mit Luther? — CathMstr XXI, 1967, 85—100.

McNally, Robert E., SJ: The Council of Trent and Vernacular bibles. — ThStudies XXVII, 1966, 204—227.

Zeeden, Ernst Walter: Das Zeitalter der **Gegenreformation.** — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967). 303 S. = Herder-Bücherei CCLXXXI.

Molitor, Hansgeorg: Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation. — Wiesb: Steiner 1967. XVI, 213 S., 1 Kt. = VeröffJEGMainz XLIII; Lw. DM 32,— [Diss., Tübingen].

Korbin, David: The expansion of the visible church in **New England:** 1629—1650. — ChH XXXVI, 1967, 189—209.

Jacobs, Hubert, SJ: Löwen an der Wiege des **Collegium Germanicum.** Neues zur Rekrutierung der ersten Alumnen des Jahres 1552. — ArchHSJ XXXVI, 1967, 109—125.

Reinhardt, Rudolf: Zur nachtridentinischen Reform in der Frauenabtei. **Sonnenburg** ‹Pustertal›. — ThQu CXLVII, 1967, 204—209.

8. Neuere Zeit

Greaves, Richard L.: John **Bunyan** and covenant thought in the seventeenth century. — ChH XXXVI, 1967, 151—169.

Wilson, A. Mc. C.: French foreign policy during the administration of Cardinal **Fleury, 1726—1743.** — Lo: Oxford Univ. Pr. 1966. 446 p. = Historical studies; sh 36.

Giblin, Cathaldus, OFM: Catalogue of material of Irish interest in the Collections Nunziatura di **Fiandra,** Vatican Archives: Part 5, Vols. 123—132. — Collectanea Hibernica n° IX, 1966, 7—70.

Schneider, Bruno, SOCist: **Zwettler Cisterciensia** zur vorjosephinischen Zeit ‹Regesten 1756—1776›. — AnalSOCist XXII, 1966, 218—271.

Wandruszka, Adam: Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich. — ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 94—101.

Kren, G.: Die Säkularisation der **Chiemseeklöster.** — Das bayerische Inn-Oberland XXXIV, 1966, 5—183.

Rehnberg, Bertil: Prästeståndet och religionsdebatten **1786—1800.** Zusammenfassung: Geistlicher Stand- u. Religionsdebatte 1786—1800. — Upps: (Academia) 1966. 559 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia X; scr 70,—.

Greenbaum, Louis S.: The general assembly of the clergy of France and its situation at the end of the ancien régime. — CathHistR LIII, 1967, 153—193.

Ledré, Ch.: L'abbé de **Salamon,** correspondant et agent du Saint-Siège pendant la Révolution. — P: Vrin 1966. 292 p. = Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France; F 24,—.

Mantese, Giovanni: Corrispondenza inedita di Papa **Pio VII,** del Card. Ercole **Consalvi** e di Mauro **Cappellari,** poi Gregorio XVI, con Giuseppe M. Peruzzi vescovo di Chioggia e ammistratore apostolico di Venezia. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 259—280.

Toury, Jacob: Die politischen Orientierungen der **Juden** in **Deutschland.** Von Jena bis Weimar. — Tü: Mohr 1966. X, 387 S. = Schriftenreihe wissenschaftl. Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts XV; DM 44,—.

McClelland, Vincent Alan: The Irish clergy and archbishop **Manning's** apostolic visitation of the Western district of Scotland, **1867.** — CathHistR LIII, 1967, 1—27. 229—250.

Lipski, Alexander: A Russian mystic faces the age of rationalism and revolution: Thought and activity of Ivan Vladimir **Lopukhin.** — ChH XXXVI, 1967, 170—188.

Hegel, Eduard: Die Berufung Franz **Hitzes** an die Akademie in Münster. Neue Quellen zur Geschichte der preußischen Hochschulpolitik. — Wissenschaft-Ethos-Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift z. 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 21—37.

9. Neueste Zeit

Esslinger, Dean R.: American German and Irish attitudes toward neutrality, 1914—1917: A study of Catholic minorites. — CathHistR LIII, 1967, 194—216.

Weinzierl, Erika: Der Episkopat. — Kirche in Österreich 1918—1965. Bd I, Wien, Mchn (1966), 21—77.

Reisner, Erwin: Die Juden und das deutsche Reich. — Erlenbahn-Zü, Stu: Rentsch Verl. (1966). 247 S.; DM 18,50.

Purdy, W. A.: Die Politik der katholischen Kirche (The character and policies of Pius XII and John XXIII, dt.) — (Gü:) Mohn Verl. (1967). 367 p.; DM 14,80.

Glenthøj, Jørgen: Dietrich **Bonhoeffer** vor Kaltenbrunner. Zur Begegnung mit Lordbischof Bell in Schweden 1942. — EvTh XXVI, 1966, 462—499.

Keller, Marie-Luise: Die Kirche von **Dallas** und der historische Augenblick. Dokumentation eines Falls und Reflexion von Möglichkeiten. — ZThK LXIII, 1966, 234—265.

Tracy, Robert E.: American bishop at the Vatican Council. — NY: McGrewHill 1966. VIII, 242 p.; $ 6,50.

Greeley, Andrew M.: The hesitant pilgrim: American catholicism after the council. — NY: Sheed & Ward 1966. XXI, 276 p.; $ 5,—.

Heinemann, Gustav W.: Neue Fakten und Formen des politischen Engagements der evangelischen Kirche. — Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst, B 1967, 232—248.

VI. Christliche Philosophie

La filosofia della **natura** nel **medioevo**. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola ‹Trento› — 31 agosto — 5 settembre 1964. — Mil: Soc. Ed. Vita e Pensiero (1966). XX, 808 p.; Lire 11 000.

Schneider, Klaus: Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen **Platonismus**. — Hild: Olms 1966. 115 S. = Spudasmata IX; DM 19,80. [Diss., Tübingen]

Theiler, Willy: Forschungen zum **Neuplatonismus**. — B: de Gruyter 1966. VIII, 336 S. = Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie X; DM 48,—.

Di Giovanni, Alberto: La dialettica dell'amore. „Uti-frui" nelle preconfessioni di Sant-**Agostino**. — R: Ed. Abate (1965). 211 p. = Itinerari critici V; Lire 1800.

Roques, René: Remarques sur la signification de Jean-**Scot Érigène**. — Div XI, 1967, 245—329.

Fontana, Luigi, OP: Filosofia della verità. Conoscenza formale della verità e riflessione secondo san **Tommaso** e i tomisti. — To: Asteria 1966. 156 p.; Lire 2300.

Kristeller, Paul Oskar: Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. — Montr: Inst. d'Études médiévales; P: Vrin 1967. 287 p., 8 pl. = Conférences Albert-Le-Grand 1965; F 30,—.

Hennemann, Gerhard: Die philosophische Problematik der religiösen Wirklichkeit. — ZRGG XVIII, 1966, 42—66.

Löwith, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 252 S.

Krüger, Hans-Joachim: Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen **Hegel**. — Stu: Metzler (1966). IX, 176 S.; DM 24,50. [Diss., Ffm]

Gerdes, Hayo: Sören **Kierkegaard**. Leben und Werk. — B: de Gruyter 1966. 134 S. = Sammlung Göschen MCCXXI; DM 3,60.

Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964. Allocution de René Maheu. Textes de Jean-Paul Sartre [e. a.]. — (P:) Gallimard (1966). 317 p. = Coll. Idees CVI; F 4,95.

Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig. Bd I: Das Menschliche u. das Christliche. Beiträge zur Einführung in die Diskussion um Kierkegaard und Grundtvig. Von Harald Østergaard-Nielsen [u. a.]. — Mchn: Kaiser 1966. 140 S.; DM 9,50.

Kimmerle, Heinz: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst **Blochs** „Prinzip Hoffnung" aus philosophischer und theologischer Sicht. — Bonn: Bouvier 1966. XVI, 214 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Pädagogik XXXIV.

Hoßfeld, Paul: Die Stellung der christlichen Religion in der marxistischen Anthropologie von Ernst Bloch. — ThGl LVI, 1966, 486—501.

Vandenbussche, Frans, SJ: Het godsprobleem in de filosofie van Maurice **Merleau-Ponty**. — Bijdr XXVIII, 1967, 63—80; p. 80—81: Sommaire: Le problème de Dieu dans la philosophie de M. Merleau-Ponty.

Bejerholm, Lars - Gottfried Hornig: Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen **Religionsphilosophie**. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 138 S.; DM 19,80.

Dumas, André: De l'objectivité de **Dieu**. — RHistPhilRel XLVI, 1966, 309—322.

Ulrich, Ferdinand: Atheismus und Menschwerdung. — (Eins:) Johannes-Verl. (1966). 75 S. = Kriterien I; DM 6,80.

Welte, Bernhard: Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung menschlichen Daseins. — Ffm: Knecht (1967). 118 S.; DM 12,80.

Marxistisches und christliches Weltverständnis. Branko Bošnjak [u. a.] Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. — Frb/B [u. a.]: Herder (1966). 167 S. = Weltgespräch II, 1; DM 18,— [enth.:] S. 9—64: Bošnjak, Branko: Zum Sinn des Unglaubens; S. 65—136: Dantine, Wilhelm: Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer; S. 137—158: Calvez, Jean-Yves: Die Koexistenz der Kirche mit dem Marxismus.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Stakemeier, Eduard: Zur heilsgeschichtlichen Orientierung der Fundamentaltheologie nach dem Zweiten Vatikanum. — CathMstr XXI, 1967, 101—126.

Lipinski, E.: **Révélation** et histoire. — RevEcclLiège LII, 1966, 65—75.

Alszeghy, Zoltan - Maurizio Flick: Lo sviluppo del **dogma** cattolico. — Brescia: Queriniana (1967). 141 p. = Giornale di teologia X; Lire 800.

Dolch, Heimo: Der systematische Ort der **Kirche**. Zur Frage des Ausgangspunktes und der Methode der Fundamentaltheologie. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 28—40.

Kasper, Walter: Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit. — Mchn: Kösel-Verl. (1967). 86 S.; DM 7,50.

Rahner, Karl: **Erbsünde** und Evolution. — Concilium III, 1967, 459—465.

Die Welt der **Engel** und **Dämonen** als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen. — Mysterium salutis. Bd II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Eins, Zü, Köln (1967): S. 944—953: Seemann, Michael: Vorfragen zur Angelologie und Dämonologie; S. 954—955: Seemann, Michael: Die Engel; S. 996—1019: Zähringer, Damasus: Die Dämonen.

Carmody, James M., SJ, and Thomas E. Clarke, SJ: Christ and his mission: Christology and Soteriology. — Westm, Md: Newman 1966. 328 p.; $ 6,75.

Nicolas, M[arie] J[oseph]: **Marie**, mère du sauveur. — (P:) Desclée (1967). XIV, 127 p. = Le mystère chrétien. Théologie dogmatique (IX).

Laurentin, René: Foi et mythe en théologie mariale. — NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 281—307.

Meissner, William W., SJ: Foundations for a psychology of **grace**. — Glen Rock, NJ: Paulist Pr. 1966. 246 p.; $ 4,95.

Lubac, Henri de, SJ: Paradoxe et mystère de l'**Église**. — (P:) Aubier-Montaigne (1967). 222 p.; F 12,—.

McNamara, Kevin: The idea of the church: Modern developments in ecclesiology. — IrThQu XXXIII, 1966, 99—113.

Bilaniuk, Petro Boris: De magistratu ordinario Summi Pontifici. — Toronto: Apud Auctorem 1966. 341 p. [Theol. Diss., München]

Ozaeta, J. Ma., OSA: La pertenencia a la Iglesia, necesaria para la salvación. — Ciudad de Dios CLXXIX, 1966, 207—238.

Metz, Johann Baptist: Kirche für die Ungläubigen? — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 312—329.

Scipioni, A. I., OP: De charactere paedagogico nostrae „docentiae" in tractatu De ecclesia. — Ang XLIII, 1966, 429—444.

Mühlen, Heribert: Die **Firmung** als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi. Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erneuerung der Theologie der Firmung nach dem Vaticanum II. — ThGl LVII, 1967, 263—286.

Rahner, Karl, [u.] Angelus Häussling: Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. (2., überarb. u. erw. Aufl.) — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 144 S. = Quaestiones disputatae XXXI; DM 13,80.

Piolanti, Antonio: I motivi dell'Enciclica „Mysterium fidei". — Div X, 1966, 237—271.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Colson, Jean: Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive. — P: Beauchesne (1966). 391 p. = Théologie historique IV.

Hruby, Kurt: L'influence des apocalypses sur l'eschatologie judéo-chrétienne. — L'Orient syrien XI, 1966, 291—320.

Orbe, Antonio, SJ: La teologia del Espiritu Santo. Estudios **Valentinianos**. Vol. IV. — R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1966. XIV, 784 p. = AnalGreg CVIII = Ser. facult. theologicae: sectio A, n. XX; Lire 7000.

Baert, Edward, OP: Le thème de la vision de Dieu chez s. **Justin**, **Clément** d'**Alexandrie** et s. **Grégoire** de **Nysse**. — FrbZPhTh XII, 1965 (ersch. 1967), 439—497.

Szabó, François, SJ: Le rôle du Fils dans la création selon saint **Ambroise**. — Augustinianum VII, 1967, 258—305.

Bailleux, E.: La sotériologie de saint **Augustin** dans le De Trinitate. — MélScRel XXIII, 1966, 149—173.

Capánaga, Victorino, ORSA: La Iglesia en la espiritualidad de san Agustín. — Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R) 1967, 88—133.

Mossay, Justin: La mort et l'au-delà dans saint **Grégoire** de **Nazianze**. — Louv: Bibl. de l'Université 1966. XV, 375 p. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 34; bfr 375,—.

Documents inédits d'ecclésiologie **byzantine**. Textes édités, traduits et annotés par J. Darrouzès. — P: Institut Français d'Études Byzantines 1966. 442 p. = Archives de l'Orient chrétien X; F 72,—.

Hammer, Felix: Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre **Anselms** von **Canterbury**. — Wien: Herder (1967). 149 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XV; DM 12,80.

Schwarz, Reinhard: Meister **Eckharts** Meinung vom gerechten Menschen. — Geist u. Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 15—34.

Walz, Angelo, OP: La prensa di San **Tommaso** a Orvieto e l'ufficiatura del Corpus Domini. — Studi eucaristici, Orvieto 1966, 321—355.

Ullrich, Lothar: Fragen der Schöpfungslehre nach **Jakob** von **Metz** OP. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um **1300**. — Lpz: St. Benno-Verl. 1966. XVI, 379 S. = Erfurter theologische Studien XX.

Iammarrone, Luigi, OFMConv: Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni **Duns Scoto**. — MiscFranc LXVI, 1966, 401—447.

Fries, Heinrich: Die Grundanliegen der Theologie Luthers im Licht der katholischen Theologie der Gegenwart. — Wandlungen des Lutherbildes = StudBerKABay XXXVI, Wü (1966), 157—191.

Masi, Roberto: La conversione eucaristica nella teologia odierna. Transustanziazione e transignificazione. — Div X, 1966, 272—315.

Daunis, Roberto: Schrift und Tradition in Trient und in der modernen römisch-katholischen Theologie. — KerDogm XIII, 1967, 132—158. 184—200.

Boeckler, Richard: Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff. Vorgeschichte, Diskussion um das Assumptio-Dogma, Zweites Vatikanisches Konzil. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 234 S. = Kirche und Konfessionen XII; DM 24,—.

Clarkson, John F., SJ: Gottlieb **Söhngen**'s sacramental doctrine on the eucharistic sacrifice. — Wisdom in depth. Essays in honour of Henri Renard, SJ, Milw (1966), 30—50.

McBrien, Richard P.: The church in the thought of Bishop John **Robinson**. — Lo: SCM Pr. 1966. XV, 160 p.; sh 30/—.

Osch, J. van, SMM: De eenheid van de kerk volgens de theologie van Karl **Barth**. Het ecclesiologisch „Vorverständnis" en de kerkelijke eenheid. — EphThLov XLII, 1966, 196—224.

Armellada, B. de: La „Tradición" en el Concilio Vaticano II. — Naturaleza y Gracia XIII, 1966, 3—29.

Enrique del Sagrado Corazon, OCD: Vida teologal de la Virgen María, en la linea del Concilio Vaticano II. — RevEspTeol XXVI, 1966, 195—231.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Dantine, Wilhelm: Die kontroverstheologische Problematik der sogenannten „ekklesialen Elemente" im Blick auf das ökumenische Gespräch. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 140—154.

Podipara, Placid J., CMI: Die **Thomas-Christen** (The Thomas christians, dt.) — Wü: Augustinus-Verl. 1966. 201 S. = Das östliche Christentum N. F. XVII; kart. DM 45,90.

Die Kirche von **England** und die anglikanische Kirchengemeinschaft. Hrsg. v. Hans Heinrich Harms. (Übers. aus d. Engl. v. Günther Gassmann.) — Stu: Evang. Verl.werk (1966). 258 S. = Die Kirchen der Welt A, 4; DM 32,—.

Hughes, John Jay: Two English cardinals on Anglican orders. — Journal of ecumenical studies IV, 1967, 1—26. 235—267.

Frei, Hans: „Towards reconciliation". Zwischenbericht der Kommission für die anglikanisch-methodistische Kirchenunion in England. — IntKirchlZ LVII, 1967, 132—162.

Rogers, Jack Bartlett: Scripture in the Westminster confession. A problem of historical interpretation for American presbyterianism. — Kampen: Kok 1966. X, 475 p. [Academisch proefschrift Amsterdam]

Asmussen, Hans: Zur Vorgeschichte der katholisch-evangelischen Berührungen und Annäherungen. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 730—742.

Bleeker, C. J.: Christ in modern Athens: The confrontation of christianity with modern culture and the non-christian religions. — Lo: Mowbray 1966. XII, 152 p.; sh 21/—.

Waldenfels, Hans: Zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt. — Kairos VIII, 1966, 179—192.

Basetti-Sani, Giulio, OFM: Per una dialogo tra cristiani e musulmani. Il Concilio Vaticano II e la religione dell'Islam. — ScuCatt XCIV, 1966, 267—289.

Samartha, Stanley J.: Die wichtigsten Probleme im hinduistisch-christlichen Dialog von heute. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 220—241.

Brosseder, Johannes: **Ökumenische** Theologie. Geschichte — Probleme. — Mchn: Hueber (1967). 168 S. = Theologische Fragen heute X; DM 5,80.

Rousseau, O(livier), OSB: L'orthodoxie et le mouvement oecuménique de 1920 à 1940. — EphThLov XLIII, 1967, 170—191.

Waal, C. van der: Liquidatie der reformatie. Over de oecumenische beweging en haar theologie. — Enschede: Boersma 1966. 200 p.; hfl 13,90.

Wo steht die Ökumene heute? Beiträge von Klaus Haendler [u. a.]. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 68 S. = Evangelisches Forum IX; DM 5,80. [enth.:] S. 7—30: Haendler, Klaus: Historische u. sachliche Aspekte der ökumenischen Bewegung. Skizze zu einer ökumenischen Motiv- u. Ideengeschichte; S. 31—46: Weissgerber, Hans: Theologische Aspekte der ökumenischen Bewegung; S. 47—73: Bläser, Peter: Grundlinien des Ökumenismus nach katholischem Verständnis; S. 74—97: Renkewitz, Heinz: Gedanken zur Zukunft der ökumenischen Bewegung.

Leuba, Jean-Louis: A la découverte de l'espace oecuménique. ‹Recueil d'études.› — Neuch: Delachaux & Niestlé (1967). 240 p. = Bibliothèque théologique; sfr 19,50.

Church-state relations in ecumenical perspective. Ed. by Elwyn A. Smith. — Pittsb: Duquesne Univ. Pr. 1966. 280 p.; $ 4,95.

Hamer, Jérôme, OP: Der Ökumenismus im ökumenischen Rat der Kirchen. — KerDogm XII, 1966, 212—222; ebd. S. 223—234: Vischer, Lukas: Das römisch-katholische Verständnis des Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen.

Halecki, Oscar: Problems of ecumenism in **Poland**'s millennium. — CathHistR LII, 4, 1967, 477—493.

Décarreaux, J.: L'union des Églises au concile de **Ferrare-Florence** ‹1438—1439›. — Irén XXXIX, 1966, 46—72. 177—220.

Cadier, J.: **Calvin** and the union of the churches. — Courtenay studies in Reformation theology. I: John Calvin, Appleford, Abingdon 1966, 118—130.

Sanctis, Antonio de, OFMConv: Un tentativo di unione fra Roma e Costantinopoli nel sec. XVII. L'attività del P. Angelo **Petricca** OFM Conv., Vicario patriarcale latino di Costantinopoli ‹1638—1640›. — Assisi: Studio teologico „Porziuncola" 1966. 131 p. = Collectio Assisiensis IV; Lire 900.

XIII. Moraltheologie

Utz, Arthur F., OP: Die Wissenschaft vom Sittlichen. — FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 3—22.

Roldán, Alejandro: La conciencia moral. Ensayo de ética diferencial tipológica. — Madr: Razón y Fe 1966. 302 p.

Ouwerkerk, Coenraad van: Säkularität und christliche Ethik. Typen und Symptome. — Concilium III, 1967, 397—416.

Probleme der **Autorität** (Problems of authority, dt.) Mit einem Vorwort von Yves M.-J. Congar. — Düs: Patmos-Verl. (1967). 300 S. = Patmos-Paperbacks; DM 22,—.

Janssens, Louis: Les grandes étapes de la morale chrétienne du **mariage**. — Revue diocesaine de Namur XX, 1966, 387—412.

Moioli, Giovanni: Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del Magistero. — ScuCatt XCV, 1967, 201—255.

Aux sources de la morale conjugale. J. Giblet [e. a.] — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 175 p. = Réponses chrétiennes; bfr 120.

Marck, W. van der: De recente ontwikkelingen in de theologie van het huwelijk. — Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 127—140; p. 140: Summary: Recent developments in the theology of marriage.

Ziegler, Josef Georg: Das natürliche Sittengesetz und die Sexualethik. — ThGl LVII, 1967, 323—356.

Lips, Andrianus: Mann und Frau in der Ehe (Mens zijn in het huwelijk, dt.) — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 338 S.; DM 19,80.

Leist, Fritz: Liebe, Geschlecht, Ehe. Christliche Mißverständnisse — Deutung und Überwindung. — Mchn: Rex-Verl. (1967). 182 S. = Eheseminar in dieser Zeit; DM 11,80.

Duquoc, Christian, OP: Le mariage aujourd'hui: amour et institution. — Lumière et Vie, T. XVI = N° LXXXII, 1967, 33—62.

Häring, Bernhard, CSSR: Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen. — Studia moralia IV, 1966, 291—331.

Chirico, Peter, SS: Tension, morality, and birth control. — ThStudies XXVIII, 1967, 258—285.

Reuss, Josef Maria: Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen? — Diakonia II, 1967, 193—224.

Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome. Traduction, présentation et notes de Jean Marie Paupert. — P: Ed. du Seuil (1967). 191 p.

Dokumente der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung. — HK XXI, 1967, 422—443.

Gagern, Friedrich E. Freiherr von: Geburtenregelung und Gewissensentscheid. Die bekanntgewordenen Dokumente der Päpstlichen Ehekommission. Mit Einführung und Ausblick. — Mchn: Rex-Verl. (1967). 191 S. = Eheseminar in dieser Zeit; DM 12,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Schlingensiepen-Pogge, Alexandra: Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution. — Gö, B, Ffm: Musterschmidt 1967. 209 S. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft XXXIX; DM 48,—.

Klein, Fritz: Selbsthilfe aus christlicher Verantwortung. Die Geschichte der christlichen **Konsumvereine**. Mit einem Vorwort von Oswald von Nell-Breuning, SJ. — Rcklgh: Kommunal-Verl. 1967. 208 S.; DM 24,80.

Pastoralkonstitution — Die Kirche in der Welt von heute. Authentischer latein. Text der Acta Apostolicae Sedis. Deutsche Übers im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Wilhelm Weber. — Mstr: Aschendorff (1967). 223 S.; DM 12,—.

La chiesa nel mondo contemporanea. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II. Introduzione e commento a cura di S. Quadri. Collaboratori: G. Arosio [e. a.] — To: Borla Ed. (1966). 332 p.; Lire 2200.

Peinador, Antonio, CMF: En torno a la Costitución pastoral de la Iglesia en el mundo de hoy. Reflexiones y comentarios. — Claretianum VI, 1966, 131—166.

Campion, Donald R., SJ: The church today. — The documents of Vatican II, Lo 1967, 183—198.

Messner, Johannes: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik u. Wirtschaftsethik. 5., neubearb. erw. Aufl. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1966). 1372 S.; DM 78,—.

Rosenmayr, Leopold: Begriffe und Arbeitsweise der **Soziologie**. — Soziologie und Soziologiestudium, Wien 1966, 38—56; ebd. S. 97—104: Schasching, Johann: Soziologie und Sozialethik.

Stark, Werner: The sociology of religion. A study of christendom. Vol. I: Established religion. Vol. II: Sectarian religion. — Lo: Routledge and Kegan Paul (1966). XI, 235 p.; VIII, 357 p. = International library of sociology and social reconstruction; sh 75,—.

Matthes, Joachim: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. I. — (Reinbeck b. Hbg:) Rowohlt (1967). 247 S. = rowohlts deutsche enzyklopädie CCLXXIX/CCLXXX; DM 4,80.

O'Dea, Th. F.: The sociology of religion. — Englewood Cliffs: Prentice Hall 1966. VIII, 120 p. = Foundations of modern sociology.

Zur gegenwärtigen Diskussion um das **Naturrecht**. — HK XXI, 1967, 328—333.

Berg, Ludwig: **Ehe**gemeinschaft in sozialtheologischer Sicht. — Mstr: Regensberg 1967. 183 S.; DM 10,80.

Keil, Siegfried: Zur Situation des ledigen Menschen in der modernen Gesellschaft. — Ehe IV, 1967, 97—107.

Kuhn, Helmut: Der **Staat**. Eine philosophische Darstellung. — Mchn: Kösel (1967). 478 S.; DM 68,—

Zulehner, Paul Michael: Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche — Staat — Gesellschaft. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 304 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg II, 1; DM 19,50.

Smith, Ronald Gregor: Secular christianity. — NY: Harper & Row 1966. 222 p.; $ 5,—.

Duquoc, Christian, OP: Kirche und Fortschritt (L'Église et le progrès, dt.) — Wien, Mchn: Herold (1967). 110 S.; DM 14,80.

Newman, Jeremiah: Change and the catholic church. An essay in sociological ecclesiology. — Baltimore, Dublin: Helicon (1965). 349 p.

Dobbelaere, K.: Sociologische analyse van de katholiciteit. — Antw [e. a.:] Standaard 1966. XV, 413 blz. = Individu en samenleving. Sociologie I; bfr 335,—.

Bright, Laurence, OP [Ed.]: Christians and world freedom. — Lo and Melb: Sheed and Ward (1966). 246 p. = Stagbooks; sh 15/—.

Pouvoir et société. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 185 p. = Recherches et débats LIII; F 9,—.

Geck, L. H. Adolph: Zur Theologie des **Industriebetriebes**. — B: Duncker & Humblot 1967. 72 S. = Sozialpolitische Schriften XXI; DM 9,80.

Ellul, Jacques: Über die technische Revolution und ihre Konsequenzen für das sittliche und politische Handeln. — Concilium III, 1967, 476—481.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Selbstbestimmung, Fremdbestimmung, Mitbestimmung. — Theologische Akademie IV, Ffm (1967), 29—45.

Bennemann, Josef: Kirche und **Werbung**. — Osnabr: Fromm (1966). 141 S. = Fromms Taschenbücher Zeitnahes Christentum XLIX; DM 5,80.

Utz, A. F., OP: Zur Ethik des Gewinnstrebens und Leistungswettbewerbs. — NOrdn XXI, 1967, 276—285.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. **Plöchl** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hans Lentze und Inge Gampl. — Wien: Herder (1967). VII, 425 S.; DM 32,—.

Bernhard, Jean: Excommunication et pénitence-sacrement aux deux premiers siècles de l'Église. Contribution canonique. — RevDrCan XV, 1965, 265—281. 318—330; XVI, 1966, 2—4, 41—70.

Buisson, Ludwig: Die Entstehung des Kirchenrechts. — ZSav, kan. LXXXIII, 1966, 1—175.

Augustin, Pius, OSB: Religious freedom in church and state: A study in doctrinal development. — Baltimore: Helicon 1966. 328 p.; $ 6,95.

Gouron, A.: Enseignement du droit, légistes et canonistes dans le midi de la **France** à la fin du **XIII**e et au début du **XIV**e siècle. — Recueil de mémoires et travaux publiés par la société d'histoire du droit et des anciens pays de droit écrit V, 1966, 1—33.

Kleef, B. A. van: Zeger-Bernard van **Espen** 1646—1728. — IntKirchlZ LVI, 1966, 75—89.

Pérez Alhama, Juan: La Iglesia y el estado **español**. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de **1851**. — Madr: Instituto de Estudios políticos 1967. 667 p.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Hrsg. von Carl Joseph Hering und Hubert Lentz. Bd IV: **‹1957—1958›**. — B: de Gruyter 1966. XI, 478 S.; DM 74,—.

Paolis, Velasius de: De **vicario episcopi** secundum Decretum Concilii Oecumenici Vaticani II „Christus dominus". — PerMorCanLit LVI, 1967, 309—330.

Corral Salvador, C., SJ: Reparcusión de la declaración conciliar „Dignitatis humanae" sobre la confesionalidad católica del estado español. — RevEspDerCan XXI, 1966, 269—292.

Kaiser, Matthäus: Gilt der Codex noch? Überlegungen zu der Revision des Gesetzbuches der Kirche. — ThpQ CXV, 1967, 235—245.

Lederer, Josef: Die Neuordnung des **Dispens**rechtes. — AkKR CXXXV, 1966, 415—443.

Hofmeister, Philipp, OSB: **Reservate** des **Hl. Stuhles**. — Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 163—182.

Guerzoni, L.: La volantà degli effetti civili del matrimonio canonico negli orientamenti della giurisprudenza. — Revista del diritto matrimoniale e dello stato delle persone VIII, 1966, 173—263.

Strigl, Richard A.: Ehen zwischen **Katholikinnen** und **Moslems** im Lichte des kanonischen Rechts. — AkKR CXXXV, 1966, 472—529.

Vannicelli, Luigi: Rassegna delle più recenti sentenze rotali sull' **impotenza**. — DirEccl LXXVII, 2, 1966, 450—488.

Honigs, B., OCD: Procreazione responsabile nella luce conciliare. — Apol XXXIX, 1966, 26—70.

Brown, Ralph: Simple **error** in marriage tribunal cases. — The Heythrop Journal VIII, 1967, 169—180.

Risk, Jacobus, SJ: De reformandis canonibus qui regulant communicationem in sacris. — PerMorCanLit LV, 1966, 694—724.

Mauro, Antonius: De ecclesiae tributoram iure in vigenti disciplina. Principia generalia ac synodales leges in variis regionibus latae. Ed. altera. — R: Desclée 1966. XIV, 415 p.; Lire 5000.

Hofmann, Linus: **Exkommuniziert** oder nicht? Worte der Klärung und der Hoffnung. — Tr: Paulinus-Verl. 1966. 92 S.; kart. DM 4,80.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Offele, Wolfgang: Zeuge und Diener der Wahrheit. Notizen zum Selbstverständnis christlicher Seelsorger und Erzieher. — Denkender Glaube. Philosophische u. theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung, Ffm (1966), 293—310.

Uleyn, Arnold: Actualité de la fonction prophétique. Psychologie pastorale et culpabilité. — P: Desclée [&] de Brouwer (1966). 390 p. = Bibliothèque d'études psycho-religieuses; F 24,—.

Ghyselen, J.: De pastoraal van de persoonlijke contacten. — CollBrugGand XIII, 1967, 45—72. 179—226.

Schillebeeckx, Edward (,OP:) Der **Amtszölibat** (Het ambtscelibaat in de branding, dt.) Eine kritische Besinnung. — Düs: Patmos (1967). 100 S. = Theologische Perspektiven; DM 8,80.

Oraison, Marc: Le célibat. Aspect négatif-realités positives. — (P:) Ed. du Centurion (1966). 188 p. = Psychoguides; F 9,—.

Bunnik, R. J.: De theologische studie van virginiteit en ambtscelibaat. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 148—181; p. 181—182: Summary: Virginity and ministerial celibacy in theological study.

Allmen, Jean-Jacques von: Geistliches Amt und Laientum. Zwei Abhandlungen. — Bas: Reinhardt (1966). 87 S. = Begegnung XII; DM 6,80.

Portier, Victor: L apostolat des **laïcs**. — Greg XLVII, 1966, 748—762.

Prinz, Franz: Die Welt der Industrie — eine Sorge der Kirche. Zur Praxis einer **Arbeiter-** und **Betriebspastoral**. — Frb/B: Seelsorge-Verl. (1966). 169 S.; DM 12,60.

Christliche **Erziehung** nach dem Konzil. — Köln: Bachem (1967). 65 S. = Berichte und Dokumentationen IV; DM 5,60; [enth.:] S. 7—32: Seibel, Wolfgang: Bildung und Kultur in den Konzilsdokumenten; S. 33—65: Ratzinger, Joseph: Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung.

Levi, Anthony: Religion in practice: An outline of christian religious teaching in the light of the religious relevance of human standards of conduct. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1966. XII, 208 p.; sh 30/—.

Lefebvre, Xavier — Louis Périn: Das Kind vor Gott (L'enfant devant Dieu, dt.) Die religiöse Erziehung von Kindern im **3.** bis **5.** Lebensjahr. — Mchn: Pfeiffer (1967). 180 S. = Pfeiffer-Werkbücher LIX.

Müller-Bardorff, Johannes: Verstehen und Unterweisen. Einführung in die Evangelien und ihre Weitergabe im Unterricht anhand des Markusevangeliums. — Mchn: Ehrenwirth Verl. (1967). 207 S. = Schriften der Pädagogischen Hochschulen Bayerns; DM 19,80.

Esser, Wolfgang G.: Biblische Offenbarung für Kinder heute. Entwurf einer kerygmatischen Analyse für **Sechs-** bis **Zwölfjährige**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 151 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik; DM 12,80.

Ponthot, Joseph: Les traditions évangéliques sur la résurrection du Christ. Problèmes d'historicité et perspectives catéchétiques. — LumVit XXI, 1966, 99—118.

Le salut en Jésus-Christ. Lecture catéchétique de l'évangile. — Catéchèse VII, 1967, 305—320; p. 321—334: Gannaz, Léon: La catéchèse du salut dans le futur catéchisme national; p. 335—346: Ayel, Vincent, FEC: Le salut dans la catéchèse actuelle des adolescents.

Merten, Bernhard: Zur **Bildkatechese** mit den biblischen Wandbildern von Johannes Grüger. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 62 S.; DM 5,80.

Die Feier der heiligen **Messe** in der Glaubensunterweisung. Theologische Hinweise und Material zur Katechese von Therese Ulrich. — Salzkotten: Meinwerk-Verl. (1966). 139 S. = Liturgie in der Gemeinde III.

Feifel, Erich: Das neue Verständnis der Kirche vom „ungläubigen" Menschen und die katechetische Bewältigung dieser Frage. — KatBl XCII, 1967, 160—183.

Kittel, Helmuth: Über den Stand der evangelischen Religionspädagogik und die religionspädagogische Ausbildung künftiger Pfarrer und Gymnasiallehrer. — Theologia practica I, 1966, 207—221.

XII. Liturgik

Schille, Gottfried: Zur Frage urchristlicher Kultätiologien. — JLH X, 1965, Kassel 1966, 35—54.

Bartsch, Elmar: Die **Sachbeschwörungen** der römischen Liturgie. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie. — Mstr: Aschendorff (1967). 432 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLVI; DM 68,—.

Fischer, Balthasar: Die **Kelchkommunion** im Abendland. Eine historische Skizze. — LJ XVII, 1967, 18—32.

Grisbrooke, W. Jardine: Intercession at the Eucharist. — Studia liturgica IV, 1965, 129—155; V, 1966, 20—44. 87—103.

Sacramentarium **Gregorianum**. II: Appendix. Sonntags- und Votivmessen. [Hrsg.:] Klaus Gamber. — Rgb: Pustet (1967). 80 S. = Textus patristici et liturgici VI; DM 16,—.

Kleiner, Rafael, OSB: Feierndes Gottesvolk. Eine Einführung in die Liturgie für jeden — (Klosterneuburg:) Klosterneuburger Buch- und Kunst-Verl. (1967). 239 S.; DM 14,80.

Jadot, Pierre — Thierry Maertens — Louis Retif: Liturgie et monde d'aujourd'hui. — (Brug:) Biblica 1966. 101 p. = Paroisse et liturgie LXX; F 9,—.

Church and Eucharist. Edited by Michael Hurley, SJ. — Dublin and Melbourne: Gill (1966). 298 p.; sh 21,—.

Bars, Henry: Désacralisation de la liturgie? — Nova et Vetera XLII, 1967, 30—49.

Bourgin, Claude, OP: Célébration et „poésie": la liturgie est un art. — Lumière et Vie, T. XVI = N° LXXXI, 1967, 97—131.

Jungmann, J. A., SJ: Von der „Eucharistie" zur „Messe". — ZkTh LXXXIX, 1967, 29—40.

Knauber, Adolf: Sonntagsmesse am Samstagabend? — OrhPBl LXVII, 1966, 140—147. 193—204. 255—286.

Hofmeister, Philipp, OSB: Die **Konzelebration**. — ALW IX, 2, 1966, 383—411.

Roguet, A.-M., OP: Pour une théologie de la concélebration. — MaisD LXXXVIII, 1966, 116—126.

Schemas de monitions liturgiques pour chaque dimanche par Hubert Basyn [e. a.] — (Brug:) Biblica 1966. 171 p. = Paroisse et liturgie LXXIII; F 12,—.

Falsini, Rinaldo, OFM: Commento alle „orazioni dopo la comunione" delle domeniche e feste. — Mil: Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo 1967. 290 p. = Sussidi liturgico pastorali XVII; Lire 1700.

Kavanagh, A., OSB: Thoughts on the Roman **anaphora**. — Worship XXXIX, 1965, 515—529; XL, 1966, 2—16.

Borella, Pietro: Evoluzione letteraria del **Canone** romano. — RivLit LIII, 1966, 523—561.

Danneels, G.: Op zoek naar normen voor het eucharistisch hooggebed. — CollBrugGand XIII, 1967, 93—125.

Schillebeeckx, Edward (,OP): Die eucharistische Gegenwart (Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie, dt.) Zur Diskussion über die **Realpräsenz**. — Düs: Patmos (1967). 107 S. = Theologische Perspektiven; DM 8,80.

Bogliolo, Luigi, SDB: Realismo della presenza eucaristica. — Div X, 1966, 316—330.

Maertens, Thierry: Les nouvelles lectures de la liturgie des **défunts**. — ParLit XLIX, 1967, 42—74; ~ ib. p. 260—285: Les nouvelles lectures de la liturgie du **mariage**.

Pascher, Joseph: Die Methode der **Psalmen**auswahl im römischen **Stundengebet**. — Mchn: Verl. d. Bayer. Akademie d. Wiss.; Beck in Komm. 1967. 30 S. = Bayer. Akademie der Wissenschaften Sitzungsberichte. Philos.-histor. Klasse. Jg. 1967, 3; brosch. DM 4,—.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Devos, Paul: Le dossier syriaque de s. **Eusèbe** de **Samosate**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 195—240.

Cilleruelo, Lope, OSA: El monacato de san **Agustín**. — Valladolid: Archivo Teológico Agustiniano 1966. 334 p.

Leclercq, Jean, OSB: La récréation et le colloque dans la tradition monastique. — RAscMyst XLIII, 1967, 3—20.

Fleming, John V.: „The dream of the rood" and Anglo-Saxon monasticism. — Trad XXII, 1966, 43—72.

Fearns, James: **Peter** von **Bruis** und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts. — ArchKultG XLVIII, 1966, 311—335.

Pacetti, Dionisio, OFM: I trattati spirituali di Ugo **Panziera**. — Studi Francescani LXIII, 4, 1966, 3—41.

Pépin, Jean: „Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer." L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale. — Div XI, 1967, 331—375.

Turrado, Argimiro, OSA: Espiritualidad agustiniana y vida de perfección: El ideal monástico agustiniano en santo **Tomás** de **Villanueva**. Prólogo del P. Lope Cilleruelo, OSA. — Madr: Religión y Cultura 1966. 196 p.

Cognet, Louis: La spiritualité moderne. Vol. I: L'essor **1500—1650**. — (P:) Aubier 1966. 511 p. = Histoire de la spiritualité chrétienne III, 2.

Bottereau, Georges, SJ: La confirmation divin d'après le Journal spirituel de saint **Ignace** de **Loyola**. — RAscMyst XLIII, 1967, 35—51.

Iparraguirre, Ignacio, SJ: San Ignacio, hombre de la Iglesia. — Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R) 1967, 284—304.

Dalmases, Cándido de, SJ: Le esortazioni del P. **Laínez** sull' „Examen Constitutionum". — ArchHSJ XXXV, 1966, 132—185.

Ancilli, Ermanno, OCD: Santa Maria **Maddalena** de' **Pazzi**. Estasi — dottrina — influsso. — (R:) Ed. del Teresianum 1967. 296 S. = Bibliotheca Carmelitica II, 4; Lire 2500.

Ancona, L.: S. Maria Maddalena de' Pazzi alla luce della psicologia. — Carmelus XIII, 1966, 3—20; ib. p. 21—96: Catena, C., OCarm: Ambiente del monastero di s. Maria degli Angeli ai tempi di s. Maria Maddalena de' Pazzi.

Lassus, M.-A.: Notes pour une histoire des **ermites camaldules** de France ‹**1626—1792**›. — RevBén LXXVII, 1967, 174—193.

Trevor, Meriol: Apostle of Rome. A life of Philip **Neri** 1515—1595. — Lo: Macmillan 1966. XVII, 380 p.; sh 55/—.

Graef, Hilda: Gott und mein Ich. Die Spiritualität John Henry **Newmans**. — Ffm: Knecht (1967). 250 S.; DM 16,80.

Walgrave, Valentin, OP: Essai d'autocritique d'un ordre religieux: Les **Dominicains** en fin de Concile. — Brux: Ed. du CEP 1966. 366 p.

Kronseder, Friedrich, SJ: Neutestamentliche Frömmigkeit. II. — Wien: Heiler (1966). S. 99—228 = Jahrbuch für mystische Theologie XII, 1966; Halbbd II; DM 10,—.

Mesthene, Emmanuel: Religiöse Werte im Zeitalter der Technik. — Concilium III, 1967, 481—489.

Parpert, Friedrich: Der monastische Gedanke. — Mchn, Basel: Reinhardt 1966. 143 S.; DM 11,—.

Leclercq, Jean, OSB: Sur le rôle des contemplatifs dans la société de demain. — CollCist XXVIII, 1966, 125—137.

Heer, Josef: Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der **Herz-Jesu-Verehrung**. — R: Herder 1966. XIX, 303 S. = Analecta theologica de Cultu SS. Cordis Jesu I; Lire 3300.

Whitson, Robley Edward: Mysticism and ecumenism. — NY: Sheed and Ward (1966). XV, 209 p.; $ 4,95.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Köstler, Hermann: Die Ausgrabungen unter Sankt Peter zu Rom. — Christliche Kunstblätter CV, 3, 1967, 53—61.

Nussbaum, Otto: Zur liturgischen Ordnung im nordafrikanischen Kirchenbau. — Christliche Kunstblätter CV, 3, 1967, 74—82.

Jantzen, Hans: Die **Hagia Sophia** des Kaisers Justinian in Konstantinopel. — Köln: DuMont Schauberg (1967). 113 S. mit Abb. = DuMont-Dokumente. R. III: Kultur und Geschichte; Lw. DM 16,80.

Emminghaus, Joh[annes] H[einrich], und Leonhard Küppers: Johannes der Täufer. (Abb.:) Joh. H. Emminghaus. Text zu Geschichte und Legende von Leonhard Küppers. — Rcklgh: Bongers (1966). 68 S. mit Abb. = Heilige in Bild und Legende XVIII; DM 6,80.

Brodsky, N. A.: L'iconographie oubliée de l'arc éphésien de Sainte-**Marie Majeure** à Rome. — Brux: Ed. de Byzantion 1966. 168 p., 9 pl. et fig. = Bibliothèque de Byzantion I; bfr 400,—.

Sciarretta, Valeria: Il battistero di **Albenga**. — Ravenna: Ed. Longo 1966. 91 p., 26 fig. = Collana di Quaderni di antichità Ravennati, cristiane e bizantine VII; Lire 1500.

Schröder, Anneliese - Leonhard Küppers: Dorothea. (Abb.:) Anneliese Schröder. Text zu Geschichte und Legende von Leonhard Küppers. — Rcklgh: Bongers (1966). 75 S. = Heilige in Bild und Legende VII.

Börsch-Supan, Eva: Garten-, Landschafts- und Paradiesmotive im Innenraum. Eine ikonographische Untersuchung mit 255 Abb. — B: Hessling [1967]. 530 S., 36 Bl. Abb. 4°; Lw. DM 125,— [Diss. Köln].

Zykan, Josef: Die ehemalige Dominikanerkirche in **Krems** und ihre ursprüngliche Polychromierung. — Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege XXI, 1967, 89—99; ebd. S. 100—105: Kühnel, Harry: Die gemalten Grabdenkmäler von Herzog Philipp von Kärnten und Heinrich Graf von Salm im Chor der ehemaligen Dominikanerkirche in Krems.

Skrobucha, Heinz: Die Kunst in der **russischen orthodoxen** Kirche. — Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 186—210.

Myss, Walter - Benedikt Posch: Die vorgotischen Fresken **Tirols**. — Wien: Herder (1966). 113 S.; S. 33—96 Aufn., 1 Kte.; DM 15,80.

Tripp, Gertrude: Drei Werke gotischer Holzskulptur und ihre Restaurierung. — Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege XXI, 1967, 65—89.

Anstett, Peter: Das **Martins**münster zu **Colmar**. Beiträge zur Geschichte des gotischen Kirchenbaus im Elsaß. — B: Mann 1966. 99 S. mit Abb., 16 Bl. Abb. 4° = Forschungen zur Geschichte der Kunst am Oberrhein VIII; kart. DM 43,—. [Diss., Freiburg/B.]

Die Miniaturen aus dem Stundenbuch der **Katharina** von **Kleve**. Mit einer Einleitung von John Plummer. — B: Mann (1966). 359 S., S. 25—343 Abb.; DM 75,—.

Holst, Christa von: **Michelangelo** in der Werkstatt Botticellis? — Pantheon XXV, 1967, 229—335.

Berliner, Rudolf: Die Rechtfertigung des Menschen. — Münster XX, 1967, 227—238.

Medding, Wolfgang: Zur Bau- und Kunstgeschichte der Viertälerkirchen und des Pfarrhofes von Bacharach. — MevKGRh XVI, 1967, 171—183.

Christensen, Carl C.: Municipal patronage and the crisis of the arts in reformation **Nuernberg**. — ChH XXXVI, 1967, 140—150.

Felmayer, Johanna: Die **Altäre** des **17.** Jahrhunderts in **Nordtirol**. — Innsbr: Univ. Verl. Wagner 1967. 120 S., XXXII S. Abb. = Schlern-Schriften CCXLVI; ÖS 165,—.

Diesem Heft liegt der Prospekt „Geschichte der Ökumenischen Konzilien" (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Armin Volkmar Bauer, Löhndorf über Remagen; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Dr. Johannes Bettray SVD, St. Augustin, Missionshaus; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Alfons Bolley, Essen, Steeler Str. 110; Dr. Johannes Chrysostomus OSB, Niederalteich bei Deggendorf/Ndb., Abtei; Dr. Ernst Dassmann, Münster, Domplatz 8; Priv.-Doz. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof. Dr. Dr. Walter Dürig, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Wien, Universität; Prof. Dr. Adolf Exeler, Freiburg i. Br., Schoferstr. 1; Dr. Suso Frank OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Dr. Othmar Heggelbacher, Bamberg, Weide 8; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Josef Andreas Jungmann SJ, Innsbruck 2, Sillgasse 6; Dr. Karl Kertelge, Münster, Frauenstr. 3–6; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Wien 2, Große Mohrengasse 9; Lektor Dr. Bernhard Langemeyer OFM, Paderborn, Westernstr. 19; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Walter Rest, Münster, Röschweg 8; Prof. Dr. Josef Scharbert, Freising, Domberg 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Hanns Wienhausen, Münster-Kinderhaus Nr. 13; lic. theol., lic. bibl. Erich Zenger, Münster, Domplatz 8.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - 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

470 Radet Prof. Luther p. T.R.

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 6 **1967** **63. Jahrgang**

Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jh. als Aufgabe der Geschichtsforschung. Von August Franzen, Freiburg.

Panikkar: Kultmysterium in Hinduismus und Christentum (Hacker)

Mayer: Einleitung in das Alte Testament (Peter)

Herrmann: Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament (Junker)

Thüsing: Per Christum in Deum (Schierse)

Smitmans: Das Weinwunder von Kana (Reuss)

Geschichte der Kirche, Bd I: Daniélou: Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa; Marrou: Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des des Großen (Engelmann)

Kraft: Clavis Patrum Apostolicorum (Schreiner)

Brox: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Hahn)

Schultze: Maksim Grek als Theologe (v. Ivánka)

Arató: Bibliographia Historiae Pontificiae (Angenendt)

Ottobeuron 764–1964 (Sydow)

White: Tudor Books of Saints and Martyrs (Schulte Herbrüggen)

Steinruck: Johann Baptist Fickler (Bäumer)

Schneider: Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie (Neumann)

Rahner–Häussling: Die vielen Messen und das eine Opfer (Neunheuser)

Horváth: Caritas est in ratione (Hödl)

Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung

Johannes vom Kreuz: Das Lied der Liebe

Ders.: Die lebendige Flamme (Spaemann)

Klüber: Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft (Ermecke)

Belluco: Facultates Superiorum Religiosorum (Astrath)

Personennachrichten

Promotionen im akad. Jahr 1966/67

Theologische Bibliographie

Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jh. als Aufgabe der Geschichtsschreibung

Zu Arbeiten von E. W. Zeeden *

Von August Franzen, Freiburg

H. Jedin schrieb einmal: „Die Geschichte des inneren Spaltungsvorganges und des Werdens des Spaltungsbewußtseins ist noch nicht geschrieben. Wenn sie aber einmal geschrieben ist, wird sie Wesentliches zur Entgiftung der Atmosphäre beitragen“ [1]. Denn, so fügen wir hinzu, den vielverschlungenen Wegen dieser Entwicklung nachgehen, heißt, manches im Laufe der Zeit entstandene Vorurteil abtragen, die gemeinsamen Ursprünge aufdecken und zur Besonnenheit im Urteil mahnen.

Das Problem ist hierbei durchaus ein sachlich-historisches. Es soll auf Grund der Quellen jener Vorgang beleuchtet werden, in dem das christliche Volk sich des Unterschiedes zwischen dem alten und dem neuen Glauben langsam bewußt wurde, die Anhänger der neuen Lehre sich in Denkweise und Lebenshaltung von den überkommenen Formen lösten und der neue Typ der Konfessionskirchen entstand, der das Gesicht Deutschlands und Europas bis heute so entscheidend geprägt hat. Das Problem ist aber eben darum auch zugleich ein persönliches und aktuelles, weil die Konfessionsfrage uns alle berührt und heute sogar mehr als je persönlich bedrängt. Nietzsches Wort, Luther sei für uns Deutsche stets das neueste deutsche Ereignis, gilt immer noch, weil wir ständig aufgerufen sind, uns mit der brennenden Konfessionsfrage in unserem Lande zu beschäftigen, und damit für oder gegen Luther Stellung nehmen müssen; es will uns nur schwer gelingen, genügend inneren Abstand von den Ereignissen des 16. Jh. zu gewinnen und zu einem wirklich objektiven Urteil zu gelangen.

Auch für den Historiker besteht die Gefahr subjektiver Wertung und objektiver Verschiebung der Fakten und Entwicklungen des Reformationszeitalters. Allzu leicht sind wir versucht, unser heute so ausgeprägtes Konfessionsbewußtsein in die Frühzeit der Reformation zurückzuverlegen. Wie schwer es ist, sich von fertigen Klischees dieser Art zu befreien, zeigt nichts eindrucksvoller als die derzeitige Diskussion über den Thesenanschlag [2]. Es war eine allzu liebgewordene Vorstellung, nicht nur in weitesten Kreisen der evangelischen Bevölkerung, sondern auch der Theologen, Luthers Auftreten mit einem Donnerschlag gegen Kirche und Papsttum beginnen zu lassen. Die nüchterne Feststellung E. Iserlohs, daß Luther die 95 Thesen gar nicht angeschlagen, sondern nur an seine kirchlichen Vorgesetzten, Erzb. Albrecht von Mainz und Bischof Hieronymus Schulz von Brandenburg, geschickt hat, sich also kirchlich völlig korrekt verhalten hat, hat auf viele schockierend gewirkt, und man sträubt sich, die Tatsachen anzuerkenen. Dennoch handelt es sich dabei nur darum, daß dem Ereignis von 1517 allein die spektakuläre Show, nicht aber seine Bedeutung genommen wird; denn jetzt fällt die Verantwortung für das Weitere auf die zwei offiziellen Vertreter der Kirche, die den Bedenken des Wittenberger Augustinermönchs keine Beachtung geschenkt haben. Am Beginn der Reformation steht nun das ehrliche Suchen nach Abstellung von Mißständen in der Kirche und nicht etwa der zornige Wille eines Revolutionärs, die Kirche zu vernichten. Eine, wie mir scheint, erregende, aber auch ungemein trostvolle Erkenntnis!

Allem tieferen Eindringen in die Hintergründe der Reformationsgeschichte haftet dieses Erregende an, weil man stets neu entdeckt, wie stark menschliches Versagen die Katastrophe der Glaubensspaltung mit verursacht hat. E. W. Zeeden hat diesen Fragen seit langem seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Schon 1955 schrieb [3] er, eine Reformationsgeschichte, die alle diese inneren

* Vgl. besonders
Zeeden, Ernst Walter: **Die Entstehung der Konfessionen.** Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München-Wien: Verlag R. Oldenbourg 1965. 213 S.; br. DM 14,50.

[1] H. Jedin, Fragen um Hermann von Wied, in: Hist. Jb. der Görres-Gesellschaft 74 (1955) 699.

[2] Zusammenfassend: E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. (KLK 23/24) Münster 1966. K. Honselmann, Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung, Paderborn 1966; letzte evangelische Zusammenfassung: F. Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag, in: Lutherjahrbuch 1967, Hamburg 1967, 5–59.

[3] E. W. Zeeden, Probleme und Aufgaben der Reformationsgeschichtsschreibung, Teil II, in: Geschichte in Wiss. u. Unterricht 6 (1955) 288 ff.

– 8 JAN. 1968
SLS Theol A 425

Motive der Reformation und Gegenreformation berücksichtige, stehe noch aus. Sie könne nur auf Grund genauester Kenntnisse der Formen und Methoden des Protestantisierungs- und Rekatholisierungsvorganges im einzelnen und der hierbei vielfältig in Aktion tretenden fördernden und hemmenden Kräfte sowohl religiöser als auch außerreligiöser Art abgefaßt werden. Durch Einzelforschungen auf territorialer und lokalgeschichtlicher Ebene müsse zuvor, so forderte er, der tatsächliche Ablauf der Ereignisse untersucht werden. Dann werde man bei aller Unterschiedlichkeit der konfessionellen Kräfte dennoch auf überraschende Ähnlichkeit stoßen und „vielleicht nachdrücklicher, als es gemeinhin geschieht, den Blick auf die die Konfessionen übergreifenden Gemeinsamkeiten lenken".

In einer umfangreichen Untersuchung über „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe" [4] führte er 1958 das Gemeinte weiter aus und unterstrich es mit einem reichen Tatsachenmaterial. Ein Teilgebiet bearbeitete er in seiner ungemein lesenswerten Schrift „Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts", die 1959 als Jahresgabe (KLK 17) der „Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum*" erschien [5]. Er konnte darin aufweisen, wie überraschend lange und wie viele katholische Traditionen im Luthertum offiziell, d. h. auf Grund der Kirchenordnungen, erhalten blieben und weitergepflegt wurden. Sie betrafen alle Lebensbereiche: (evangelische) Messe, Matutin und Vesper mit liturgischen Gewändern, altüberkommenen Gerätschaften und Zeremonien und in lateinischer Sprache wurden beibehalten, die alten Fest- und Feiertage wurden gefeiert, und zwar nicht nur Weihnachten, Ostern und Pfingsten, sondern auch z. B. die drei im Evangelium gründenden Marienfeste Lichtmeß, Verkündigung und Heimsuchung, ja vielfach auch Mariä Himmelfahrt, Geburt und Unbefleckte Empfängnis [6]. Mancherorts feierte man sogar das Fronleichnamsfest (in Brandenburg bis ins 17. Jh., in Unna, in der Grafschaft Mark, sogar bis 1659). Daß die Feste der alten Ortspatrone gefeiert wurden, war überwiegend; aber auch andere Heilige, zumal die biblischen (der Erzengel Michael, Johannes d. Täufer, Maria Magdalena), wurden verehrt. In mannigfachster Weise lebte ferner das alte religiös-kirchliche Brauchtum fort: Geistliche Spiele, Prozessionen, Wallfahrten, Wetterläuten u. a. m. Der kurbrandenburgische Generalsuperintendent Andreas Musculus (1514–81), ein eifriger Vorkämpfer des Luthertums gegen den Calvinismus, ließ sich gern mit Brevier und Rosenkranz darstellen und befahl den Pfarrern der Neumark die Wiedereinführung der Elevation von Hostie und Kelch in der protestantischen Messe an.

Wie umgekehrt katholische Traditionen sich mit protestantischen Meinungen und Bräuchen vermischten, hat E. W. Zeeden in seinem Aufsatz „Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16 Jahrhundert" aufgezeigt [7]. Die Unsicherheit der Übergangssituation spiegelte sich vielfach darin wieder, daß die Leute selbst nicht wußten, ob sie evangelisch oder katholisch waren. Die Visitationsprotokolle bieten Beispiele nicht nur dafür, daß Pfarrer nacheinander von einer katholischen Gemeinde zu einer evangelischen übergingen und wieder zur katholischen zurückkehrten, um danach abermals zu wechseln [8], sondern dafür, daß sie gleichzeitig in dem einen Orte katholischen und im anderen evangelisch-lutherischen Gottesdienst abhielten, wenn es die Kirchenpatrone wünschten. Sie zeigen auch, wie bestimmte, von den Reformatoren als nichtbiblisch angefochtene Sakramente, wie etwa die hl. Ölung, in katholischen Gegenden außer Übung kamen; wie ferner die *Communio sub utraque specie* eingeführt wurde und der Zölibat wenig Achtung fand [9]. Als dann im Zuge der zunehmenden Konfessionalisierung die Unterschiede zu bewußten Gegensätzen wurden, trieb die nun einsetzende Verhärtung seltsame Blüten: Die Katholiken durften am Karfreitag deshalb nicht mehr kommunizieren, weil die Protestanten diesen Tag, den Todestag des Herrn, zu ihrem wichtigsten Abendmahlstag im ganzen Jahre gemacht hatten [10]. Erst 1956 bekam der Karfreitag im katholischen Denken bekanntlich durch die Liturgiereform Pius XII. seine alte Stellung zurück. Aus den gleichen Gründen mußten die deutschen (katholischen) Kirchenlieder des Mittelalters aus dem katholischen Gottesdienst verschwinden, weil der deutsche Gesang zum Kennzeichen lutherischer Gesinnung geworden war [11]. Mit dem Gebrauch der deutschen Sprache in der Liturgie war es nicht anders [12]. Umgekehrt geschah es, daß vieles in den protestantischen Kirchen nur deshalb abgeschafft wurde, weil die Katholiken es pflegten. E. W. Zeeden folgerte daraus: „Das aber bedeutete eine partielle religiöse Verarmung; das Absterben bestimmter Frömmigkeitsregungen, die Austrocknung von seelischen Regionen. Sie ist in der Tat auch als Folge der Glaubensspaltung eingetreten" [13].

Der Konfessionsbildungsprozeß ist aber nicht nur von streng kirchlichen Faktoren bestimmt worden, sondern in einem ebenso großen Maße auch von außerkirchlichen, seien es politische oder wirtschaftliche oder weltanschauliche (Humanismus). Eine umfassende Zusammenstellung aller Gesichtspunkte hat E. W. Zeeden in seiner Schrift „Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe" [14] dargeboten. Er stellt den ganzen Prozeß nachdrücklich in das weltpolitische Geschehen hinein und rechnet ihn „mit zu den Hauptvorgängen der europäischen Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert" [15]. Ausgangspunkt ist die evangelische Bewegung. Wohl niemand hat im Anfange voraussehen können, wie diese Entwicklung verlaufen werde, und wohl kaum jemand hat die Spaltung gewollt. Vielmehr vollzog sich diese mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in einem Prozeß des langsamen Sich-Auseinanderlebens, der schon sehr bald „sich nicht nur auf das Kirchliche beschränkte, sondern weit darüberhinaus alles Öffentliche und Private in Mitleidenschaft riß und tief in die Lebensbereiche des Politischen und Kulturellen hineindrang". Es ist deshalb nicht zutreffend, den Beginn dieser Entwicklung auf das Jahr 1517—20 anzusetzen oder ihn in den seit 1520 überall einsetzenden evangelischen Predigten noch auch in den vielerorts erkennbaren Bemühungen um eine Reform und Vereinfachung des Gottesdienstes zu suchen. – „In diesen Vorgängen, die am Beginn des Reformationsgeschehens in zahlreichen Städten und Territorien standen, sah damals wohl kaum jemand den ersten Schritt, der aus der herrschenden Kirche hinausführte. Was da vor sich ging, empfand die Mehrheit der Zeitgenossen vielmehr als den Anfang der längst fälligen Kirchenreform" [16]. – Wohl aber begann sich seit 1525 (Bauernkrieg) und seit dem 1. Speyrer Reichstag (1526) ein eigenständiger lutherischer Kirchentyp abzuzeichnen, der in den ersten systematischen landesherrlichen Kirchenvisitationen im kurfürstlichen Sachsen 1527–29 seinen Ausdruck fand und sich langsam konstituierte. Hier drängten neue reformatorische Gedanken zu einer ersten Fixierung in einer neuen Kirchenordnung, die Kursachsen sich in seinen Visitationsartikeln (1527), Preußen, Hessen, Schwäbisch-Hall schon etwa ein Jahr früher und die Städte Braunschweig (1529), Hamburg (1529), Lübeck (1531) kurz darauf gaben. Sie waren vom Wunsche nach dem Aufbau und der Stabilisierung eines neuen evangelischen Kirchenwesens geprägt. Dennoch brauchten sie noch nicht unbedingt auf einen Bruch mit der alten Kirche hinauszulaufen, wie das Vorgehen des katholischen Herzogs Johann von Jülich-Kleve-Berg beweist, der seinem Lande 1532 ohne Wissen und ohne Mitwirkung des zuständigen Kölner Ordinarius eine Kirchenordnung gab, aber treu zur katholischen Kirche stand; bei ihm war das stark ausgeprägte, vorreformatorische Landeskirchentum in Verbindung mit erasmianischen Reformvorstellungen maßgebend für sein Vorgehen.

Unter dem Namen der Reform geriet alles in Bewegung; aber dieser Reformbegriff war noch lange ambivalent; er konnte inner-

[4] In: Hist. Zeitschrift 185/2 (1958) 249–299.
[5] Münster 1959.
[6] Ebd. S. 48.
[7] In: *Reformata Reformanda*, Festschrift f. H. Jedin II (Münster 1965) 1–18.
[8] Vgl. hierzu auch A. Franzen, Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln ... 1569, (RST 85) Münster 1960, 191; 211 u. ö.
[9] Ebd. S. 107–133; derselbe, Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein im 16. Jh., in: Annalen d. Hist. Ver. f. d. Niederrhein, 158 (1956) 164–209.
[10] Dazu L. A. Veit und L. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956, 111 ff.
[11] Ebd. S. 174 ff., bes. S. 180; dazu A. Franzen, Visitationsprotokolle, S. 368 f.; 393 als Beispiele.
[12] Veit-Lenhart, a.a.O. S. 181; Franzen, Visitationsprotokolle, S. 212; 390.
[13] Kath. Frömmigkeit, in: *Reformata Reformanda*, S. 7.
[14] München-Wien 1965.
[15] Ebd. S. 7.
[16] Ebd. S. 8.

kirchliche Erneuerung und antikirchliche Reformation bedeuten. Wo aber war die Grenze? Wo hörte die Reform auf und begann die Reformation? Luther hatte in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520) das ganze zeitgenössische Repertoir an Klagen über die Kirche in sein ursprünglich rein religiöses Programm mit aufgenommen. Seither sammelten sich alle revolutionären Kräfte unter seiner Flagge. In vielen deutschen Städten nahm die Reformation mit sozialen Unruhen ihren Anfang. Aber das allein erklärt ihre gewaltige Stoßkraft nicht. Das religiöse Anliegen blieb der innere Kern. „Alle, die sich vom großen Aufbruch tragen ließen, waren willens, sich für das „Evangelium" einzusetzen ... und die Kirche nach Richtlinien des Neuen Testamentes umzugestalten" [17]. Die Stärke der reformatorischen Bewegung lag darin, daß sie einem mächtigen Grundanliegen der Zeit entsprach, dem weitverbreiteten „Evangelismus", und mit den seit Generationen geforderten Reformen im Sinne dieses Anliegens energisch ernst machte. Überall, besonders auch in den Niederlanden und in Frankreich, verstärkte sie zunächst die dort schon vorhandene humanistisch-biblische Welle und verfestigte die evangelische Bewegung. So entstand „ein kirchlich noch ungeformtes evangelistisches Protestantentum" [18], dem um die Mitte des Jahrhunderts Calvin von Genf her eine weitere Gestalt gab.

Der Calvinismus begann seine Expansion zu einer Zeit, in der das Luthertum den Höhepunkt seiner Ausbreitung bereits überschritten hatte, um die Jahrhundertmitte. Von 1550–1570 eroberte er Europa, außer Deutschland und Skandinavien, und übernahm bald die protestantische Initiative in der Welt. Er schuf einen ganz anderen Typ reformatorischen Kirchentums, sowohl in der Verfassung als auch im Kult und im ganzen Lebensgefühl seiner Bekenner; dieses war vom „Pathos der geistlichen Welteroberung" geprägt und kannte ein „unbekümmertes politisches Engagement" zu diesem Ziele. Schon in der Mitte der fünfziger Jahre kam es zum Bruch zwischen ihm und dem Luthertum, der durch die vorhandenen Lehrunterschiede ebenso bedingt war, wie durch die ganz verschiedene Vitalität und Mentalität.

Als dritte große protestantische Konfessionskirche trat die anglikanische Kirche in England auf den Plan. Sie entstand als schismatische unter Heinrich VIII. (1531), erhielt ihre endgültige Formung unter Elisabeth I. (1558–1603) und nahm eine mittlere Linie zwischen dem festländischen Protestantismus und dem römischen Katholizismus ein. Im Zuge der Entstehung des überseeischen englischen Weltreiches breitete sie sich in Kanada, Südafrika, Australien und Neuseeland wie auch in Nordamerika (USA) aus. „Das Christentum der angelsächsischen Völker brachte seit dem 17. Jh. nicht nur eine Fülle von unterschiedlichen Formen der kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen ... hervor, sondern entwickelte im Zusammenhang damit auch eine Theorie und Praxis der religiösen Toleranz, die sehr viel weiter ging, als es die kirchlichen Vorstellungen und Gewohnheiten der kontinentaleuropäischen Völker bis ins 18., teilweise bis ins 19. Jh. hinein zuließen" [19]. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß die Katholiken in England erst 1829 die volle bürgerliche Gleichberechtigung erhielten.

In der katholischen Kirche schließlich vollzog sich seit der Mitte des 16. Jh. ebenfalls eine bedeutende Wandlung. Sie überwand ihre Apathie, in die sie angesichts des großen Abfalls geraten war, und erwachte zu einem neuen Leben. Der neue Lebensgeist, bald repräsentiert durch den Jesuitenorden, trieb nach innen und nach außen seine Blüten: tridentinischer Reformwille verbündete sich mit dem Selbstbehauptungstrieb, und so konnte nicht nur der Bestand gerettet, sondern sogar allmählich Verlorenes wieder zurückerobert werden.

Damit sind die Positionen abgesteckt, wie sie sich um die Jahrhundertmitte darboten. Aus dem brodelnden Kessel der Anfangsjahre hatte sich in allen Konfessionen eine feste Substanz herausgebildet. Die Glaubensbekenntnisse wurden seit etwa 1560 präzisiert und formuliert. Als tragende politische Kräfte hatten sich die Obrigkeiten formiert, die nunmehr das Kirchenwesen in ihrem Territorium bestimmten und leiteten und diesem dafür ihren Schutz liehen.

[17] Ebd. S. 15.
[18] Ebd. S. 18.
[19] Ebd. S. 26.

Das Luthertum hatte mit seiner *Confessio Augustana* bereits 1530 den Anfang gemacht. Da diese aber zu weitmaschig war, suchte man seit 1557 nach einer festen Abgrenzung und allgemein anerkannten Konsensformel. Die *Formula Concordiae* brachte die langwierigen Verhandlungen zum Abschluß. Der Calvinismus legte mehrere nationale Bekenntnisse vor, die alle auf Calvins Genfer Katechismus (1542/45) und seiner *Institutio Religionis Christianae* (1536, 4. Aufl. 1559) beruhten und von ihm approbiert waren: die *Confessio Gallicana* (1559), die *Confessio Scotica* (1560), die *Confessio Belgica* (1561), den Heidelberger Katechismus (1563) und die *Confessio Helvetica posterior* (1566). Die anglikanische Kirche legte ihr Bekenntnis in den „39 Artikeln" von 1563 fest. Und die katholische Kirche schließlich hatte mit dem Abschluß des Tridentinums (1563) ihr dogmatisches Fundament wiedergewonnen. Die Päpste taten alles, um dem Konzil in seinen sämtlichen Beschlüssen, nicht nur in den dogmatischen, sondern auch den disziplinären, höchste Achtung und Autorität zu verschaffen. Das Tridentinum erlangte eine überragende dogmatische Geltung für die nächsten vier Jahrhunderte; es wird erst heute langsam revidiert [20].

Stets folgt in der Geschichte auf eine Zeit der Dezentralisierung und Auflösung eine Periode der Konzentration. So ist es im Grunde nicht verwunderlich, daß auf die Epoche des großen reformatorischen Umbruchs jetzt die Bemühung um die Fixierung des Erreichten trat. Immerhin ist es interessant zu verfolgen, wie gleichmäßig und prompt innerhalb von wenigen Jahren auf allen Seiten die Dogmatisierungen erfolgten. Damit aber ging die bewegte Reformationsepoche ihrem Ende zu, und es begann das „konfessionelle" Zeitalter im engeren Sinne. Die nächsten drei Generationen standen nun unter dem unglückseligen Stern der Religionskriege. Wie die Dogmatisierungen die Glaubensspaltung endgültig besiegelt hatten, so war in Deutschland durch das *Cuius regio, eius religio* des Augsburger Religionsfriedens (1555) die religiös-politische Blockbildung für die Zukunft ein für allemal festgelegt. Bis aber diese Fronten allgemein anerkannt und respektiert wurden, sollte noch viel Blut fließen.

Auch nach innen ging der Konfessionalisierungsprozeß nach 1560 noch weiter. Der Absolutheitsanspruch, den jede Konfession für ihr Bekenntnis erhob, duldete keine Andersgläubigen; verbunden mit dem staatlichen Konfessionsbestimmungsrecht und dem fürstlichen Absolutismus mußte dieser Absolutheitsanspruch notwendig zur religiösen Intoleranz und zur Verfolgung der Andersgläubigen führen. Es kommt hinzu, daß „Reformatoren und Theologen aller Bekenntnisse weidlich dazu beitrugen, den Obrigkeiten die mit ihrem Amte verbundene kirchliche Verantwortung aufs Gewissen zu binden und ihnen durch kräftigen biblisch gewürzten Zuspruch ihre religiöse Fürsorgepflicht vor Augen zu stellen" [21]. So unterstützten sie nicht nur das immer weitere Umsichgreifen staatskirchlicher Befugnisse, sondern schufen damit auch die geistigen Voraussetzungen für die kommenden Religionskriege, „insofern sie das religiöse Pathos der Protestanten und Katholiken jetzt ins Politische transponierten und darauf drangen, daß die Obrigkeit die praktischen Folgerungen, die sich aus den dogmatischen Maximen ergaben, in die Tat umsetzten" [22]. Das Messen mit zweierlei Maß wurde allgemein. Es ist die logische Kehrseite des Absolutheitsanspruches, der alles, was zum eigenen Nutzen geschah, als gut und der Ehre Gottes dienend betrachtete, das Andersgläubige aber als Teufelswerk und böse bewertete und deshalb bis zur Vernichtung bekämpfte. Zeeden führt instruktive Beispiele in Fülle dafür an: so etwa wenn der Pfalzgraf Ottheinrich in Augsburg 1555 emphatisch verlangte, allen katholischen Landesobrigkeiten reichsgesetzlich die Duldung von Protestanten in ihrem Territorium zur Pflicht zu machen, er gleichzeitig aber umgekehrt die Forderung, daß dann auch die protestantischen Obrigkeiten die Katholiken zu tolerieren hätten, mit Berufung auf seine Gewissenspflicht strikte verwarf. Oder wenn sein Nachfolger, Kurfürst Friedrich III, ein Anhänger Calvins, sich offen über die Unduldsamkeit anderer Obrigkeiten bitter beklagte, er selbst in seinem Lande aber sowohl Katholiken als auch Lutheraner heftig verfolgte. Als er von dem lutherischen Landgraf von Hessen deswegen zur Rede

[20] Hierzu G. Alberigo, Das Konzil von Trient in neuer Sicht, in: Concilium 1 (1965) 574–583.
[21] E. W. Zeeden, Entstehung der Konfessionen, S. 38.
[22] Ebd. S. 38.

gestellt wurde, antwortete er, daß es etwas ganz anderes sei, jemanden zum Guten und zur Anerkennung der (reformierten) göttlichen Wahrheit zu zwingen, als ihn „zum Bösen, zu Abgötterei und Lügen zu treiben“ [23]. Nach diesem intoleranten Grundsatz verfuhr er auch dort, wo er nur das Kondominium mit den Bischöfen von Worms und Speyer besaß, ohne sich um deren Einsprüche zu kümmern, ja diese entrüstet ablehnend.

Der Aufbau der Lutherischen Landeskirche brachte es mit sich, daß alle jene Volkskreise, die anfangs die reformatorische Bewegung weitgehend getragen hatten – die Humanisten so gut wie die Ritter und die Bauern –, in den Hintergrund traten und die Struktur der Kirche sich änderte. Schließlich wies der Augsburger Religionsfriede von 1555 allein den Territorialherren das Religionsbestimmungsrecht zu und beraubte das Volk jeder Mitbestimmung in dieser Frage. Seitdem sind populäre Reaktionen, wie sie im Anfang der Reformationszeit noch zu beobachten gewesen waren (Bauernkrieg, Städtische Revolutionen), so gut wie bedeutungslos. Wie reagierte das Volk überhaupt noch auf die Reformation? E. W. Zeeden geht auch dieser Frage nach und konstatiert, daß die Reformation besonders im Anfang eine weit größere Popularität besessen habe als die alte Kirche; diese hatte es angesichts der trostlosen Zustände, mit denen sie sich allzu lange herumzuschlagen hatte, bedeutend schwerer, das Volk zu gewinnen. Dennoch aber gibt es fast überall, wo die Reformation sich durchsetzte, auch populäre Regungen überzeugungstreuer Katholiken, die selbst unter Lebensgefahren für ihren Glauben eintraten. In Gebieten, in denen jahrzehntelang kein Konfessionszwang ausgeübt wurde, wie in den Ländern des Herzogs von Jülich-Kleve-Berg am Niederrhein, zeigte sich, daß die katholische Kirche im Volke so tief verwurzelt war, daß dieses in seiner Mehrheit der alten Kirche treu blieb. Dabei war das niederrheinische Volk durchaus nicht reaktionär, sondern sogar betont reformfreundlich, aber ebenso auch neuerungsfeindlich. Die Visitationsprotokolle, von denen oben die Rede war, liefern dazu interessantes Material.

Das Urteilsvermögen in religiösen Fragen war aus Mangel an Bildung im allgemeinen sehr gering. Besonders in Gegenden, in denen Katholiken und Protestanten nahe beieinander wohnten, kam es zu oft seltsamen Mischformen. Wir haben schon vom Fortleben katholischer Frömmigkeitsformen in den protestantischen Kirchenordnungen gesprochen. Das einfache Volk nahm vielfach kaum einen Wandel des Gottesdienstes wahr. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß es von der reformatorischen Veränderung, die ja im Grunde eine theologische war, kaum etwas mitbekam und die Kirchen- und Glaubensspaltung erst sehr viel später bemerkte. Das gilt auch vom niederen Klerus, der von der Theologie zumeist erschreckend wenig verstand. Anders ist es nicht denkbar, daß wir bis zum Ende des 16. Jh. immer wieder Pfarrern begegnen, die sowohl katholisch als auch evangelisch zugleich fungierten. Sie sind uns bezeugt für den Niederrhein [24] so gut wie für Westfalen, Niedersachsen, Franken, Kurpfalz, Oberpfalz und Mittelbaden. Gewiß würden sie auch in anderen Gegenden zutage treten, wenn man nachforschen würde. Man kann annehmen, daß bis zum Ende des 16. Jh. vielfach noch keine endgültige Klärung der konfessionellen Fronten eingetreten war, trotz der inzwischen erfolgten dogmatischen Konfessionsbildung. In den katholischen Bistümern Nordwestdeutschland, d. h. im gesamten Bereich der Kölner Kirchenprovinz, kommt die tridentinische Reform erst nach 1600 zum Tragen, und erst damit bildet sich im Volke ein konkretes Unterscheidungs- und Spaltungsbewußtsein.

Diese mangelnde Erkenntnis macht es auch begreiflich, warum das Kirchenvolk nach 1555 die häufigen Konfessionswechsel seiner Landesherren im allgemeinen ohne sichtliche Gewissenskämpfe mitvollzog. Wenn in der Pfalz in wenigen Jahrzehnten fünfmal hintereinander, bei jedem Regierungswechsel, sich das Bekenntnis änderte, weil der neue Landesherr es verlangte, so trugen höchstens die Pfarrer, die ausgewechselt wurden, die Folgen. Das Volk, das weiterhin in die gleiche Kirche ging, dieselben Abgaben entrichtete und die alten Feste feierte, war meist schon nach wenigen Jahren an den neuen konfessionellen Ton – um mehr handelte es sich für die untheologische Bevölkerung nicht – so gewöhnt, daß es sich beim nächsten Wechsel, gelegentlich schon nach sieben Jahren (1577–1584), für die Beibehaltung des eben erst gewonnenen Glaubens aussprach [25].

Eine besondere Kuriosität stellten die Mischformen dar, die durch vertragliche Abmachungen legalisiert worden waren. In ihnen wurde ein Zustand verewigt, der den Zeitpunkt des Übergangs festhielt, in dem eben die eine Hälfte evangelisch geworden war, während die andere Hälfte noch katholisch war.

So blieben die Dom- und Kollegiatstifte zwischen Rhein und Elbe vielfach weiterhin gemischt, obwohl die Städte und das umliegende Land längst evangelisch geworden waren. In Halberstadt, Minden und Osnabrück mußten infolge dieser Regelung die evangelischen Kanoniker nicht nur am Chorgebet und am katholischen Hochamt, sondern auch an allen Prozessionen und Zeremonien teilnehmen, wenn sie überhaupt Präsenzgelder bekommen wollten, ein Zustand, der durch die Normaljahrsklausel von 1648 noch über das 17. Jh. hinaus konserviert wurde. Im rein evangelischen Havelberg mußten die (evangelischen) Domherren die niederen und die höheren Weihen empfangen, um in den Genuß ihrer Pfründe zu gelangen. Im Frauenstift Schilderesche bei Bielefeld mußten von den 18 Kanonissen vertragsgemäß jeweils 6 katholisch, 6 lutherisch und 6 reformiert sein; die Äbtissin wurde turnusmäßig aus allen drei Konfessionen gewählt. Wie in Osnabrück der Bischof so wechselte also hier eine evangelische Äbtissin mit der katholischen ab. Ein evangelischer Bischof von Minden hat sogar den Eid auf das tridentinische Glaubensbekenntnis abgelegt, den er vertragsgemäß zu leisten hatte.

So anachronistisch diese seltsamen Formen künstlicher Symbiose mit der Zeit auch wurden, so halten sie doch einen historischen Zustand fest, der das 16. Jh. kennzeichnet, und geben uns, wie E. W. Zeeden hervorhebt [26], eine Vorstellung von dem „hin- und herwogenden Gegen- und Miteinander, in welchem die Konfessionen sich nach Kult, Recht, Lehre und Brauch langsam ausformten“. Daß es dabei stets harmonisch zugegangen sein sollte, ist nicht anzunehmen. Vielmehr müssen wir rückschließend feststellen, daß die Zeit zwischen dem Augsburger Frieden und dem Westfälischen Frieden viel zu viel Sprengstoff enthielt, als daß sie hätte ruhig bleiben können. Sie trug den Keim zu den bald ausbrechenden Religionskriegen in sich. Diese mußten in dem Augenblick kommen, in dem das aufbrechende Spaltungsbewußtsein in den Dienst der Politik gestellt wurde.

Es war in erster Linie die politische Gewalt, die darauf drängte, daß die Kirche ihres Landes einheitlich wurde. Nicht als ob die Landesherren die Einheitlichkeit als solche für glaubensnotwendig erachtet hätten; „sie hielten sie aber, aus anderen Gründen, für nützlich und angenehm“. Die Staatsräson schien sie zu verlangen; der sich entfaltende fürstliche Absolutismus betrachtete das alleinige Bestimmungsrecht in religiösen Fragen als einen wesentlichen Bestandteil der Landeshoheit. Selbst in katholischen Ländern, in denen gemäß der hierarchischen Struktur der Kirche bei allen Entscheidungen in Sachen der Lehre, des Kultes und des kirchlichen Rechtes ganz andere Rücksichten zu nehmen waren, entwickelte sich ein ausgeprägtes Staatskirchentum, das oft genug mit den kirchlichen Stellen in Konflikt geriet. Bis um die Mitte des 17. Jh. kam es so allenthalben mit den Mitteln des politischen Glaubenszwanges und der religiösen Intoleranz zum Abschluß des Prozesses der Konfessionsbildung.

An der inneren Ausgestaltung der Konfessionskirchen waren viele Faktoren beteiligt. Ihre Hauptträger waren im Luthertum die Geistlichen, im Katholizismus die Ordensleute, insbesondere Jesuiten und Kapuziner; ihre wichtigsten Ziele waren Ausbau und Festigung der Lehre und religiös-sittliche Erneuerung des Volkes, näherhin die Erziehung der Gläubigen zu bewußten Protestanten oder Katholiken. Dadurch wuchs das konfessionelle Bewußtsein, zugleich aber auch die Gefahr der gegenseitigen Verketzerung und Verhetzung. Wiederum war die weltliche Obrigkeit nicht wenig daran beteiligt, daß die Verhältnisse zwischen den Konfessionen sich zunehmend verschlechterten. Politische Differenzen wurden auf dem konfessionellen Gebiet ausgetragen.

So wurde der Klevische Erbfolgestreit (1609 ff.) zwischen den Brandenburgern und den Pfalzneuburgern jahrzehntelang in der Form geführt, daß die katholischen Pfalzgrafen in ihren Herzogtümern Jülich und

[23] Ebd. S. 39.

[24] S. o. Anm. 8 und E. W. Zeeden, Entstehung der Konfessionen, S. 74 ff.

[25] Zeeden, ebd. S. 70.

[26] Ebd. S. 79.

Berg die Protestanten bedrängten, während die reformierten Brandenburger in Kleve fortgesetzt die Katholiken schikanierten. In langen Anklageschriften und Flugblättern warfen sie sich gegenseitig ihre Sünden vor und vergifteten die öffentliche Meinung und das gegenseitige konfessionelle Verhältnis. Ähnliche Folgen zeitigte der konfessionelle Gegensatz zwischen Baden-Durlach und Habsburg im politischen Streit um den Kaiserstuhl. Als sich 1632 schwedische und kaiserliche Truppen in dieser Gegend gegenüberstanden, wurden abwechselnd die katholischen Orte des Kaiserstuhls durch die schwedischen und die evangelischen Gemeinden durch die kaiserlichen Truppen fürchterlich verwüstet. So entstand ein abgrundtiefer Konfessionshaß, wo vorher friedliches Zusammenleben vorherrschte. Derartige Beispiele lassen sich aus allen Gegenden Deutschlands herbeibringen.

Besonders böse wirkten sich die politischen Ambitionen dort aus, wo katholische und evangelische Herren gemeinsam eine Landesherrschaft besaßen und dieses Kondominat durch skrupellose Konfessionspolitik zu ihren Gunsten zu entscheiden suchten. Künstliche Entzweiung des bis dahin einigen Volkes war die regelmäßige Folge. Die Kirchen unterstützten diese Entwicklung, indem sie eine bewußt militante Frömmigkeitshaltung pflegten. Der Triumphalismus des katholischen Barockzeitalters und der kämpferische Eroberungsdrang des Calvinismus lieferten sich dabei besonders harte Kämpfe.

Ein Ausblick auf die Konfessionsbildung in Osteuropa kann das Bild wirkungsvoll ergänzen [27]. Eine ausgezeichnete Zusammenschau der religiös-politischen Verhältnisse legt Zeeden in seiner neuesten Veröffentlichung „Das Zeitalter der Gegenreformation" vor [28], die der Entwicklung der Konfessionen und des konfessionellen Geistes besondere Aufmerksamkeit widmet. Zum Verständnis unserer Zeit ist das Wissen um diese Geschichte unumgänglich notwendig. Vor allem kann das ökumenische Gespräch davon profitieren.

Der spezielle Aspekt, alles unter dem Gesichtswinkel der Konfessionsbildung zu betrachten, ist das Besondere an Zeedens Forschungen. Nicht als ob das Material durchweg neuartig und bisher unbekannt gewesen wäre: die Art der Einordnung und Bewertung ist das Entscheidende. Gerade die schon genannte „Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum*", der Zeeden seit langem als Vorstandsmitglied angehört, hat in ihren großen, bei Aschendorff in Münster erscheinenden Publikationsreihen „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" (RST, bisher fast 100 Bde) und „Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK, neuerdings abgeändert in „Katholisches Leben und Kirchenreform", bisher 26 Bände) seit Jahren ein reiches Material zum Aufbau der von Zeeden geforderten neuen reformationsgeschichtlichen Sicht veröffentlicht. Zeeden selbst ist nicht nur mit zahlreichen Arbeiten seiner Schüler [29] daran beteiligt, sondern hat auch zusammen mit Hg. Molitor mit seiner jüngsten Publikation in der Reihe KLK, „Die Visitation im Dienste der kirchlichen Reform" [30], ganz neue Quellen erschlossen. Die Visitationsprotokolle sind als Dokumente erster Hand besonders aufschlußreich für unsere Kenntnis des inneren Lebens und des Aufbaus der Gemeinden im 16. und 17. Jahrhundert, ja in Anbetracht der Tatsache, daß uns andere Nachrichten über die Lebensformen und Denkweisen der einfachen Pfarrer und ihrer Gemeinden, zumal auf dem Lande, aus dieser Zeit fast völlig fehlen, sind diese Niederschriften von höchstem Wert. Noch viel unbearbeitetes Material liegt in den Archiven, das auf die Veröffentlichung wartet. Die von E. W. Zeeden und Hg. Molitor im Auftrage der Gesellschaft durchgeführte Umfrage bei fast allen deutschen Archiven hat ein überraschend gutes Resultat ergeben, das in dem genannten Heft publiziert ist; es enthält ein umfassendes nach Ländern, Orten und Archiven geordnetes Verzeichnis der gedruckten und der ungedruckten Visitationsquellen und will zum Forschen anregen, gleichzeitig aber auch die Mittel und die Wege zeigen, wo und wie man das Material finden und bearbeiten kann. Der Wert eines solchen Handbuches liegt auf der Hand. Die Visitationsforschung wird viel dazu beitragen, das Problem der Konfessionsbildung und der Entwicklung des konfessionellen Spaltungsvorganges zu beleuchten und zu klären.

[27] Ebd. S. 153 ff.
[28] Herderbücherei Bd. 281 (Freiburg 1967).

[29] K. H. Oelrich, Der späte Erasmus und die Reformation, (RST 86) Münster 1961; H. Bartmann, Die Kirchenpolitik der Markgrafen von Baden-Baden im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1535–1622, (Freiburger Diözesanarchiv 81) Freiburg 1961; W. Thoma, Die Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1520–1660, (RST 87) Münster 1963; D. Coenen, Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jh., (RST 93) Münster 1967; Hg. Molitor, Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation, Wiesbaden 1967; H. E. Specker, Die Reformtätigkeit der Würzburger Fürstbischöfe Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617), in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 27 (1965) 29–125; E. Bernhofer-Pippert, Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre, (RST 96) Münster 1967.
[30] KLK 25/26, Münster 1967.

Panikkar, Raymondo: **Kultmysterium in Hinduismus und Christentum.** Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie. Freiburg und München: Karl Alber 1964. 231 S.; DM 22,–.

Das gedankenreiche Buch will „keine rein geschichtliche Untersuchung sein", beansprucht vielmehr „philosophisch-theologischen Charakter" und will „eine religionstheologische Methode entwickeln" (S. 56). Der Verfasser bemüht sich, seine „eigene – christliche – Interpretation des Hinduismus herauszuarbeiten"; die Berechtigung dazu leitet er aus dem her, was er „den existentiellen Zug, der den Hinduismus konstituiert", nennt: „Nach dem Hinduismus nämlich", sagt er, „... ist es wohl möglich, ... den Hinduismus mit einem bestimmten Inhalt zu füllen ...; ich will mich nicht von der alten ‚Religion' absondern bzw. exkommunizieren, obwohl ich nichtsdestoweniger jene jeder Auslegung offene Religion mit meinen mir entsprechenden (eingegebenen und infolgedessen allgemeingültigen und sogar sie erfüllenden) Kategorien, Inhalten, Begriffen ... mir aneigne; solange nun ein Inder eine solche Haltung einnimmt, erkennt ihm der Hinduismus das Recht zu, sich Hindu zu nennen" (124). Panikkar nennt dies eine „Konversion", die zum „Verstehen" erfordert sei. „Rein methodologisch" postuliert er, „daß jede Religion (die ja immer eine Glaubenssache ist) nur mit einem ihr entsprechenden Glauben ‚verstanden' werden kann" (122). Doch schließlich ist es „eine ständig sich erneuernde Konversion, nicht gerade zum geschichtlich dagewesenen Hinduismus, aber zu den echten Werten des Lebens, zur Wahrheit, zu Christus" (126).

Diese erstaunliche Elastizität wird möglich aus drei Voraussetzungen.

1. Panikkar hat einen Begriff des „Verstehens", der über die von Phänomenologen geforderte *epoché* noch hinausgeht und eine Bejahung des Fremden fordert, wobei jedoch das Eigene nicht aufgegeben werden soll.

2. Diese Schwebe wird möglich, weil P. den Hinduismus nach Art neohinduistischer Denker auffaßt und sich deren Denkform zu eigen macht. Zwar paßt seine Kultidee als solche gar nicht zu dem üblichen Stil modernen indischen Denkens, denn dieses ist kultfeindlich; aber seine Sicht von den allgemeinen Charakterzügen des Hinduismus: daß dieser „nur für die Wahrheit und das Gute steht", daß er „jedwede Auslegung seiner Grundwahrheiten zuläßt oder sogar befürwortet", daß er „Menschen verschiedener Weltanschauungen und Philosophien toleriert" und „es zuläßt, den Heilsweg auf verschiedene Weise zu interpretieren" (S. 124): das alles ist typisch neohinduistisches Gedankengut, wie es sich beispielsweise in Radhakrishnans „Hindu View of Life" findet.

3. Die christliche Rechtfertigung des ganzen Unternehmens liegt in dem Satz, daß „Christus überall", auch im Hinduismus, „am Werke ist" (S. 85), was dann beispielsweise zu der Konsequenz nötigt, „daß Rāma etwa für einen großen Teil der Kinder Indiens Christus *war*" (207, vgl. 19, 153).

Eine kritische Stellungnahme zu der 3. Voraussetzung müßte lang werden. Ich begnüge mich mit einer Bemerkung. Panikkars Gedanke ist scheinbar derselbe wie der, den zuerst Justin (Apol. I 46; II 10.13) dargelegt hat, nur angewandt auf den Hinduismus. Aber nur scheinbar. Justin verteidigte das *Christentum*, indem er darauf hinwies, daß auch im Heidentum schon manche nach dem

Logos gelebt hätten, der Logos aber sei Christus. Panikkar verteidigt ein *Heidentum*, den Hinduismus, mit der Behauptung, in dessen *Mythen* sei schon Christus wirksam. Es ist also nicht nur der Skopus der Aussage bei P. dem Gedanken Justins (und aller Kirchenväter, wie hinzugefügt werden kann) diametral entgegengesetzt; auch die Bewertung von Mythos und Logos ist bei P. genau umgekehrt wie bei den Vätern. Hat je ein Kirchenvater heidnische Mythen positiv gewertet? Die Art, wie P. Christus im Hinduismus wirksam sieht, ist doch wohl eher ein Mißverständnis (die historische Erlösungstat reduziert sich dabei auf eine Explizitmachung von etwas, das im Wesen schon immer gegeben war). Wenn die Väter sich so entschieden gegen den Mythos wandten, so war das nicht eine Folge polemischer Blindheit (die unser Zeitalter nun endlich überwunden hätte) oder unentwickelter Theologie, sondern gerade eine unmittelbare Einsicht – in Verhältnisse, die von moderner philologisch-theologischer Bibelwissenschaft mit den Mitteln unserer Zeit herausgearbeitet worden sind. Die Autoren der biblischen Schriften haben zwar, wie es in ihrer Umwelt nicht anders sein konnte, Elemente mythischen Denkens verwendet, jedoch nur als Ausdrucksmittel. Die biblische Religion des Alten wie des Neuen Testaments unterscheidet sich wesenhaft von aller Mythologie: nirgends ist der Mythos konstitutiv für die Offenbarung, wie er für das Heidentum – des Mittelmeerraumes und des Alten Orients ebenso wie Indiens – konstitutiv ist (vgl. G. v. Rad, Theol. des AT, Sachregister s. v. Mythos, und H. Schlier, Das Neue Testament und der Mythos, in: Schlier, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, S. 83 ff.).

Die 2. Voraussetzung ist insofern berechtigt, als eine Auseinandersetzung mit dem Hinduismus heute natürlich dessen moderne Selbstinterpretation in Betracht ziehen muß. Indessen wäre hier doch schon vom religionswissenschaftlichen, erst recht vom christlich-theologischen Standpunkt aus eine kritische Stellungnahme erfordert, um so mehr, als die neohinduistische Ideologie der Einheit in der Vielheit und der Universalität (innerhalb derer Panikkars Versuch erst möglich wird!) weniger von eigentlich religiösen Impulsen als von nationalistischen Postulaten lebt, als ihr einziges durchgängig festgehaltenes Dogma die Behauptung der Gleichheit oder Gleichwertigkeit aller Religionen ist und ihre Projektion in die Vergangenheit mit massiven Geschichtsklitterungen arbeitet: sie gibt z. B. manches als hinduistisch aus, was seiner Herkunft nach Gedankengut der europäischen Aufklärung und des theologischen Liberalismus ist. In seinem Buch „Christus der Unbekannte im Hinduismus" hatte P. noch von einer „Begegnung" von Christentum und Hinduismus gesprochen (Panikkars Buch „Christus der Unbekannte im Hinduismus" habe ich in der ZMR 1967, S. 259 ff. besprochen); jetzt redet er von der Möglichkeit eines Christen, sich Hindu zu nennen. Ob einige Neo-Hindus zufrieden konstatieren werden, daß ihre Idee der Einordnung aller Religionen in die Vielheitseinheit „Hinduismus" jetzt auch von einem Christen anerkannt sei, zumal da dieser sogar in der Frage der Idolatrie mit sich reden läßt (S. 103, 112)? Es scheint angemessen, hier wie anderswo, sich am Ursprung zu orientieren. Die Väter nennen die Nichtchristen oft mit einem Volksnamen: Griechen; noch die letzte griechische Apologie, die Theodorets, richtet sich gegen die „Hellenen": Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων. Genau so ist heute in Indien die ursprüngliche (von den Persern herkommende) *Volks*bezeichnung („Hindu") Name der heidnischen *Religion*. Der indische Christ kann und sollte das Evangelium in indischen Formen verkünden, wie die Väter es in griechischen taten, aber er kann und darf sich nicht in den Hinduismus einordnen, genau so wenig wie einst der Christ des Mittelmeerraumes in den Hellenismus. P. aber *will* eine solche Einordnung.

Zu der 1. Voraussetzung möchte ich bemerken: Christlicher Glaube fordert eine klare Entscheidung – ein Ja, das ein Ja, und ein Nein, das ein Nein ist. „Sich in die Situation des Andersgläubigen", d. h. des Hindu, „zu versetzen", sogar „mit einem ihr entsprechenden Glauben", „ohne dabei der eigenen Religion", d. h. dem Evangelium Christi, „untreu zu werden", und eine solche Elastizität noch mit dem biblischen Begriff κένωσις und mit Joh 15, 13 zu rechtfertigen (S. 124, 122, 209), das ist doch wohl zumindest eine Verwirrung. Sie kann weder dem Nichtchristen das Evangelium noch dem Nichtkatholiken die Kirche glaubwürdig machen.

Soviel zum Allgemeinen. Geht man zum Einzelnen über, so muß man, wenn man das Buch von seinen ausdrücklich ausgesprochenen Voraussetzungen her beurteilt, anerkennen, daß seine Theorie des Hindu-Kultes die spekulative Kraft des Verfassers eindrucksvoll dokumentiert; weniger abgerundet erscheint mir sein Versuch, einen indischen Symbolbegriff zu erarbeiten und dann christlich anzuwenden.

Panikkar läßt sich davon leiten, daß das Wort *karman*, das allgemein „Tat, Werk" heißt, in einer speziellen Bedeutung eine Bezeichnung für „Ritus" ist; er meint deshalb, der Hinduismus identifiziere Handlung und Kult. Diese Idee wird nicht aus Texten erarbeitet; aber P. will ja seine eigene Deutung des Hinduismus geben – wie andere moderne Hindus die ihre, so er als „christlicher Hindu" die seinige. Die genannte Identifikation besage, meint er, „daß der Kult und nur der Kult eine Handlung zur Handlung macht", zu einer „echten Handlung". Das Kriterium echter Handlung ist hier nicht „Seinsveränderung", sondern „Seinsbefreiung oder Seinsentdeckung". „Die Bewegung geht das Sein an, aber nur seine Schale sozusagen. Es ist gerade die wahre Bewegung, d. h. die echte Aktion, die das Sein offen-bart und ent-deckt, ohne dabei das Sein, den Kern des Seins, zu berühren oder irgendwie zu verändern" (soweit 46). Der Vollzieher des Kults muß „eingeweiht" sein. „Er muß ontologisch ein Mittler sein, ein Priester. Nur dann wird seine Aktion wirklich sein und das bewirken, was sie bezeichnet: Der Kult ist immer Sakrament" (47). Handlung impliziert „Zeitveränderung". „Die Zeit zu verändern aber heißt nichts anderes, als das Seiende seinem Ursprung anzunähern oder zu entfernen, und zwar nicht in einem äußerlichen Sinn, wie etwa die raumhaften Ausdrücke meinen lassen könnten, sondern im Sinne von mehr oder weniger Einheit mit dem Sein. Die Zeit ... ist der Mantel des Seins, sie ist die Hülle, die es zu lüften gilt, der Vorhang, der zerreißen muß, damit man in das **(sic)** sancta sanctorum, in den **(sic)** garbha-gṛha, des Tempels des Seins eindringen kann" (48 f.). „Der Kult ist eine Handlung, die den Vorhang der Zeit aufhebt" (49). „Der Kult läßt die Zeit sozusagen hervorgehen, solange es noch Zeit gibt, d. h., solange sich die Dinge ihrer zeitlichen Schale nicht entkleidet haben. Wenn er die Zeit hervorgebracht hat, vernichtet er sie, damit das Sein aufleuchte" (50.). „Jede Aktion als Aktion ist eine Nachahmung und als zeitliche Aktion eine Annäherung Gottes. Die Zeit kann wohl das Maß der Bewegung sein, aber Bewegung ist nur Bewegung in Beziehung zu einem Unbeweglichen, letzten Endes zu Gott." Daraus wird „klar, daß Gott nicht nur der Schöpfer, sondern gleicherweise der Vernichter der Zeit ist. Indem Gott die Zeit zerstört, läßt er die Welt zu sich kommen" (52). „Sind aber Veränderungen und Zeit ... immer neue göttliche Schöpfungen und besitzt der Mensch eine solche Veränderungsmacht, so heißt dies, daß der Mensch ein Werkzeug Gottes ist, das gerade die Fähigkeit besitzt, an der Rückkehr der Dinge mitzuwirken. Mit anderen Worten, die echten menschlichen Handlungen sind gerade jene, die die Zeit erschaffen, die Dinge neu entstehen lassen, die Seienden weiter ihren Weg voranbringen" (53). „Der Mensch trägt durch den Kult an der Erhaltung und am Weiterbestehen der Welt bei ... Gleicherweise aber vernichtet er auch die Zeit, er hebt sie auf und baut damit sozusagen die ganze Schöpfung ab, so daß die ungeschaffene, ursprüngliche Einheit wiederhergestellt wird" (54).

Diese Theorie ist von vornherein so entworfen, daß sie mit P.s Ansicht vom Sinn der Eucharistie übereinstimmt, so daß er abschließend sagen kann: „So liegt letzten Endes die Bedeutung des Kultes im Hinduismus in der seit Jahrtausenden durchgetragenen Sehnsucht nach der Erfüllung in der Wirklichkeit der Eucharistie" (212). „Der Christ geht zur Messe", meint P., „nicht nur, um Gott zu loben oder auch zu lieben, nicht einmal nur, um mit seinen Mitmenschen gemeinsam seine religiösen Pflichten zu erfüllen und sich selbst und die anderen zu heiligen, er geht zur Messe, um das erlösende Opfer darzubringen und zu vollenden, das Opfer, das die Welt erlöst und für das die Welt geschaffen wurde, das Opfer, das den ganzen Kosmos in Bewegung – zur Rückkehr – setzt und den neuen Himmel und die neue Erde schon zu gestalten beginnt" (166 f). „Der Opferkult ist das Werk, das die Welt zusammenhält. Das ist wohl nur deshalb möglich, weil Christus letzten Endes selbst der einzige Liturge und Priester ist" (167).

In seine Theorie baut P. eine geschickt ausgewählte Anzahl von Zügen aus der spätvedischen Opferlehre (57–61, 78–81, 87–96) und von Gedanken der *Bhagavadgītā* und anderer Hindu-Schriften ein. Der Opferkult findet im Hinduismus offensichtlich P.s größte Sympathie, der Heilsweg der Erkenntnis *(jñānamārga)* die geringste; über diesen urteilt er etwa: „Der ganze Kult sieht nach einem Ego-Kult aus" (69).

Dieser Bericht möge genügen, um von dem reichen Inhalt des Buches einen Eindruck zu geben durch Auswahl desjenigen Gedankenganges, der nach seiner inneren Durchbildung und Konsequenz wohl der gelungenste ist. Ob allerdings diese spekulative Leistung als christliche Theologie haltbar ist, wäre eine Frage.

Fragwürdig ist auch in manchen Punkten die religionsgeschichtliche Grundlegung. Ich hebe einiges heraus.

Auf der Grenze zwischen dem Theologischen und dem Indologischen liegen P.s elastische Beschönigung der Idolatrie und seine Übertragung spezifisch christlicher Begriffe, insbesondere des Sakramentsbegriffs, auf den Hinduismus.

Zur Idolatrie bemerkt er u. a.: „Die pūjā ist nicht einfach Götzendienst im üblichen Sinne" (103). „... die mūrti, d. h. jene anbetungswürdigen Gegenstände, die wir nicht ohne weiteres als *Ikonen* oder *Idole* übersetzen dürfen. Sie sind Verkörperung der Gottheit im dynamischen Vollzug der menschlichen Anbetung" (112). Hierzu ist zu bemerken, daß die Mūrti oder Pratimā, an der die *pūjā*-Verehrung vollzogen wird, nach dem Hindu-Dharma mit dem Gott *identisch* ist. Sie wird identisch durch die Prāṇapratiṣṭhā, den Ritus der „Lebensverleihung". Sie wird von viṣṇuitischen Theologen als „Herabstieg" (avatāra) des Gottes angesehen. In einem modernen Traktat des traditionellen Hinduismus, der sich offenbar gegen neohinduistische Tendenzen wandte, fand ich die Bemerkung, es sei eine *Sünde*, die Mūrti oder Pratimā nicht als *identisch* mit dem dargestellten Gott anzusehen. Sie ist also genau das, was man unter einem Idol oder Götzen versteht, jedenfalls nach der Auffassung des (noch heute weithin anerkannten) traditionellen Hindu-Dharma. Sie ist das, was Apg 17, 29 und besonders Röm 1, 23 als Verirrung verworfen wird, und die Pūjā an der Mūrti ist genau das, wovor im AT wie im NT als vor einer schweren Sünde gewarnt wird und was die Martyrer der ersten Jahrhunderte verweigerten, weshalb sie mit dem Tode bestraft wurden (im heutigen katholischen Indien sind allerdings die Begriffe so in Verwirrung geraten, daß eine katholische Wochenzeitung in der Hindi-Sprache sich nicht scheute, die Handlungen, die an den während des Marianischen Jahres umhergetragenen Fátima-Statuen vollzogen wurden, *mūrti-pūjā* zu nennen, genau so wie die Hindus ihre Idolatrie bezeichnen). Nur in der Atmosphäre des Monismus (der in sehr verschiedenen Spielarten auftreten kann) wird das Idol zu dem, was P. „Verkörperung der Gottheit im dynamischen Vollzug der menschlichen Anbetung" nennt. Christlich aber ist dies (wegen des monistischen Hintergrundes) ebenso unvollziehbar wie die einfache Identifikation von Gott und Bild. P. verwischt die Grenzen. Seine Darstellung scheint religionswissenschaftlich und theologisch gleicherweise bedenklich.

Das gleiche gilt von seiner Anwendung des Sakramentsbegriffes auf hinduistische und spätvedische Riten. Die Saṃskāras (S. 115) und andere Riten des Hinduismus nennt er „Sakramente", und in seinem Buch „Christus der Unbekannte im Hinduismus" (deutsche Übers. S. 68) schreibt er ihnen (natürlich „durch Christus") sogar positive Heilswirkung zu. Daß die wesentlich personale Struktur des Sakraments beim Saṃskāra fehlt und daß die hl. Schrift wie auch die Väter heidnische Riten als dämonisch verwerfen, wird dabei übersehen. Ein Saṃskāra ist das, was Nichtkatholiken oft unter einem *opus operatum* mißverstehen. Es werden dabei zwar Götter angerufen (die Saṃskāras gehören zur polytheistischen Schicht des Hinduismus), aber der eigentlich Wirkende ist nach dem Dharmaglauben der Mensch, und sein Werkzeug ist der Ritus: dieser wirkt, so meint man, automatisch kraft seines korrekten Vollzugs. P.s Verwendung des Begriffs Sakrament im Hinduismus wird weder den hinduistischen Gegebenheiten gerecht noch dem christlichen Glauben. Ähnliches kann von seiner Verwendung des Wortes „Inkarnation" gesagt werden.

S. 15 spricht P. von einer „hinduistischen Kulttheologie", die, wie P. meint, „die klassische christliche Lehre befruchten" kann. – Freilich gibt es Gedanken über den Sinn des Kults reichlich in spätvedischen Schriften; aber diese Gedanken rechnet man doch nicht zum Hinduismus (falls man nicht Hindu ist), und sie können auch kaum eine *Theo*logie des Kults genannt werden. Für die theologischen Systeme des eigentlichen Hinduismus ist dagegen charakteristisch, daß es in ihnen allenfalls *Ansätze* zur Einbeziehung des Kults ins theologische Denken gibt, und die eigentlich kultische Literatur, die der Dharma-Texte, begnügt sich in der Hauptsache mit einer Beschreibung der Riten. Eine Hindu-„Kulttheologie" zu entwerfen, ist Christen unserer Zeit vorbehalten geblieben (Panikkar steht hier nicht ganz allein).

Mit nicht geringem Erstaunen liest der Indologe S. 32: „Indien dagegen kennt kaum eine Anfangs-Spekulation." Aber die zahllosen Kosmogonien, von denen viele aus einer Zeit stammen, die noch nicht an eine ewige Wiederkehr des Werdenden glaubte?

S 33: „Brahman ist nicht nur das Unerkennbare, es erkennt auch nicht." Das ist richtig, insofern als das Brahman nach der Vedāntalehre nicht wie ein psychosomatischer Komplex „erkennt". Es ist aber, wenn dies nicht ausdrücklich hinzugesagt wird, irreführend, denn Brahman „erkennt" in einem so ausgezeichneten Sinne, daß es außer seinem Lichte überhaupt kein Erkennen gibt, weil es selber das Erkenntnislicht ist.

S. 38: *arthavāda* ist nicht „Orthodoxie" oder „Lehre", sondern ganz allgemein („allgemein" allerdings nur inbezug auf die vedischen Texte) „Rede von Dingen", im Unterschied zum *vidhi*, welcher Normen für Riten, d. h. Handlungen aufstellt.

Die Behauptung (S. 38), im Heilsstreben des Hinduismus gehe es „nicht so sehr ... um die Rettung des Einzelnen", ist wiederum erstaunlich. Natürlich wollen manche Heilswege des Hinduismus nicht das Ich als Ich retten – aber doch nur deswegen, weil sie es in ein Höheres *auflösen* wollen, dergestalt daß es als Einzelselbst zu existieren *aufhört*. Wenn wir dagegen von „Rettung des Einzelnen" reden, so denken wir als Gegenbegriff an die *Gesamtheit* (der Kirche), in die die Einzelnen nicht aufgelöst, sondern eingeordnet sind. Ein solcher Begriff spielt aber für den Hinduismus gar keine Rolle. Der Gegenbegriff zum Ich ist hier das metaphysische All-Eine. Der Einzelne glaubt, er sei im wahrhaftseienden Kern seines Wesens schon dieses All-Eine. Er will diesen Kern nur freilegen. Das geschieht aber in totaler Einsamkeit. Von unserer (realistischen) Denkweise aus gesehen, ist die Erlösungspraxis des akosmistischen Hindu-Monismus radikal individualistisch; da geht es allerdings um eine „Rettung des Einzelnen".

S. 42 f.: „‚Dogmen' werden als Einschränkungen empfunden und Einteilungen als Beschneidung." Ja, heute, im Neohinduismus! In der Blütezeit der Hindu-Theologie aber gab es durchaus Analoga zu den christlichen Dogmen, und „Einteilungen", Klassifizierungen sind doch, wie jeder Indologe weiß, mindestens 2000 Jahre lang eine Leidenschaft des indischen Geistes gewesen!

S. 47 Anm. 4: *apūrva* heißt nicht „unberechenbar" oder „unvoraussehbar", sondern „noch nicht dagewesen".

S. 51 Anm. 15: „Für den strengsten vedāntischen Monismus" hat, sagt P., *avidyā* ihren „Grund in *brahman*". Das wäre richtig, wenn „Grund" als *āśraya* (Substrat) verstanden wäre. Es ist aber unvermeidlich irreführend für jeden Leser, der unter dem Wort „Grund" nicht den eigentümlichen *āśraya*-Begriff zu entdecken vermag: den Begriff einer Substrat-Superstrat-Beziehung, die (ebenso wie das Superstrat auch) „weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar" ist. Wenn P. im Text von S. 51 sagt, daß für „die religiöse Auffassung" des Hinduismus „die zeitlichen Dinge ... immer neu aus Gott hervorgehen oder von Gott verursacht sind in ihrem zeithaften Dasein" und dann in der Fußnote bemerkt, das gelte auch für den strengsten vedāntischen Monismus, für den avidyā" ihren „Grund in brahman" habe, so ist das Mißverständnis geradezu herausgefordert.

S. 69 sagt P. über die Philosophie der Upaniṣaden, sie sei „die Nachfolgerin des früheren Kults, deshalb ist ihr einziges Anliegen mokṣa, das Heil des Menschen." Dies „deshalb" ist irreführend. Die *mokṣa*-Idee war dem vedischen Kult fremd. Wenn P. von dem „rettenden Opfercharakter" des *karman* redet (61), vom *karman* als „seinsgeladene und erlösungwirkende Tat" (63), so ist das *seine* Philosophie, nicht eine vedische und noch weniger die spätere hinduistische. Wenn man unter „Erlösung" *mokṣa* versteht, so kann sie selbst nach der (ritualistischen) *Mīmāṃsā*-Lehre nur unter bestimmten Bedingungen durch Riten erreicht werden. Die „Erkenntnis" gehört zumindest dazu, und nach dem radikalmonistischen Vedānta muß sogar alle rituelle Betätigung zugunsten der „Erkenntnis" überhaupt aufhören.

P. bemüht sich, den spätvedischen Kultus von der Charakterisierung als Magie freizusprechen, wenn auch mit Einschränkungen (z. B. S 55: „Magie eine ständige Gefahr"; 61 jedoch: nicht „reine Magie"). Indessen ist es eines der sichersten Ergebnisse indologischer Religionswissenschaft, daß der spätvedische (und hinduistische) Kult in wesentlichen Elementen als Magie konzipiert oder beabsichtigt ist. Da das Personale in diesem Ritualismus fast ganz geschwunden ist, da das „Vertrauen" des Kultvollziehers sich, wie P. richtig bemerkt, „auf die kultische Handlung" richtet (73) – und das heißt doch: nicht auf den Gott, dem der Kult dargebracht wird –, ist dieser Kultus nicht „in Gefahr", Magie zu werden, er ist vielmehr ein Musterbeispiel dessen, was man Magie nennen muß.

S. 63 f.: „Die Moral des Buddhismus ist kein Mittel zum Zweck, weil" sie „selbst der Zweck ist." Das trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu. Es gilt für gewisse Richtungen des *Mahāyāna*, keineswegs aber für das *Hīnayāna*.

S. 136 ff. will P. vergleichen, was ein Krug nach griechischer und nach indischer Denkweise sei. Er schreibt: „Für Plato ist dieser Krug (ein wenig vereinfacht ausgedrückt) gerade das, was er ist, weil er einen überirdischen, transzendenten Krug abbildet. Er nimmt an der ‚ewigen' Idee des Kruges teil. Für Aristoteles ist jene Idee gerade die *Form* des Kruges, die als solche unzerstörbar ist und sich in beliebig vielen *Materien* darstellen läßt. Der Krug symbolisiert entweder die Idee oder die Form" (136). Und dann: „Der Blick Indiens richtet sich weder auf die aristotelische μορφή noch auf die ὕλη als Materie, sondern auf die geistige Materie, wenn man so sagen kann. Was bei der Zerstörung des Kruges als erstes ins Auge fällt, ist bezeichnenderweise die Identität zwischen dem inneren – ghaṭākāśa – und dem äußeren, kosmischen – mahākāśa – Raum. Man sucht das Unwandelbare im Krug. Hellas sieht es in der *Form* (bzw. *Idee*); Indien sieht es in dem der Materie und der Form zugrunde liegenden leeren Raum bzw. Äther. Der Krug ist jener innere Raum, der mit dem Raum überhaupt identisch ist" (138). Der Vergleich ist mißglückt (P. mißinterpretiert eine als Fußnote angeführte Stelle aus O. Lacombe, L'Absolu selon le Vedânta). Denn die indische Rede vom „Krugraum" *ghaṭākāśa* – übrigens nur im monistischen Vedānta vorkommend – will nichts über den Krug aussagen, sondern nur über den Raum in ihm. Es ist ein monistisches Bild, das die Identität von Selbst und Höchstem Selbst plausibel machen soll. Der Krug ist ein Begrenzer des Raumes; die Konstituenten der Individualität sind Begrenzer des einen Selbst. P. aber macht den Krug selbst, statt des Raumes in ihm, zum Gegenstand der Aussage. Darum ist auch sein

Versuch, von dem vermeintlich indischen Verständnis des Kruges aus einen indischen Symbolbegriff zu gewinnen, verfehlt, bis hin zu seinem Schlußsatz: „Die menschliche Person ist für Indien *pātra*, ein Gefäß Gottes, eine wahre Person, ein Symbol der absoluten Wirklichkeit" (146). Übrigens kann man nicht sagen: „*Indien* sieht" den Krug bzw. die menschliche Person so oder so. Die Sicht des monistischen *Vedānta* ist anders als die des *Sāṅkhya* (an der sich manche theistischen Systeme in ihrer Philosophie orientieren), diese wieder anders als die des *Nyāya-Vaiśeṣika*, und innerhalb des Buddhismus sind eine Reihe noch anderer, verschiedener Wirklichkeitsdeutungen entstanden. P. mißdeutet hier nicht nur einen Gedanken des monistischen *Vedānta*, er verwischt auch wiederum Unterschiede innerhalb der indischen Gegebenheiten, um einen markanten Unterschied zwischen Indien und dem „Westen" herauszuarbeiten. Solche Gegenüberstellungen sind aber meistens unsachgemäß. Indien bzw. der Hinduismus ist genau so wenig eine geistige Einheit wie der „Westen", so daß meist die Grundlage zu einem verallgemeinernden Vergleich fehlt. Richtig ist lediglich die negative Feststellung, daß es in Indien nichts der platonischen Ideenlehre Ähnliches gibt. Dem Denken des Aristoteles dagegen kommt das des *Nyāya-Vaiśeṣika* doch ziemlich nahe.

Das mag genügen. Fehler in Kleinigkeiten, Genusverwechslungen u. dgl., übergehe ich. Manche guten Gedanken – z. B. der spekulative Vergleich des Vorranges des Satzes vom Widerspruch mit dem Vorrang des Satzes der Identität S. 39 ff. – leiden mit darunter, daß sie in einem Buch stehen, das religionswissenschaftlich wie auch theologisch so viele Bedenken erregt. P. legt den Hinduismus unter einem christlichen Vorverständnis aus und den christlichen Glauben vom Hinduismus her. Dabei wird beiden Gewalt angetan, und es entsteht ein hybrides, zwielichtiges Bild. P. aber *will* es so: „Wir lesen und legen die Texte ein wenig aus" (95). Er meint, einen Beitrag dazu zu geben, „daß der patristische Dialog mit Hellas sich jetzt zum erstenmal zu einem Dialog mit allen Kulturen und Religionen der Welt ausweiten und vertiefen kann" (16). Er irrt aber, wenn er meint, die Linie der Väter fortzusetzen. Die Situation der Väter, die in der Umwelt des Hellenismus lebten, war zwar in manchem gleich oder ähnlich der eines Christen, der heute in der Umwelt des Hinduismus lebt. Aber ihr Verhalten war sehr verschieden von dem P.s (und anderer „Religionstheologen" heute). Nicht nur Männer wie Tatian, Tertullian und Athanasius, auch (in oberflächlicher Sicht) als heidenfreundlich geltende Väter, etwa Justin, Clemens Alex., Origenes, die Kappadozier, Theodoret, Augustinus und andere, haben das Heidentum als solches scharf kritisiert, und zwar vornehmlich gerade das an ihm, was Dr. Panikkar am Hinduismus positiv wertet: den Mythos und den Kult bzw. die Riten. Für Kult und Riten gilt dasselbe, was ich oben für den Mythos bemerkte: die Väter haben die Linie des AT und NT fortgesetzt, und zwar nicht weil sie theologisch und philosophisch noch nicht so gebildet waren wie unsere Theologen heute, sondern weil sie etwas s a h e n – was wiederum die heutige Exegese mit ihren Mitteln bestätigt hat. G. v. Rad hat in seiner „Theologie des AT" dargestellt, daß und inwiefern und warum sich der israelitische Kultus von dem der Nachbarvölker radikal unterschied (vgl. v. a. Bd. II S. 111 ff. und 119 ff. der 4. Auflage, München 1965). Das Unterscheidende des Gottesvolkes ist, daß seine heiligen Schriften das Volk beständig vor den Gott stellen, der sein Volk und alle Völker *lenkt* und dem sie alle *verantwortlich* sind. Dem entsprach der Kult Israels, und darum durfte es im Gottesvolk des Alten (wie des Neuen) Bundes keinen Naturkult geben, wie ihn Indien u. a. in der Feuerverehrung hatte. Statt daß nun P. (was die christlich einzig mögliche Stellungnahme wäre) diesen Kult so interpretieren würde, wie die hl. Schrift strukturell gleiche Kulte sieht: als Verehrung des Geschaffenen an Stelle des Schöpfers und damit gleichermaßen ein Zeichen davon, daß der Mensch von Gott nicht loskommt, wie davon, daß seine gefallene Natur die wahre Gottesverehrung verfehlt – verwischt er die Grenzen („Wir ... legen ... ein wenig aus") mit einer klingenden Zusammenreihung philosophischer und theologischer Begriffe: „Agni [das als Gott verehrte Feuer] ist die ontologische Bedingung des zurückkehrenden Opfers des Kosmos" (95).

Überaus bezeichnend scheint mir, daß eine theologisch-anthropologische Realität, die das AT wie auch das NT, wenn es vom Menschen spricht, nie übersieht, in P.s Kultphilosophie überhaupt nicht vorkommt: die Sünde. Unwillkürlich fühlt man sich daran erinnert, daß der Neohinduismus, ausgehend von *Vivekānanda*, die Sünde einfach weginterpretiert oder bagatellisiert.

P.s Kultbegriff scheint mir zugleich eine *Überspannung*, nämlich in der Idee der Erhaltung des Kosmos durch den Kult, und eine *Verengung* des christlichen Kultbegriffs. P. redet viel von der Eucharistie, aber deren biblische Grundlagen kommen eben so wenig zur Geltung wie die Idee der λογικὴ λατρεία von Röm 12, 1, die doch etwas mehr besagt, als was man heute „Liturgie" nennt. P. beachtet nicht gebührend, was bei einer christlichen Transposition des vorchristlichen Begriffes „Kult" beachtet werden müßte: daß jede Erfüllung des Willens Gottes, d. h. jede Tat aus Liebe zu Gott, christlich Kult, und daß nicht nur das kultische Opfer *Tat* (vgl. Panikkar S. 171), sondern auch jede Tat der Liebe *Opfer* ist. Die Relativierung des Kultes bei Amos, Jesaja, Jeremia und andern Propheten – denen sich Paulus 1 Kor 10 neutestamentlich anschließt! – scheint ihm sogar etwas ärgerlich zu sein: „Die Upaniṣaden üben eine pietätlose Kritik an den alten Bräuchen, die an die ähnliche Kritik der Propheten an den Opfern des Alten Bundes erinnert" (64). Aber die Parallelsetzung gewisser Gedanken der Brāhmaṇas und Upaniṣaden mit solchen der Propheten verwischt doch wesentliche, fundamentale Unterschiede. Es kommt nicht zur Geltung, daß es unter der Offenbarung darauf ankommt, den Willen Gottes zu tun – modern gesprochen: auf die rechte personale Beziehung zu Gott –, und so findet auch der Kult seine Vollendung.

Neben zahlreichen Warnungen vor Anpassung an die heidnischen Kulte gibt es im Alten Testament auch prophetische Aussagen, welche vorausschauen auf den Universalismus der endgültigen Heilszeit. Doch wie wird dieser gesehen? Nicht in der Anerkennung einer „ontologischen Tradition", wie Dr. Panikkar S. 19 fordert, nicht in einer „Sakramentenlehre ..., die auch die kosmischen und alle nichtchristlichen Sakramente miteinbezieht" (18), nicht in einer sog. „Konversion" des Angehörigen des Bundesvolkes, die „eine innere Annahme und Aufnahme dessen" wäre, „was integriert werden kann" (123) und die eine „christliche Interpretation" des Heidentums (124) herausarbeiten würde. Biblisch, von der Prophetie des AT ebenso wie vom NT her gesehen, würde dies Programm P.s an Apostasie grenzen. Denn der biblische Universalismus des Neuen Bundes verwirklicht sich in einer Bewegung, die derjenigen P.s genau entgegengesetzt ist. Nicht das Volk Gottes geht – in einer sog. „Konversion" – zu den Heiden (das hat es in seiner Verirrung leider allzu oft getan), sondern: „Zu Dir (Jahwe) werden die Völker von den Enden der Erde her kommen und sagen: Nichts als Trug haben unsere Väter besessen, Nichtiges (Götzen) ..." (Jer 16, 19). Die Völker werden kommen „und die Bewohner der einen Stadt zu denen der andern gehen und sagen: Kommt, laßt uns hinziehen, um Jahwe gnädig zu stimmen und Jahwe Zebaoth aufzusuchen ..." (Zach 8, 21), „den König, Jahwe Zebaoth, anzubeten" (Zach 14, 16). Nur so wird es eine „Integration" der Güter der Völker geben, daß die Völker, die in Dunkel und Finsternis sind (Jes 9, 1; 60, 2; Luk 1, 79), das über der Gottesstadt aufgegangene Licht der Herrlichkeit des Herrn gewahren, zu ihm hinpilgern und ihr Kostbarstes einbringen in die Stadt Gottes (Jes 60, 1–14).

Darum bleibt auch im NT (und bei allen katholischen Vätern, im schroffen Gegensatz zu manchen Entwürfen einer „Theologie der Religionen" heute) einerseits die kompromißlose Ablehnung des heidnischen Kultes unverändert (vgl. etwa Röm 1, 21 und 25; 1 Kor 10, 20; Gal 4, 8 f.; 1 Petr 4, 3); andererseits aber beginnen die Völker die Kostbarkeiten ihrer geistigen Leistungen einzubringen in die Kirche, schon in Texten des NT und dann bei den Vätern. Es beginnt jene „Benutzung" – χρῆσις von den Griechen (etwa: Gregor Nyss., Vita Moysis II 112 ff.), *usus justus* von Augustinus (De doctr. christ. II 60.) genannt – der Güter vorchristlichen Denkens und vorchristlicher Symbolik, die dadurch möglich wird, daß „der Reichtum der Völker" in die „offenen Tore" der Stadt Gottes eingebracht wird (Jes 60, 11).

Panikkar kommt dieser „Benutzung" stellenweise sehr nahe, in dem, was er, höchst unglücklich, „Vermythologisierung des Hinduismus", auch „Ummythologisierung" nennt. (Er geht dabei aus von einer Kritik an Bultmanns Programm der „Entmythologisierung", das er jedoch gründlich mißversteht. Dies Programm will gerade n i c h t „metaphysizieren" oder Verkündigung „in klar geschliffenen Lehrsätzen", wie P. S. 158 meint, sondern eine „existentiale Interpretation", Interpretation auf die Jemeinigkeit

des jeweiligen Predigthörers hin, ein Begriff, der nur vom lutherischen, reflexiven Glaubensbegriff her verstanden werden kann.) Auf einer der letzten Seiten seines Buches sagt P.: „Wie diese Ummythologisierung vor sich gehen sollte, ist eine uns hier nicht direkt angehende Frage" (209). Aber gerade diese – nicht „Ummythologisierung", sondern – direkte Verwendung von Aussagemitteln des Hindu-Denkens zur Verkündigung und Auslegung des Evangeliums sollte Dr. Panikkar als Theologen angehen! Hier hätte er sein reiches Wissen und seine große Begabung fruchtbar anwenden können: in einer Darstellung christlicher Glaubensmysterien in indischen Begriffen und Bildern, nach dem Vorbild etwa, das Clemens von Alexandrien im XII. Buch seines Protreptikos (119, 1) entwirft: δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα. Dazu wäre allerdings (wie bei den Vätern im Falle des Hellenismus) eine saubere, keine Grenzen verwischende *Konfrontierung* des Hinduistischen mit der Offenbarung des Evangeliums eine Voraussetzung gewesen. Erst dann kann die χρῆσις, die „Benutzung" fremder Bilder und Begriffe zur Auslegung des Evangeliums, beginnen und dann, *als letztes*, die Reflexion darüber, warum die (χρῆσις) legitim ist (auch darüber haben die Väter schon nachgedacht). Was Dr. Panikkar statt dessen geboten hat, ist, wie gesagt, genau das Umgekehrte von dem, was die Väter taten. Diese interpretierten das Evangelium mit Hilfe von Symbolen und Begriffen, die die heidnische Kultur ihnen darbot, nachdem sie zunächst die Unterschiede klar herausgestellt hatten; P. dagegen (und nicht nur er heute) verwischt von vornherein die Unterschiede (läßt allenfalls solche von sog. indischer und sog. westlicher Denkweise gelten) und interpretiert das Heidentum mit christlichen Begriffen.

Münster. Paul Hacker.

Mayer, Rudolf: **Einleitung in das Alte Testament.** 1. Teil: Allgemeine Einleitung. München: Max-Hueber-Verlag 1965. 168 S.; Ln DM 11,80. – 2. Teil: Spezielle Einleitung. Ebd. 1967. 383 S.; Ln DM 24,80.

Der Verfasser dieser neuen Einleitung in das AT schreibt im Vorwort, daß sein „kleines Werk" nur ein Leitfaden sein soll, „der den Studierenden das Wichtigste und Notwendigste an die Hand gibt, was die Einleitungswissenschaft zu behandeln hat" (I, 12). Damit ist die Feststellung getroffen, daß er nicht den Anspruch erhebt, einen neuen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung zu leisten. Aber auch seine bescheidenere Zielsetzung stellt hohe Anforderungen. Sie verlangt nicht nur Vertrautheit mit allem, was der derzeitige Stand der biblischen Forschung erbracht hat, sondern auch pädagogisches Geschick, das sich besonders in der Auswahl des Wesentlichen und in der Prägnanz der Darstellung zeigen muß. Außerdem soll ein gutes Literaturverzeichnis dem Studierenden über die erste Einführung hinaus ein Eindringen in Teilfragen ermöglichen und zu weiterer Forschung anregen.

Im 1. Bd finden wir neben den herkömmlichen Themen aus der Kanon- und Textgeschichte und Textkritik auch einen Abschnitt, der überschrieben ist: Das AT und die Welt des AO. Obwohl diese Materie aus dem üblichen Stoffkreis der biblischen Einleitung herausfällt, wird ihr hier doch ein relativ breiter Raum, fast 1/3 des ganzen Bandes, eingeräumt. Selbstverständlich wird man dem Verf. zustimmen müssen, wenn er schreibt: „Man versteht das AT erst dann richtig, wenn man es im Rahmen der Strömungen betrachtet, welche die Völker ringsum friedlich oder kriegerisch mit Israel in Verbindung brachten, und wenn man seine Religion in Vergleich setzt zu dem, was die bunte Religionswelt des antiken Orients aufzuweisen hat" (I, 104). Aber bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes konnte dieser Überblick doch nur summarisch ausfallen. Es ist daher zu fragen, ob diesem Anliegen nicht besser gedient wäre durch eine Zusammenstellung der wichtigsten Hilfsmittel zum Studium der Umwelt des AT, ähnlich wie sie K. Romaniuk in seinem „Wegweiser für das NT" geboten hat. Diese Frage ist um so mehr zu stellen, wenn man konstatieren muß, daß der Verf. andere Themen, die für das Verständnis der atl Literatur noch wichtiger sind, vernachlässigt hat. Man vermißt z. B. die Berücksichtigung der literarischen Gattungen der Bibel und ihrer Geschichte, d. h. ihrer Entstehung und Überlieferung, sowie die Behandlung der hermeneutischen Fragen, die sich aus der Gattungsforschung ergeben. Nach der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*" und der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung" des II. Vaticanums gehört es zu den besonderen Aufgaben der katholischen Exegeten, daß sie „genau auf die vorgegebenen, umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auch auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren". Der Verf. hat diesen Mangel auch selber empfunden und beruft sich zur Entschuldigung auf den mangelnden Raum (I 13). Aber wenn schon die angestrebte Kürze und Handlichkeit des Werkes eine Stoffbeschränkung verlangte, dann mußte diese dort vorgenommen werden, wo sie am ehesten vertretbar war.

Es muß allerdings anerkannt werden, daß der Verf. im 2. Band noch einiges von dem hier Vermißten nachgetragen hat. Hier bringt er einen Abschnitt über die literarischen Gattungen der historischen Berichte des Pentateuchs, einen kurzen Überblick über die „eigentlichen Geschichtsbücher des AT", über die literarischen Gattungen der prophetischen Rede und der Psalmen. Aber eine zusammenhängende und grundsätzliche Behandlung dieser Fragen in der Allgemeinen Einleitung ist damit keineswegs überflüssig geworden.

Leider verliert das Werk von M. auch noch durch verschiedene andere sachliche, formale und methodische Mängel an Wert. Einiges sei hier angemerkt: Im Abschnitt über die Geschichte des atl. Kanons betont der Verf. mit Recht, daß die Entstehung der einzelnen Schriften und ihre Kanonisierung zwei getrennte Vorgänge waren, daß mit der ersteren nicht auch sofort letztere gegeben sein mußte. Leider macht er aber nicht den Versuch, dem Prozeß der Kanonbildung in den einzelnen Perioden der Geschichte Israels etwas mehr nachzugehen. Dann hätte er auch Gelegenheit gehabt, Stellung zu nehmen zu der heute oft vorgetragenen Behauptung, daß bis in die exilische Zeit die mündliche Überlieferung in Israel vorgeherrscht habe, oder daß, wenn schon vorher eine schriftliche Fixierung der Texte vorgenommen wurde, doch außer der Bundesurkunde noch keine atl Schrift kanonisches Ansehen erlangt habe. Statt dessen erscheint dem Verf. „die wichtigste Frage für den katholischen Theologen die, wie die Tatsache des Vorhandenseins eines kürzeren hebräischen und eines längeren griechischen Kanons zu beurteilen ist" (I, 23).

Zur Textgeschichte: Die Siegesstele des moabitischen Königs Meša gehört nicht dem 8. sondern dem 9.Jahrh. an (I, 30). – In der kanaanäischen Dialektgruppe wäre auch das Ugaritische anzuführen (I, 31). – Die aramäische Schrift wird fälschlich als die Quelle der griechischen und anderer Alphabete bezeichnet (I, 39). – Die Inschriften der Könige Jehimilk und Ahiram von Byblos stammen nicht aus dem 9./10., sondern aus dem 10./11. Jahrh. (I, 45). – Die tikkune sopherim sind nicht die von den Masoreten vorgeschlagenen Verbesserungen eines Konsonantentextes, den sie als solchen unverändert wiedergaben, sondern es sind bewußt vorgenommene Veränderungen des Textes, meist aus dogmatischen Gründen (I, 53). – S. 55 u. 56 findet sich die Bezeichnung „altsemitische Schrift" statt: althebräische oder kanaanäische Schrift. – Von einer Biblischen Einleitung, die speziell für Studierende gedacht ist, muß man erwarten, daß sie auch zum Umgang mit der BH und ihrem kritischen Apparat anleitet. Deshalb ist die Aufzählung der hebr. Handschriften auf S. 52 ff. ungenügend. Über ältere Druckausgaben findet sich überhaupt nichts. Die BH wird nur einmal kurz erwähnt. – Auf S. 60 wird der „*Codex Neofiti* des Vatikans" genannt ohne jede weitere Erläuterung. – Zu S. 65: Bei den Chester-Beatty-Papyri vermißt man eine Aufzählung der gefundenen Textfragmente und einen Hinweis auf die besondere Wichtigkeit des Danieltextes. – Zu S. 69: Die Charakterisierung der 3 Hauptrezensionen des LXX-Textes ist ungenau. – Auf S. 73 fehlt eine Aufzählung der älteren Druckausgaben der LXX. Bei der Göttinger Ausgabe wird nicht genügend hervorgehoben, daß hier erstmals nicht der Text einer Handschrift abgedruckt wurde, sondern durch Auswahl aus den differierenden Lesarten ein wissenschaftlich rezensierter Text geboten wird, von dem man glaubt, daß er der ursprünglichen Form am nächsten kommt. – Zu S. 77: Die Bischofsstadt Tella des Übersetzers der Syro-Hexapla lag nicht bei Alexandrien, sondern bei Edessa. Die Übersetzung wurde in Alexandrien angefertigt. – S. 81 wird das Palimpsestinstitut der Erzabtei Beuron erwähnt, das die Reste der altlateinischen Bibel sammle und herausgebe. Das Vetus-Latina-Institut und seine bisherigen Veröffentlichungen scheinen dem Verf. nicht bekannt zu sein. – Die ebendort erwähnte, von P. Dold veröffentlichte Handschrift aus dem 5. Jahrh. wird gewöhnlich als Konstanzer Hs. zitiert. – Was S. 83 über die 2. Revision des lat. Bibeltextes durch Hieronymus gesagt wird, ist ungenau. Es müßte heißen: Wahrscheinlich revidierte Hieronymus außer dem Psalter das ganze AT. Erhalten geblieben ist nur das Buch Job und Fragmente zu Spr, HL und Pred. – Auf S. 89 widmet der Verf. ganze 10 Zeilen der Geschichte des Vulgatatextes bis zum Konzil von Trient! Bei der Auslegung des Trienter De-

krets über die Authentizität der Vulgata hätte die Bibelenzyklika Pius XII. zitiert werden können. – Die 3 Vulgataausgaben von 1592, 1593 und 1598 trugen noch den Namen Sixtus V. Erst im Jahre 1604 wurde der Name von Papst Clemens VIII. hinzugefügt. – Als neuere Vulgataausgaben werden S. 90 zitiert: M. Hetzenauer, 2. Aufl. 1929; A. Grammatica, 2. Aufl. 1922 „sowie die in 2. Auflage herausgebrachte, von Professoren der Pariser theol. Fakultät stammende Edition" (?).

Im 2. Band werden zunächst 105 Seiten, also mehr als ein Viertel des ganzen Bandes, dem Pentateuch gewidmet. Der Verf. begründet dies damit, daß „die immer radikaler werdenden Thesen der kritischen Schule über die Autorschaft des Pentateuchs mit dazu beigetragen haben, den Bibelglauben überhaupt in weiten Kreisen zu erschüttern." Es sei daher notwendig, die Frage nach der Urheberschaft des Pentateuchs gründlich zu studieren (II, 15). So legt er zunächst die äußeren und inneren Gründe dar, die für Moses als Verfasser sprechen sollen, um dann ausführlich die „Argumente der Kritik" und die „Antworten der traditionellen Schule" zu Wort kommen zu lassen, z. T. in Kolumnen nebeneinander gestellt. Die Probleme des Deuteronomiums und des sog. Priesterkodex werden gesondert dargestellt. In einem weiteren Abschnitt wird dann über die „Geschichte der Pentateuchkritik" gehandelt. Richtiger müßte es heißen: Die letzte Phase der Pentateuchkritik. – Schon diese Übersicht läßt erkennen, daß die Darstellung des Verf. hier methodisch nicht sehr glücklich ist. Es kommt zu vielen Überschneidungen und Wiederholungen. Auch ist es nicht leicht, seinen eigenen Standpunkt in der Pentateuchfrage zu umreißen, da man ihn aus vielen weithin verstreuten Einzelangaben erst rekonstruieren muß.

Die gleiche umständliche Methode einer Gegenüberstellung der „Thesen der Kritik" und der „Gegenargumente der traditionellen Schule" wendet der Verf. auch an bei der Behandlung der Verfasserfrage von Is 40–56, Job 32–36 und des Buches Daniel.

In dem Abschnitt über die „eigentlichen geschichtlichen Bücher des AT" werden auch die Bücher Tobias, Judith und Esther aufgeführt. Verf. ist der Meinung, eine größere Anzahl oder gar die Mehrzahl der neueren katholischen Exegeten halte auch heute noch daran fest, daß diese Bücher wirkliche Geschichte erzählen (II, 173; 181; 186). Er führt auch ausführlich die Gründe an, die dafür sprechen sollen. II, 176 schreibt er dagegen: „Die nähere Erforschung der Gattungen der atl Literatur hat es als wahrscheinlich erscheinen lassen, daß die drei Bücher ... demselben Genus angehören, das man das haggadische nennt."

Ähnliche Pauschalurteile über die Position der heutigen katholischen Exegeten begegnen uns noch öfter, z. B. II, 265 (für Abfassung des Buches Joel in vorexilischer Zeit), II, 273 (für die Geschichtlichkeit des im Buche Jonas Berichteten), II, 326 (für die typologische Auslegung des Hohenliedes). In allen diesen Fällen wäre eine Überprüfung wohl sehr angebracht.

S. 318 f. wird der direkt messianische Sinn der Psalmen 2; 72; 110 und der indirekt messianische Sinn der Psalmen 16; 22; 44; 68 verteidigt.

Diese Beispiele dürften genügen, um den Standort des Verfassers in Fragen der Authentie, Datierung und Auslegung erkennen zu lassen. M. ist manchmal schwankend in seinem Urteil, neigt mehr zum Festhalten an den traditionellen Positionen, bekennt sich aber auch zu einer maßvollen kritischen Haltung, ohne sich jedoch auf unsichere Hypothesen einzulassen.

Was die Literaturangaben betrifft, denen in einem solchen Handbuch besondere Bedeutung zukommt, so lassen sie leider viele Wünsche offen, nicht nur hinsichtlich der getroffenen Auswahl, sondern auch wegen der Ungenauigkeiten in der Zitierung.

In der allgemeinen Übersicht I, 7 f. fehlt E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments, ²Stuttgart 1963, ein wichtiges Werk, das auch sonst nirgendwo zitiert wird. Ferner: O. Paret, Die Überlieferung der Bibel, ³Stuttgart 1963; A. Deißler, Das AT und die neuere katholische Exegese, Freiburg 1963. – Die Einleitung von A. Weiser erschien 1963 in 4. Auflage. – C. Kuhl, Die Entstehung des AT wurde 1960 in 2. Aufl. von G. Fohrer überarbeitet. – Der unvollendet gebliebene Kommentar zum AT von E. Sellin wird seit 1962 überarbeitet und fortgeführt von W. Rudolph - K. Elliger - F. Hesse. – Die bisher veröffentlichten Texte aus Qumran sind am leichtesten zugänglich gemacht durch die hebr.-deutsche Ausgabe von E. Lohse, Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1964.

In den Literaturangaben vor den einzelnen Abschnitten des 1. Bandes sind ohne systematische Ordnung grundlegende Werke und Zeitschriftenartikel angeführt, wobei letztere vielfach überwiegen. – S. 18 wäre die jüngste kath. Monographie zur Kanongeschichte zu vermerken: S. Zarb, De historia canonis utriusque Testamenti, ²Roma 1964. – Zum Abschnitt: Das Griechische, S. 29 ist als Literatur ein einziger Zeitschriftenartikel angeführt. Hier wäre noch zu nennen: A. Deißmann, Licht vom Osten, ⁴Tübingen 1923. Auch vermißt man die eine oder andere Grammatik des Bibelgriechischen, etwa von Blaß-Debrunner oder M. Zerwick. – Zu S. 42: G. R. Driver, Semitic Writing erschien 1954 in zweiter, verbesserter Auflage, B. Diringer, The Alphabet 1953 in 4. Auflage.

Zu S. 51 wäre nachzutragen: P. Kahle, Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch, Stuttgart 1961. Ders.: Die Kairoer Geniza, Berlin 1964. – Auf S. 61 vermißt man Fr. G. Kenyon, Der Text der griechischen Bibel, ²Göttingen 1961. – S. 78 würde man statt des dort zitierten Zeitschriftenartikels von J. Ziegler lieber dessen Abhandlung sehen: Antike und moderne lateinische Psalmenübersetzungen, München 1960. – S. 95 wird P. Kahle, Die arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1904 gleich zweimal zitiert, mit einem kürzeren und einem längeren Titel, aber beide Male unvollständig!

Im 2. Band sind die Literaturangaben im allgemeinen besser. Zu bemängeln bleibt aber auch hier, daß der Verf. sehr inkonsequent ist in seiner Zitationsweise. Er hält sich oft nicht an sein Abkürzungsverzeichnis und verfährt vor allem völlig willkürlich bei der Angabe oder Weglassung des Erscheinungsortes. Als ein Kuriosum darf vermerkt werden, daß I, 51 u. II, 375 sogar ein vom Autor mitverfaßtes Werk ungenau zitiert wird: R. Mayer - J. Reuß, Qumran (statt: Die Qumranfunde) und die Bibel.

Die gleiche Inkonsequenz konstatiert man bei der Transskription hebräischer Wörter, sowohl bei der Wiedergabe der Konsonanten wie bei der Bezeichnung der Qualität und Quantität der Vokale. – Solche Mängel sind bedauerlich in einem Werk, das vor allem für Studierende bestimmt ist und ihnen doch auch ein Vorbild wissenschaftlicher Akribie sein sollte.

Unangenehm fällt auch auf, daß ungewöhnlich viele Druck- und Flüchtigkeitsfehler stehen geblieben sind. Hier nur einige Hinweise: I, 20 „das frühere", I, 38 „das lateinische", I, 53 „das zu erwartende". I, 15 wird der Talmudtraktat Baba bathra in das 2. oder 3. Jahrh. v. Chr. verlegt. I, 78 wird die Vulgata als die Übersetzung des hl. Hieronymus aus dem Lateinischen bezeichnet. I, 85: Das Zitat aus Isaias findet sich 14, 19 (nicht 13) und lautet in deutscher Übersetzung: zu den Steinen (nicht: Sternen) der Grube. II, 70: Elamierhauptstadt. II, 190: am ersten (statt: am ehesten). II, 160: Der Tempelbau und seine Einweihung. II, 221: das dreimal heilig der Seraphim. II, 255: Herausgabe statt: Ausgabe. II, 351: Text der vororigenesischen Septuaginta. II, 344 wird als entfernte Parallele zum Buche Job angeführt das Streitgespräch des Ackermanns aus Böhmen mit dem Tode. M. macht aus dieser anonymen Dichtung (um 1400) ein Werk, „das wir dem deutschen Dichter Böhme verdanken".

Nur hingewiesen sei schließlich noch auf die stilistischen Mängel, die ebenfalls nicht selten sind: Wiederholungen, unglückliche Verschachtelungen von Sätzen, falscher Gebrauch der Präpositionen.

Man nimmt die Einleitung von R. Mayer zur Hand in der Erwartung, daß hier endlich ein Ersatz geschaffen sei für die Kurze Einleitung in die hl. Bücher des AT von A. Hudal - J. Ziegler - O. Sauer, die zuletzt 1948 in 6. Auflage erschienen ist und seitdem nicht wieder aufgelegt wurde. Diese Hoffnung vermag das Werk in seiner gegenwärtigen Gestalt leider nicht zu erfüllen.

Für eine eventuelle Neuauflage wäre außer einer gründlichen Überarbeitung noch zu empfehlen, daß der Verf. die einzelnen Abschnitte weiter unterteilt und mit Zwischenüberschriften versieht, daß er im Text auch vom Kleindruck Gebrauch macht und manches aus dem Text in Anmerkungen verweist. Jetzt gibt es im 1. Bd überhaupt keine, im 2. Bd zusammen 13 Anmerkungen! Durch solche drucktechnischen Verbesserungen und entsprechende Kürzungen dürfte es sich vielleicht ermöglichen lassen, die beiden Bände in einem einzigen zu vereinen und damit eine erhebliche Reduzierung des Preises zu erreichen.

Fulda. Adalbert Peter.

Herrmann, Siegfried: **Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament.** Ursprung und Strukturwandel. (Beiträge z. Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, hrsg. von K. H. Rengstorf und L. Rost, Heft 5 [Der ganzen Sammlung Heft 85]) Stuttgart: W. Kohlhammer 1965. VIII, 325 S.; DM 36,–.

Die Kraft, völkische und staatliche Katastrophen zu überdauern, die kein anderes Volk in der Geschichte überstanden hat, verdankt Israel, wie H. im Vorwort bemerkt, nicht zuletzt den Verheißungen seiner Propheten. In der vorliegenden Studie will er zunächst den Ursprung der prophetischen Heilserwartung darlegen.

Nach einer Übersicht über „Formen der Heilserwartung außerhalb Israels" in Ägypten, Mesopotamien, Syrien und Kleinasien (S. 16–63), in welcher H. einen Einfluß mesopotamischer und syrischer Seher auf Israels Propheten „in ihren äußeren Formen und Funktionen (Wortempfang, Auftreten und Weitergabe der Botschaft)" für wahrscheinlich

hält, geht er an die Untersuchung der Prophetischen Heilserwartung und ihrer Wurzeln in Israel. Nach H. gibt es keine streng einheitliche Heilserwartung prophetischer Herkunft, sondern „nur ein buntes Nebeneinander ganz verschiedener Erwartungen" (S. 3). Diese sind jeweils durch die Zeitlage und die besondere Botschaft des betr. Propheten bestimmt. Aber „die klassische Prophetie ist keine meteorhaft aufleuchtende Erscheinung ... Sie ist ein Stück auf dem Wege der Traditions- und Glaubensgeschichte Israels" (S. 12). Demgemäß hat auch die Heilserwartung der Propheten ihre Wurzel in der Tradition Israels, in der H. drei Komplexe hervorhebt: die Kulturlandverheißung, den Bundesgedanken und die Davidverheißung (S. 64–102). Die Aufnahme und Weiterführung dieser Tradition durch die „klassische Prophetie", Hosea, Amos, Jesaja und Micha (S. 103–134) schließt den ersten Teil ab. Die Heilsbotschaft nimmt nach H. bei diesen Propheten keinen großen Raum ein. Sie sind in erster Linie Boten eines kommenden göttlichen Gerichts. Sie kennen kein sog. „Unheils-Heilsschema", als ob dem Unheil doch wieder einmal Heil folgen müsse, sondern sie äußern eine Heilserwartung „nur dort, wo sie sich organisch dem Denken des Propheten als eine echte Möglichkeit künftiger Lebensformen erschließt" (S. 153). Die geistige Welt der „klassischen Propheten des 8. Jh.s ist nach H. durch einen tiefgreifenden strukturellen Wandel von dem Milieu der späteren Propheten Jeremias, Ezechiel und Deuterojesaja geschieden. Bei den letzteren erfährt darum auch die Heilserwartung einen „Gestaltwandel", den H. im zweiten Teil seiner Studie (S. 155–308) darlegt. Seine Feststellung ist nach H. sehr erschwert, weil uns die Verkündigung dieser drei Propheten nur in einer tiefgreifenden Bearbeitung durch anonyme Überlieferungskreise erhalten sei. Des prophetischen Nachlasses Jeremias habe sich der deuteronomistische Theologenkreis bemächtigt und sein eigenes theologisches Gedankengut und seine Heilserwartung und Vorstellungen mit denen des Propheten verbunden und in dieses hineininterpretiert, so daß es notwendig sei, genau zu unterscheiden zwischen der persönlichen Heilserwartung des Propheten und der des deuteronomischen Kreises (vgl. S. 235–241). Noch komplizierter liege der Fall bei dem Buch Ezechiel. Die Überlieferung von einem in Babel unter den Verbannten wirkenden Propheten Ezechiel sei später in Palästina von einem Kreis priesterlicher Theologen zu „einer theologisch vereinheitlichenden Buchschöpfung" (S. 282) verarbeitet worden, die H. mit der Bearbeitung der Jesustradition im Johannesevangelium vergleicht. Während aber Jeremias aus seiner Einsicht, daß Jahwe nicht immerfort zürnt, sondern „von Grund aus der Gnädige ist, die Wiederherstellung Israels als Möglichkeit in weiter Ferne ahnen" konnte (S. 288), sei „mit hoher Wahrscheinlichkeit in dem uns vorliegenden Ezechiel-Buch n i c h t s enthalten, was als Heilserwartung des exilierten Propheten angesehen werden kann" (S. 290). Aber das Buch Ezechiel hat ihm als klar umrissene Heilserwartung in den Mund gelegt, was sich aus der Sicht der priesterlichen Theologen als Gottes Heilsplan mit Israel ergab: die Heimkehr des Volkes aus dem Exil, die Wiederherstellung der alten sakralen und rechtlichen Ordnungen und ihre Sicherung durch Jahwes Wohnen inmitten seines Volkes im Tempel. Diese Heilserwartung des Ezechiel-Buches sei die bewußte Ergänzung derjenigen des deuteronomistischen Jeremias-Buches (vgl. S. 289 f), welche in der geschichtlichen Vorstellung von der „Erneuerung der deuteronomistischen Bundestheologie" (S. 240) ihren Ausdruck gefunden habe. Die Heilsbotschaft Deuterojesajas (S. 291–305) „konzentriert sich auf diese beiden Hauptpunkte: Das Volk kehrt heim, und Jahwe allein ist Gott" (S. 295). Aus der Einsicht, „daß Jahwe nicht mehr nur der Herr Israels allein, sondern auch der weiten Völkerwelt ist", habe der Prophet sich weitgehend von den speziell israelitischen Heilserwartungen gelöst und eine neue „Völker- und Weltordnung erwartet, die zwar Israel und Jerusalem zu ihrem Mittelpunkt haben würde, darüber hinaus aber in ihren Einzelzügen noch nicht näher bestimmt werden konnte" (S. 298). In diesem Zusammenhang möchte H. „die Sprüche vom ‚Frühern' und vom ‚Kommenden'" stellen. Deuterojesaja verstehe darunter die beiden Zeitalter" der Heilsgeschichte, die durch den Einschnitt des Exils voneinander geschieden seien. Das „kommende Zeitalter" als die Überbietung des „frühern" in Deuterojesajas Verkündigung sei ein wichtiges „Durchgangsstadium" zu der Vorstellung von der „eschatologischen Vollendung" in der Apokalyptik geworden (S. 302 f). Die Entstehung des deuterojesajanischen Buches sieht H. anders als die herkömmliche Auffassung. Das Formproblem Deuterojesajas verhält sich ... ähnlich wie das Kompositionsproblem im Buche Ezechiel." Es „sind unter sich ähnliche, offenbar aus gemeinsamer Überlieferung stammende Einzelstücke durchaus nachweisbar, die die Vermutung bestätigen, daß weithin vorgeprägtes Material verarbeitet ist" (S. 293). Nach H.s Meinung ist Deuterojesaja nicht der Verfasser dieser vorgeprägten Material-Einheiten, sondern er hat aus ihnen „unter einheitlichen Gesichtspunkten und zuweilen kühner poetischer Umprägung" die deuterojesajanischen Kapitel geschaffen (S. 294).

Einem befürchteten Mißverständnis seiner Auffassung als einer „Entpersönlichung der prophetischen Botschaft" sucht H. in einem Schlußwort zu begegnen mit dem Hinweis: „Daß es uns so schwer wird, aus der Vielfalt der prophetischen Überlieferung Individualitäten herauszulösen, sollte ein Hinweis auf Höheres sein. Nicht die vom einzelnen geäußerte und auf ihn beschränkte Konzeption hat unbedingten Anspruch auf Wahrheit, sondern die Bestätigung der individuellen Konzeption durch das Zeugnis der von Traditionen durchzogenen Überlieferung. In der Regel stützt sich Gottes Wahrheit nicht auf eines Zeugen Mund allein, sondern wird durch viele Zeugen erhärtet und beglaubigt" (S. 307 f). Diese Betrachtungsweise wird man grundsätzlich gern anerkennen als Wegweiser zum rechten Verständnis der gesamten, nicht nur der prophetischen Überlieferung des AT. Sie hält den Weg offen für eine unbefangen kritische und zugleich auch „orthodoxe", d. h. das prophetische Einzelwort in die gesamte alttestamentliche Offenbarung einfügende Betrachtung. Darum braucht man mit H. keine grundsätzliche theologische Diskussion zu führen. Aber seine exegetische Methode scheint mir eine solche zu verlangen.

Um die persönlichen Auffassungen und Heilserwartungen der einzelnen Propheten aus den Traditionen herauszulösen, in welche die Überlieferung sie eingefügt hat, bedient sich H. der „exklusiven Interpretation", die „alles ausschließt, was nicht unmittelbar im Text steht und was die Interpretation seines Wortlautes nicht ausdrücklich nahelegt" (S. 214), im Gegensatz zu einer „inklusiven Interpretation", die neben dem nackten Wortsinn einer bestimmten Aussage bei ihrem Urheber auch noch andersartige Auffassungen für möglich halte, die darum in die Interpretation der Aussage „einzubeziehen" oder zu berücksichtigen seien. Durch exklusive Interpretation will H. für die einzelnen Propheten ihre charakteristischen und grundlegenden Gedanken und Vorstellungen herausarbeiten, um sie als Maßstab zur Unterscheidung des originalen prophetischen Gutes von den andersartigen Traditionen zu benutzen, in die dieses eingefügt ist. Rein grundsätzlich wird man ihm auch darin nicht widersprechen. Aber gegen seine konkrete Anwendung dieser Methode kann man in vielen Fällen Bedenken haben, z. B. wenn er von der auch von ihm als jesajanisch anerkannten Verheißung Is 8,23b–9,4 die Fortsetzung in V. 5–6 als Zusatz von „Schülerhand" abtrennt (S. 136 f), oder wenn er Is 11, 1–5 dem Propheten zuschreibt, aber die damit verbundene Schilderung eines paradiesischen Friedens in V. 6–8 als „Epigonenarbeit der Schule Jesajas" erklärt (Vgl. S. 139 [47]). Ebensowenig scheint mir seine Folgerung berechtigt, „daß der Schluß der Berufungsgeschichte Jeremias, der programmatische Vers Jer 1, 10 das Resultat späterer systematischer Überlegungen sein muß, die ... in deuteronomistischen Kreisen angestellt wurden" (S. 239). Denn die im vorhergehenden Vers 9 erwähnte symbolische Handlung verlangt als Ergänzung ein erläuterndes Wort nach sich.

Gegenüber der Beurteilung der Bücher Ezechiel und Deuterojesajas richten sich die Bedenken nicht mehr bloß gegen fragliche Einzelinterpretationen, sondern gegen H.s Gesamtauffassung. Diese scheint mir weniger zwingendes Ergebnis einer mit „exklusiver Interpretation" durchgeführten Analyse des überlieferten Textes zu sein als vielmehr die Folge einer schematischen Betrachtung, die sich in dem Vergleich der Entstehung dieser Bücher mit dem Johannesevangelium verrät (vgl. S. 280, 283, 292). Nach der gründlichen exegetischen Arbeit, die Eichrodt, Fohrer und Zimmerli am Buch Ezechiel geleistet haben, scheint mir H.s Beurteilung dem objektiven Befund der Ezechielüberlieferung nicht gerecht zu werden. Dasselbe wagt Rezensent aus eigener längerer Beschäftigung mit den deuterojesajanischen Kapiteln für deren Beurteilung durch H. zu behaupten. Denn hier läßt sich das „vorgegebene Material", d. h. die formalen Einheiten, sicher nicht von der Person des Propheten lösen, den wir mit „Deuterojesaja" meinen. Die Endredaktion, sei sie nun durch diesen Propheten selbst oder seinen Jüngerkreis geschehen, hat diese Einheiten nirgendwo „kühn umgedeutet", sondern sie nur in einen, dem Sinn und Ziel der Verkündigung angepaßten Zusammenhang geordnet. Lediglich die formalen Schemata, wie Botenspruch, Diskussionswort, Rechtsstreit usw., die der Prophet als Ausdrucksform seiner Botschaft verwendet, hat er vielfach frei behandelt und entsprechend dem rhetorischen Bedürfnis zuweilen kühn umgestaltet.

Doch möchte ich nicht mit diesen kritischen Bemerkungen die Besprechung eines Buches schließen, das in seiner theologischen Linienführung weithin positiv zu beurteilen ist, wozu als Beleg H.s Urteil über die Bedeutung der prophetischen Heilserwartung für Israel angeführt sei: „Die Heilserwartungen israelitischer Propheten gehören zu den großen weltgeschichtlich bewegenden

Kräften. Am Anfang ihrer Geschichte standen ‚ein dem Untergang naher Aramäer' und eine Stämmegruppe in ägyptischer Fronarbeit. Niemand hätte diesen an den Rand der Weltgeschichte Verschlagenen zu ihrer Zeit eine eigenständige Entwicklung, am wenigsten einen ihnen beschiedenen Einfluß auf die Entwicklung der Geistesgeschichte und der Gotteserfahrung der Menschheit voraussagen können. Entscheidend wurde für sie die Bindung an jenen Gott, der die Ausschließlichkeit der Verehrung und des Gehorsams für sich forderte und den sie selbst als Befreier aus fremder Oberhoheit, als Garanten eines neuen Landbesitzes und als Wahrer eigenen Rechts in immerwährender Begegnung erfahren hatten. Die in solcher geschichtlichen Erfahrung wurzelnde Dynamik der Gottesvorstellung, die letztlich an die irrationalen Tiefen eines Volkstums rührt (Rez. würde hinzufügen: und an die geheimnisvolle Tiefe menschlichen Gotteserlebens) ... befördert die Ausbildung eines Geschichtsbewußtseins, das die Voraussetzung zu den Heilserwartungen für Israel bilden konnte" (S. 154).

Trier. H. Junker.

Thüsing, Wilhelm: **Per Christum in Deum.** Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. (Neutestamentliche Abhandlungen: Neue Folge 1) Münster: Aschendorff 1965. XVI, 275 S.; kart. DM 32,–, Ln DM 34,–.

Die Habilitationsarbeit des jetzt in Trier wirkenden Neutestamentlers behandelt ein Thema, das nicht nur für die Christologie und Trinitätslehre, sondern auch für die praktische Glaubenshaltung und Frömmigkeit von höchstem Interesse ist: das Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik, die Frage, wie der Glaube an den Herrn und Gottessohn Jesus Christus mit dem Monotheismus der alttestamentlichen Tradition zu vereinbaren ist. Zwischen den beiden extremen Lösungen – Christus, ein zweiter Gott (W. Bousset) oder Jesus, ein bloßer Mensch (E. Rohde) – steht für den Autor als katholischen Theologen die Antwort schon grundsätzlich fest (266), daß Christozentrik und Theozentrik einander bedingen und stützen. Doch läßt diese dogmatische Vorentscheidung noch eine Fülle von Deutungen, Halbwahrheiten und falschen Akzentuierungen zu, wie die Geschichte der Theologie und Frömmigkeit bis zum heutigen Tag beweist.

Der Verfasser beleuchtet die Problematik von den paulinischen Hauptbriefen aus. Er zeigt zunächst, daß auch der erhöhte Kyrios bei Paulus auf Gott hingeordnet bleibt, daß also zwischen dem Herrentum Gottes und dem Herrsein Christi keine Konkurrenz besteht (7–60). Das Gleiche wird dann am Themenkreis der Lebensgemeinschaft mit Christus dargelegt. In-Christus-Sein ist Leben und Fruchtbringen für Gott (61–114). Besonders deutlich erscheint die Hinordnung Christi und der Christen auf Gott in den Titeln „Sohn Gottes" und „Bild Gottes" (115–150). Als Kraft und Dynamik dieser von Gott absteigenden und wieder zu ihm aufsteigenden Linie offenbart sich das Pneuma, das zuallererst dem erhöhten Christus zu eigen ist und von ihm aus auf die Gläubigen übergreift (151–163). Ein längerer Abschnitt ist sodann der paulinischen Formel „durch Christus" gewidmet (164–237). Das letzte Kapitel behandelt noch die schwierige Stelle 1 Kor 15,24.28 von der Übergabe der Weltherrschaft an den Vater (238–254).

Die Schwierigkeit der Untersuchung lag hauptsächlich in folgendem: Das ungeheuer reiche Stellenmaterial, das praktisch fast die gesamte paulinische Theologie berührt, konnte zwar, wie die Inhaltsangabe zeigt, sehr übersichtlich geordnet werden, doch war es nicht zu vermeiden, daß die Einzelexegese das Gesamtthema oft überwucherte. So ist es nicht immer leicht, sich hindurchzufinden und die Beziehung der gewiß sehr gründlichen und eindringlichen Texterklärung zum Hauptgedanken der Arbeit festzuhalten, zumal Paulus auf die Problematik nur ganz indirekt und andeutungsweise eingeht. Da dem Verfasser das Ergebnis der Arbeit vom christologischen Dogma her grundsätzlich schon vorgegeben war, fehlt es auch weithin an echter Spannung. Diesem Mangel suchen die Hinweise auf die Gegenwartsbedeutung des Themas in der abschließenden Zusammenfassung (255–270) abzuhelfen. Hier wird nun doch etwas von der Brisanz spürbar, die ein Neuüberdenken des christologischen und trinitarischen Dogmas von Paulus (und gar erst von Jesus her!) eigentlich haben müßte. Vielleicht hat sich der Verfasser von Anfang an zu sehr durch die vorgebliche Endgültigkeit und Unabänderlichkeit theologischer Formulierungen einschüchtern lassen und dadurch seiner Arbeit selbst viel von ihrer Wirkung genommen. Die in neuerer Zeit übliche Einstufung der Exegese als einer von der Dogmatik (in gewissen Grenzen!) gerade noch geduldeten Hilfswissenschaft kann wohl nur überwunden werden, wenn sich die Exegeten selber wieder ihrer von der gesamten kirchlichen Tradition festgehaltenen Berufung zum „Theologen" katexochen bewußt werden.

Hausen/Wied. F. J. Schierse.

Smitmans, Adolf: **Das Weinwunder von Kana.** Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966. 337 S.; DM 43,50.

Die vorliegende Arbeit, eine für den Druck überarbeitete und ergänzte Dissertation der katholischen theologischen Fakultät von Tübingen, versucht, durch die Darstellung der Erklärung von Jo 2,1–11 in der alten Kirche einen Beitrag zur Auslegung dieser viel umstrittenen Perikope zu geben. In der Einführung (1–5) spricht der Vf. vom Ziel seiner Arbeit und ihrer Gliederung. Dabei weist er schon darauf hin, daß von der Erklärung der Väter auch ein Beitrag zur Auslegung dieser Perikope zu erwarten sei, und nennt dafür verschiedene Beispiele. Durch die liturgische Verwendung von Vätererklärungen steuert die Kirche ebenfalls einen Beitrag zum rechten Verständnis dieses Textes bei. Die Väterauslegung hat der Vf. bis zu Isidor v. Sevilla († 636) im Westen und bis zu Severus v. Antiochien († 538) im Osten herangezogen. Auch berücksichtigt er die Auslegung des Textes in der Liturgie.

In einem ersten kürzeren Kapitel (6–63) werden die heutigen Fragen der Auslegung von Jo 2,1–11 behandelt, und zwar konzentriert der Vf. seine Ausführungen auf drei Fragen: 1. Wie verstand der Evangelist den Gang der Erzählung, besonders den Zusammenhang von 2,3–5 (6–31)? 2. Welcher religionsgeschichtliche Hintergrund ist zu beachten (31–36)? 3. Welches ist die Botschaft dieser Erzählung (36–63)? Vf. legt die Vielfalt der Fragen und Antworten der Exegeten zu Jo 2,1–11 übersichtlich und klar gegliedert in kritischer Weise vor. Er gibt hier ein zutreffendes Bild von der Mannigfaltigkeit der heutigen Auslegung. Warum wurde aber dabei keine Rücksicht genommen auf die Übersetzung von 2,5 b, vor allem auf den bedingten und verallgemeinernden Relativsatz: „Was er euch etwa sagt, tut", der so oft von Mariologen falsch übersetzt und erklärt wird?

Der Hauptteil der Arbeit ist aber der Darstellung der Exegese von Jo 2,1–11 bei den Vätern gewidmet. Vf. will damit Kenntnis geben von der überaus mannigfaltigen Erklärung dieses Textes, die bis in die Gegenwart fortwirkt und die auch zugleich ein Beitrag zur heutigen Deutung des Textes sein kann. Nach einer kurzen Vorbemerkung „Hermeneutische Erwägungen zu Jo 2,1–11" (64–73) werden in einem ersten Abschnitt die Erklärungen der Väter zu den einzelnen Versen dargeboten (74–153). Für die Anordnung der Ausführungen gibt der Vf. S. 64 A. 1 die Begründung. Die Auffassungen der einzelnen Autoren werden kurz und knapp zusammengefaßt. Dabei wird großes Gewicht gelegt auf die geschichtliche Einordnung und die Abhängigkeit der Väter, so daß ein gutes Bild der Auslegungsgeschichte sich ergibt. S. legt zunächst die wörtliche Auslegung der Väter vor, anschließend gibt er auch den geistigen oder symbolischen Sinn dieser Autoren wieder. Besonders sei hervorgehoben, daß Vf. nicht nur die Kommentare heranzieht, sondern auch die Predigtliteratur. Sehr wohltuend für den Leser ist es, daß S. 114 f; 125 eine knappe Zusammenfassung der so unterschiedlichen Erklärungen der Väter von 2,4 gegeben hat. An manchen Stellen ist die Darstellung der symbolischen Erklärung etwas zu breit geraten, vgl. etwa S. 130–135 die Deutung der sechs Krüge.

In einem größeren zweiten Abschnitt (153–261) wird das Verständnis der Botschaft von Jo 2,1–11 vorgelegt. Die einzelnen Väter finden in dieser Perikope die Offenbarung der Gottheit Jesu (153–165), das Zeichen des Schöpfers (187–194), die Bestätigung und Heiligung der Ehe (194–207), Christus als Bräutigam (207–217), die Ablösung und Vollendung des AB (217–224), die Gabe Jesu, nämlich die neue Existenz des Christen und ihre Erfahrung (230–241), das Zeichen der Eucharistie (244–253) und schließlich auch mariologische Aussagen (253–261).

Im nächsten Kapitel: „Der Beitrag der Väter zu den heutigen Fragen der Auslegung von Jo 2,1–11" (262–271) wird in zusammenfassender Weise vorgelegt, worin die Erklärung der Väter zum Verständnis dieser Perikope etwas beitragen und worin sie nichts beitragen kann. Einen positiven Beitrag findet der Vf. bei den Vätern für die Geschichte des Textes (262), für den Gang der Erzählung (264), für das Verständnis von Jo 2,3.4 (264). Sehr viel Gewicht legen dann die Väter auf den Nachweis des Wunders, seiner Glaubwürdigkeit, auf den Glauben der Jünger und die überreiche Botschaft dieses Textes.

Das letzte Kapitel „Zur Auslegung von Jo 2,1–11" (272–286) bringt dann die eigenen Gedanken des Vf. zur Auslegung dieser Perikope.

Man erkennt daraus, wie eingehend er sich mit den schwierigen Fragen dieses Textes befaßt und auseinandergesetzt hat. Er selbst wird wohl kaum erwarten, daß er für seine Ausführungen die Zustimmung aller Exegeten finden wird. In einem Anhang (287–301) werden literarische Probleme lateinischer Predigten über Jo 2, 1–11 untersucht, die für den Patrologen von besonderem Interesse sind. Wichtige Darlegungen für die Geschichte der Liturgie finden wir in einem längeren Exkurs „Das Weinwunder als Festgegenstand von Epiphanie" (165–186), „Das Weinwunder in den Gebeten zur Tauf- und Epiphanie-Wasserreihe" (241–243), ferner S. 206, 252. Nach dem Abkürzungsverzeichnis (302–307) folgt ein in zwei Abschnitte aufgeteiltes Verzeichnis der Quellen und der Literatur (308–330) und schließlich ein ebenfalls in zwei Teile zerlegtes Namenverzeichnis (331–337). Sehr ungern vermißt man ein Verzeichnis der zitierten Schriftstellen des AT und des NT.

Zur Ergänzung der Fragmente des Ammonius darf ich hinweisen auf meine Edition: Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU Bd 89), Berlin 1966, die Vf. freilich noch nicht benutzen konnte. Hier wären jetzt heranzuziehen: Fragmente des Ammonius Nr 56–63 zu Jo 2, 2.4.6.9.11 (S. 211–213). Zu S. 111 Anm. 2: Gewiß gibt die Druckausgabe von Corderius die Katene des Cod. Cusan. 18 ziemlich gut wieder, aber trotzdem sind sehr viele Fehler auch in dieser Druckausgabe enthalten. Es ist darum unmöglich, Hss-Texte nach der Druckausgabe des Corderius bezüglich ihrer Echtheit zu beurteilen. So ist auch das bei Corderius S. 70 f und vom Vf. S. 112 erwähnte Fragment sicher nicht Eigentum des Ammonius. Corderius hat hier, wie an einer Reihe von Stellen, fehlerhaft die Hs kopiert. S. 130: Der Text des Ammonius zu 2, 6 ist sicher echt, vgl. a.a.O. Nr 59 S. 212. S. 150: Der Text des Ammonius zu 2, 11 gehört in Wirklichkeit Joh. Chrysostomus, vgl. a.a.O. Nr 63 (S. 213). S. 191: Das erwähnte anonyme Fragment des Cod. Cusan. 18 (Corderius 74) ist Eigentum des Ammonius, vgl. a.a.O. Nr 56 u. 60 (S. 211 f), ebenso der S. 201 erwähnte Text der gleichen Hs (Corderius 65), vgl. a.a.O. Nr 56 (S. 211). S. 210: Zu der Erklärung des Cyrill v. Alexandrien vgl. das Fragment des Theodor v. Heraclea, a.a.O. Nr 12 (S. 67 f). S. 187: Anm. 3 ist der Text von Z. 1 und 3 nicht in Ordnung. S. 229 Z. 20 v. o. muß es heißen: 2, 1–11.

Der Vf. hat mit seiner Arbeit einen wertvollen Beitrag für die Geschichte der Exegese geliefert. Sein Bemühen, die wertvollen Elemente der Erklärung der alten Kirche für die heutige Exegese nutzbar und fruchtbar zu machen, verdient alle Beachtung.

Würzburg. J. Reuss.

Geschichte der Kirche, Band I: **Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen.** J. Daniélou: Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa; H. I. Marrou: Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Großen. Einsiedeln: Benziger 1963. 532 S., 48 Bildtafeln u. Karten; DM 45,–.

Der 1. Band dieser neuen mehrbändigen Kirchengeschichte des Verlages Benziger ist von den Anfängen der Kirche bis zum beginnenden Mittelalter geführt. Das bedeutet bis zur Gestalt Papst Gregor d. Gr., zu den beiden Kolumbanen als wirkungsstarken irischen Missionaren und zur frühen fränkischen Kirche. Die Zusammenfassung dieser Zeit ist begründet, da mit dem Pontifikat Gregors d. Gr. für das Leben der Kirche fühlbare, weitreichende Wandlungen sichtbar werden, die mit der notwendigen wie tatsächlichen Wendung der Kirche aus dem Raum ihrer Herkunft nach dem Norden Europas gegeben sind. Der Stoff dieser rund 500 Jahre ist bekannt. Ähnlich wie in der gleichzeitig vom Verlag Herder herausgegebenen mehrbändigen Kirchengeschichte sind auch in diesem Band in aller gebührenden Breite die Kirchenväter als hervorragende Quelle für die Kenntnis der Zeit verarbeitet. Damit ist katholischerseits nachgeholt, was protestantischerseits etwa mit Lietzmanns Kirchengeschichte schon vor Jahrzehnten erreicht war.

Es können hier nur ein paar Dinge namhaft gemacht werden: die Kapitel über die jüdischen Sekten, die Täufersekten, die judenchristliche und heidenchristliche Mission, später über die weitere Ausbreitung der Kirche innerhalb wie vor allem außerhalb des römischen Reiches (Sassanidenreich, Armenien, Kaukasien, arab. Länder, Goten), auch über die frühchristlichen Zentren Ephesus, Edessa und Rom, die petrinische Mission usw. sind eine Frucht neuer Einsichten und guter Zusammenordnung. Gleiches gilt von dem, was etwa von Hippolyt, Origenes, der Gnosis, Konstantin d. Gr., Arius vermerkt ist. Auch für das Mönchtum und seine Stellung innerhalb der Kirche bis Benedikt sind die Fragen und Ergebnisse bis zu den neuesten Arbeiten berücksichtigt. Der Hinweis auf Tatsache und Bedeutung der Schulen an den fränkischen Bischofssitzen – neben den Klosterschulen – ist für die Frage des Überganges der Kirche in die germanische Welt wichtig. Aber diese Fragen der Bildung, auch der Kunst und Verfassung kirchlichen Lebens sind regelmäßig in den Zeiträumen behandelt. Die beiden Verfasser Jean Daniélou und H. J. Marrou haben als erste, reich erfahrene Sachkenner der frühkirchlichen Welt alle Voraussetzungen für das Gelingen dieses Bandes mitgebracht, der in einer gut lesbaren Diktion, auch in der Übersetzung, abgefaßt ist und deswegen auch von weiteren Kreisen benutzt werden kann.

Von Gregor d. Gr. sind allerdings wesentlich mehr Briefe als „rund 150" (S. 433) erhalten und seit Ende des vorigen Jahrhunderts in den Mon. Germ. Hist. veröffentlicht.

Beuron. Ursmar Engelmann.

Kraft, Heinrich: **Clavis Patrum Apostolicorum.** (Catalogum vocum in libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro occurentium adiuvante Ursula Früchtel congessit contulit conscripsit Henricus Kraft) München: Kösel-Verlag 1963. 501 S.; DM 65,–.

Eine Konkordanz zu den Apostolischen Vätern, wie sie K. Kraft in diesem sorgfältig gestalteten Werk vorlegt, ist ein sehr wichtiges und lang erwartetes Hilfsmittel patristischen Studiums. Sie vermag den Wortschatz der Patres Apostolici vollständig und mit Angabe aller Stellen zu erfassen und gleichzeitig auch das Wortfeld sichtbar zu machen, in dem die einzelnen Wörter und Begriffe stehen. Das Studium der Kirchenschriftsteller griechischer Zunge erhofft sich von einem solchen Werk tiefere Einsicht in ihre Sprache und ihr Denken. Die neutestamentliche Wissenschaft ist wegen der zeitlichen Nähe, in der die Apostolischen Väter zum Neuen Testament stehen, an einem erschöpfenden Verzeichnis aller gleichartigen oder verwandten Aussagen, die in diesen Väterschriften auftauchen, interessiert. Auch die LXX-Forschung erwartet Hinweise und Aufschlüsse für die Bestimmung und Herkunft christlicher Rezensionen.

Die von H. Kraft erarbeitete Konkordanz führt in zweispaltigem Druck das Material zu jedem gebuchten Wort vor. Die Anordnung ist übersichtlich; die Stellen sind leicht aufzufinden. Vorteilhaft ist, daß die bewährte Schreibweise des Griechisch-Deutschen Wörterbuches zum NT von Walter Bauer befolgt wurde. Partikeln, Präpositionen, Pronomina sind ohne Stellenzitate vermerkt; einige sehr häufige, in der Einleitung genannte Vokabeln wurden nicht aufgeführt, was jedoch nicht bedeuten sollte, daß δε in einem Schriftzitat ausfallen müßte (S. 29 b zu 1 Kl 56, 5). Die Lemmata sind in reichlicher Bemessung gut gewählt und geben ein Verständnis des nächsten Zusammenhangs, in dem das betreffende Wort steht. Sie ermöglichen rasch einen ersten Überblick über die Gedanken und Aussagen, die mit einem bestimmten Begriff verbunden sind. So gewinnt man z. B. unter dem Stichwort ὁδός leicht eine vorläufige Orientierung über die Zwei-Wege-Lehre. Der Erfassung des Zusammenhangs ist die Beigabe des Bezugswortes unter "(sc. ...)" sehr dienlich. Schriftzitate stehen in Anführungszeichen.

Leider ist die Einleitung recht knapp gehalten. Gewiß sind die Ausgaben genannt, auf denen die Konkordanz beruht, und der Benützer kann sich von ihnen her über die Hss, deren Lesarten geboten werden, orientieren. Wenn in diesen Textausgaben die Sigla der Hss überall dieselben sind, ist eine Aufzählung nicht vonnöten. Andernfalls wären sie wohl im Siglen-Verzeichnis zu nennen oder ein Hinweis auf die Ausgabe zu geben, der sie entnommen sind. Denn kaum jemand dürfte immer alle Ausgaben zur Hand nehmen. Ferner hätte man gerne etwas über die Grundsätze erfahren – nur der Klappentext verweist darauf –, die für die Ausarbeitung der Konkordanz maßgebend waren, sowie über die verwendete LXX-Ausgabe. Den Stichworten sind dankenswerterweise lateinische und deutsche Äquivalente beigegeben. Es ist nicht ersichtlich, ob die lateinischen den alten Übersetzungen entnommen sind. Für 1 Kl z. B. hätte sich hierbei L empfohlen, die nach Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1924, S. XXVIII, aus dem 2./3. Jahrh. stammt. Eine Hereinnahme dieser Übersetzungen hätte die Konkordanz noch wertvoller gemacht, Rückschlüsse in ihrem lateinischen Teil auf das Griechische erlaubt und sicherlich auch manchen Hinweis für die Erforschung der alten Bibelübersetzungen gegeben. Oder sind lateinische Äquivalente doch gelegentlich den Übersetzungen entlehnt, wie z. B. bei ὄκρον (summum) und ἄλλομαι (saliens)? Verschiedentlich werden im lateinischen Index griechische Wörter beigegeben. Nach welchen Grundsätzen und mit welchem Ziel dies geschieht, wird nicht gesagt.

Sehr wertvoll ist die Beigabe abweichender Lesarten in Klammern; sie werden auch *suo loco* mit entsprechendem Gegenverweis gebucht. So wird dem Benützer an wichtigen Stellen schon durch

die Konkordanz die Textlage vor Augen gestellt. Überdies erhält er Einblick in die Textgestaltung der Ausgaben, da auf Konjekturen und bevorzugte Lesarten verwiesen wird. Die gegenseitige Vertauschung von θς und κς wird sichtbar gemacht. Wenn die LXX anders als das Zitat in den Vätern liest, wird es vermerkt. Dadurch wird oft deutlich, in welchen Hss nach der LXX korrigiert worden ist.

Dankenswerterweise sind die Schriftzitate, wie gesagt, durch Anführungszeichen kenntlich gemacht. In vielen Fällen ist allerdings schwer zu entscheiden (bes. in B), ob man noch von Zitat oder doch besser von einer freien Anspielung auf einen Bibeltext sprechen soll. Es ist begreiflich, daß hier der Autor der Konkordanz in Schwierigkeiten geraten muß. Das gleiche Lemma aus 1 Kl 50, 4, wo Ez 37,12 angezogen wird, steht S. 42b in Anführungszeichen, S. 215a nicht. Wenn S. 67a unter αὐξάνω B 6,18 das zusammenraffende Zitat aus Gen 1,26.28 nicht in Anführungszeichen steht, ist es durchaus verständlich. Wie könnte man vielleicht doch anzeigen, daß hinter dem Text ein Schriftwort steht? Denn es ist sinnvoll – und dieses Anliegen des Verfassers ist sehr zu begrüßen –, daß schon im Index deutlich wird, welche Schriftstellen für einen bestimmten Begriff angezogen wurden. Für ἀγάπη z. B. ist es recht aufschlußreich, daß nach der Konkordanz nur das Wort „die Liebe deckt eine Menge Sünden zu" (vgl. Prov 10,12; Jak 5,20; Petr 4,8) zitiert wird (1 Kl 49, 5; 2 Kl 16, 4).

Kurz sei noch zu den Verweisen auf die Lesarten der LXX Stellung genommen. Stichproben ergaben, daß sie mit Sorgfalt notiert sind. Anscheinend ist die Handausgabe von A. Rahlfs zugrundegelegt. Diese Tatsache dürfte den Irrtum S. 4a zu 1 Kl 15, 4 erklären: Die LXX liest Ps 77,36 nicht ἠπάτησαν, sondern ἠγάπησαν (= 1 Kl), wie Swete II 317 richtig notiert. Rahlfs hat hier gegen die handschriftliche Bezeugung eine Konjektur Grabes übernommen. In seiner Handausgabe gibt er wohl versehentlich keinen Nachweis. Der Apparat seiner Ausgabe in der Göttinger LXX notiert: ἠπάτησαν Grabe = MT] ηγαπησαν mss. Auch die Textausgabe von Fischer hätte ἠγάπησαν mit Schrägdruck zum Zitat ziehen sollen. – S. 23b s. v. ἀκροβυστία B 9,5: Die LXX liest σαρκί, nur Barn ἀ-α (-ιανᵖ) und Just. Apol. τὴν ἀκροβυστίαν, vielleicht unter Einfluß des α' (der Quinta?), der für ἀπερίτμητα]ακροβυστα bietet, vgl. J. Ziegler, Jeremias der Göttinger Septuaginta S. 199. – Wenn S. 35b Zeile 4 το angegeben wird, muß auch δέρμα (so die LXX statt σάρκα) beigegeben werden, weil sonst der Artikel in der Luft hängt. – Lies S. 42b Zeite 5 mit Swete und Rahlfs ἀναστήσαι – S. 43a s. v. ἀνομία: 1 Kl 16,5 macht nur die Umstellung ἀνομίας|ἁμαρτίας mit, die in der LXX auch B O C und andere Väter haben. – S. 102a B 4,7: Soll man bei diesem recht freien Zitat aus Ex 31, 18; 34,28 (so Funk-Bihlmeyer) wirklich anmerken: om LXX? Besser wäre wohl: „sed cf. LXX". – S. 257b B 6,16: Die LXX liest Ps 41,3 ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ, während δοξασθήσομαι (aus dem im Lemma zitierten Text Is 49,5) in B 6,16 nachfolgt. – S. 241 s. v. καταστρώννυμι: 1 Kl 28,3 ist hier gegen S 1b nicht als Zitat gekennzeichnet. Fischer vermutet, daß an dieser Stelle gegen die LXX (καταβῶ) der hebr. Text berücksichtigt sei. Field, Origenis HexaplorumII 292, bietet als Rückübersetzung aus dem Syrischen στρώσω für Aquila, Symmachus, Hebr. und Quinta z. St. (Ps 138,8). Dies bedeutet, daß sich auch für den Schrifttext der Apostolischen Väter ähnlich wie für Justin (siehe bes. Barthélemy in VTS X 203 ff) die Frage nach der Quinta stellt. – Aus den angeführten Beispielen ergibt sich, daß die Schriftzitate der Konkordanz doch wohl der Überprüfung bedürfen.

Aufs Ganze gesehen darf man sagen, daß die Konkordanz den eingangs skizzierten Erwartungen gerecht wird. H. Kraft hat ein Werk in mühevoller Arbeit, Umsicht und Sorgfalt geschaffen, das dem Benutzer reiche Information über Sprache und Gedankenwelt der Apostolischen Väter vermittelt, ja zu ihrem Studium unentbehrlich ist.

Münster. Josef Schreiner.

Brox, Norbert: **Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.** (Salzburger patristische Studien, Bd 1) München: Verlag Anton Pustet (1966). 232 S.; DM 25,20.

Wenn sich eine neue theologische Reihe die Aufgabe stellt, die altchristliche Literatur unter religionswissenschaftlichem Aspekt zu untersuchen, tut sie gut daran, bei Irenäus zu beginnen, dessen Werk als ganzes hineingestellt ist in den Zusammenprall des Christentums mit der Gnosis, die im 2. Jhdt den christlichen Glauben in den allgemeinen Prozeß der Religionsvermischung hineinzuziehen sich bemühte. Wenn eine solche Untersuchung so klar und umsichtig geschieht wie in der hier zu besprechenden, darf man für das Unternehmen als ganzes wie für den ersten Beitrag wirklich danken.

Brox will die beiden aufeinanderstoßenden Systeme charakterisieren, so wie es (vor allem) aus dem Werk des Irenäus möglich ist. Wer dieses kennt, weiß, wie schwierig dies sein muß, weil der Bischof eine Fülle von Einzelaussagen bietet, die zudem mangelhaft überliefert sind und selbst nicht genau über die Gnosis informieren. So werden viele Fragezeichen stehen bleiben, doch scheint die versuchte Charakterisierung im ganzen gelungen.

Die EINLEITUNG (S. 12–35) führt sehr gut zum eigentlichen Problem der gegenüberstehenden Systeme hin, indem in ihr die Position der Gnosis bestimmt wird. B. geht dabei zunächst die Frage Gnosis und heidnischer Mythos (14–21) an und macht deutlich, wie sich die Gnostiker von den Heiden abheben; nicht nur in der Theologie des Irenäus, der sie im Gegensatz zu den Heiden außerhalb des ordentlichen Heilsweges stellt (15), sondern auch nach ihrem Selbstverständnis, in welchem sie sich nicht nur gegen den Gott der Juden, sondern gegen die alten Götter überhaupt erheben und von deren Mythen nur die Materialien übernehmen (16–19). Dennoch betont B. den religiösen Charakter der Gnosis, die (gegen Schlier, HthG II, 565) wirklichen Mythos kenne und nicht mit Philosophie gleichzusetzen sei (19–21). Hier muß jedoch einschränkend bemerkt werden, daß man dies zumindest nicht so sicher behaupten kann. B. schließt sich in seiner Beurteilung zu einseitig an H. Jonas (Die Gnosis u. spätantiker Geist I³ 1964; II,1 1954) an, welchen H. Langerbeck (Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klass. Philologie, in: ders., Aufsätze zur Gnosis (Gö 1967) 17–37) mit Recht scharf kritisiert. – Wichtiger und umfangreicher ist aber die Darstellung von Gnosis und Kirche (22–35), wo vor allem deutlich wird, wie die christliche Gnosis mit der kirchlichen Lehre verwechselt werden konnte, wie sie die Schrift benützte und der Kirche sympathisierend gegenüber stand, wie aber solches nicht möglich war ohne Umdeutung der Schrift und ohne die Geschichtlichkeit der Erlösung in Jesus Christus und der Offenbarung Gottes in ihm anzutasten. Daraus folgt die eindeutige Ablehnung der Gnosis durch die Kirche, wofür Irenäus das deutlichste Beispiel gibt.

Damit ist der Weg zur eigentlichen Auseinandersetzung frei, die der HAUPTTEIL in vier Abschnitten behandelt.

Im ersten findet DER STREIT UM DIE SCHRIFT (39–103) ausführliche Darlegung. Hier wird die Gnosis und heilige Schriften (42–68) vorgestellt, wobei die „Gnostische Hermeneutik" (42–46) als Allegorese bestimmt wird, die ihren Mythos, ihre Lehre in fremden Schriften wiederfindet. Dies wird deutlich in der gnostischen „Interpretation des AT" (46–56), das allgemein umgedeutet erscheint, wogegen Irenäus die Gültigkeit des AT und vor allem das gläubige Interpretationsprinzip der Typologie setzt. Wichtiger noch ist die gnostische „Interpretation des NT" (56–68), das von den Gnostikern oft zitiert wird und das sie ganz für sich in Anspruch nehmen, wobei sie bisweilen (Markion!) den Kanon verändern. Irenäus sucht einen Querschnitt der vielen gnostischen Meinungen zu vermitteln und wirft dabei der Gnosis Willkür bei Auslegung und Bestimmung des Kanons vor, ferner ihre Auswahl durch Qualifikation der Texte und ihre fehlende dogmatische Einheit und die Verfälschung der Texte. Auch berufen sich die Häretiker auf Geheimtraditionen, durch die ihre allegorische Auslegung erst ermöglicht werde. – Daran schließt sich Einspruch und Schrifttheorie des Irenäus (69–103) an, der der gnostischen Mehrdeutigkeit die eindeutige Lehre der Kirche entgegenhält. Er tut dies in dem Hinweis auf „Die Vollkommenheit der Schrift" (69–79), die eher in ihrer Klarheit als in der inhaltlichen Suffizienz zu sehen ist. Dabei vertritt er die Notwendigkeit, die Schrift historisch zu verstehen und die unklaren Aussagen von den eindeutigen her zu interpretieren. B. betont hier die Auffassung des Irenäus, daß die Schrift so vor allem Vernunftargument, nicht aber Glaubenszeugnis sei. B. weiß selbstverständlich, daß dies bei Irenäus weder das einzige, noch das entscheidende Verständnis der Schrift ist, aber man darf sich fragen, ob dann eine solche Betonung, die bald darauf entscheidend variiert wird, sinnvoll ist. Dies wird deutlich in der Darlegung der „Auslegungsmethoden des Irenäus" (79–88), wo der Gedanke der Eindeutigkeit der Schrift durch andere Prinzipien ergänzt wird, was erkennen läßt, daß die Aussage von der Eindeutigkeit eben antihäretisch konzipiert ist und eher ein theologisches Prinzip als eine philologische Wirklichkeit darstellt (79. 86). Neben der *analogia scripturae* hat Irenäus auch Raum für eine freie Interpretation der

Schrift, vor allem für die Typologie (B. verwendet die Begriffe Allegorie und Typologie leider nicht adaequat, 85 f.), durch die zwar die Eigenständigkeit des AT leidet (ob sie verloren geht [86], dürfte sehr fraglich sein), aber andererseits m. E. doch gerade die so wichtige Einordnung des AT in die Heilsgeschichte gelingt (vgl. z. B. Adv. haer. IV, 25). So wird „Die modifizierte Schrifttheorie" (88–92) erkennbar, die zeigt, daß die Schrift nicht auf alles Antwort gibt und daß sie nicht immer antwortet ohne vorheriges tieferes Eindringen in ihren Sinn, was auf „Die ‚wahre Gnosis' als Interpretationsprinzip" (93–100) hindrängt. Hier wird erkennbar, daß der antignostische Schriftbeweis des Bischofs ekklesiologische Argumentation ist (93), die von der *regula veritatis*, von der der Kirche übergebenen Wahrheit her folgert. Diese ist die rechte Gnosis, die mit der apostolischen Überlieferung identisch ist. Schrift und Lehre stehen so eigenartig unverbunden nebeneinander und werden nicht eigentlich zum Ausgleich gebracht. Die Überlieferung wird nie – wie etwa bei Tertullian (97. 99) – gegen die Schrift berufen, die Schrift bleibt. Dennoch wird man sagen müssen, was B. hier nicht ausdrücklich tut, daß so die Schrift zumindest faktisch ganz eingeordnet ist in das Prinzip der Tradition und sich so (wenn auch nicht unbedingt inhaltlich) als die engere Größe zu erkennen gibt. Dies bestätigen die Aussagen über „Die Tragweite des Schriftbeweises" (100–103), wo deutlich gesagt ist, daß die Exegese „in den grundlegenden Fragen als Exemplifizierung, Verifizierung und Applikation des Traditions- und Sukzessionsprinzips am Einzelfall und für den Einzelfall" (101) erscheint.

Damit ist die Wahrheitsfrage gestellt und bereits entschieden. Sie wird im zweiten Abschnitt KONTINUITÄT MIT DEM URSPRUNG (105–167) noch eingehender behandelt, wo es zuerst um den Kanon der Wahrheit (106–113) geht, um jenen Begriff, in dem die kirchliche Lehre als solche gefaßt ist. Überzeugend weist B. nach, daß für Irenäus die Wahrheitsregel (man sollte diesen Begriff nicht stillschweigend in Glaubensregel umändern, wie dies S. 108–110 geschieht) der apostolische Glaube in seiner überlieferten Tatsächlichkeit und Greifbarkeit ist, der inhaltlich wohl mit der Schrift zusammenfällt, ihr jedoch als Auslegungsprinzip übergeordnet ist (110). Von hier aus wird Der Angriff auf die Wahrheit (114 f.) abgewehrt. Beides, Angriff wie Abwehr, erfolgt im Bewußtsein des Rechtes, weshalb im nun folgenden Die Autoritäten (116–167) behandelt werden. Zunächst wieder, entsprechend der Thematik der Untersuchung, „Autoritativer Ursprung in der Gnosis" (116–133), wo die Souveränität des Sektenhauptes betont wird, an dessen Stelle in der christlichen Gnosis Jesus tritt, der aber nicht heilsgeschichtlich verstanden, sondern nur als Offenbarer gesehen wird, über den sich die pneumatischen Gnostiker erheben dürfen. Wenngleich die Autorität Jesu und der Apostel zur Deckung ihrer Lehrmeinungen gesucht wird (Entstehung apokrypher Evangelien!), wird so die Bedeutung Jesu verkannt und die der Apostel als seiner Zeugen mißachtet. Andererseits stützen die Gnostiker ihre Meinung gerade durch die Überlieferung mündlicher Geheimtraditionen von Jesus her und versuchen so durch Tradition und Sukzession ihre Lehre zu sichern. So finden sich also bei ihnen die Begriffe, die auch in der theologischen Antwort des Irenäus tragen, wie „Der *ordo traditionis ab apostolis* in der Kirche" (133–167) ausführlich zeigt. Das Argument des Bischofs ist also auch hier – wie oben in seiner Ansicht über die Schrift – im Gegensatz zur Gnosis konzipiert, wenngleich B. hier der genuin christlichen Bedeutung von Tradition und Sukzession sowie dem jüdischen Einfluß (wiederum im Gefolge von H. Jonas) zu wenig Bedeutung beimißt. Sonst aber wird die Lehre und Theologie des Irenäus übersichtlich und richtig referiert: Gegenüber der gnostischen Geheimlehre verweist er auf die nachprüfbare Wahrheit der Kirche, die durch die Autorität der Propheten, Apostel, Bischöfe und Presbyter gesichert ist (die Unterscheidung von Bischöfen und Presbytern scheint von B. etwas schnell übernommen und zu wenig verarbeitet [136. 146]). Damit wird das heilsgeschichtliche Interesse des Irenäus sichtbar, der so durch die Reihe der Zeugen, die er bei den einzelnen Dogmen immer wieder nennt (137), auch die nachapostolische Zeit in die Heilsgeschichte einordnet. Hier hat dann vor allem die Zeugenreihe der Bischöfe in der Kirche ihr Gewicht, was an dem bekannten Beispiel der römischen Sukzessionsliste (Adv. haer. III, 3, 3) und an der Presbytertradition von Polykarp zu Irenäus (III, 3, 4) verdeutlicht wird. Wenn man den faktischen Abhängigkeiten des Irenäus von Presbytern nachgeht, wird man gewahr, daß es sich wohl auch hier mehr um die Betonung eines theologischen Prinzips als um wortgetreue Überlieferung handelt (150–157). In diesem Prinzip wird die totale Einordnung der Offenbarung in die Geschichte sichtbar, um die es Irenäus eigentlich geht (158 f.). Autorität ist allein der in der Kirche überlieferte Glaube der Apostel (159 f.). Die Kirche mit ihrer Einheit der Lehre ist die Autorität der Gegenwart, sie ist Geistträger an Stelle des behaupteten pneumatischen Charakters der Gnosis (161–167).

So können jetzt im dritten Abschnitt PSEUDONYME GNOSIS UND WAHRE GNOSIS (169–199) einander gegenübergestellt werden. In einer durchsichtigen Gliederung wird die Lehre des Irenäus vorgelegt, der in rechter Methode Die Terminologie (171–173) seiner Gegner aufgreift und mit rechtem Inhalt füllt. Nicht menschliche Erkenntnis weist den Weg zum Heil, sondern die von der Kirche vermittelte, von Gott in Jesus erschlossene. Nachdem Grenzen und Voraussetzungen der Gnosis (174–178) bestimmt sind, da auch die Offenbarung nicht alle Lücken schließt und den Menschen erst auf den Weg schickt, kann Die wahre Gnosis (179–195) vorgestellt werden, wobei es sich jetzt mehr um eine theologische Abrundung handelt: Die wahre Gnosis ist die Wahrheitsregel, die innerhalb der genannten Grenzen wirkliche und erschöpfende Kenntnis des Heiles vermittelt. Sie erlaubt eine richtige Beurteilung der „Heilsgeschichte", die B. sehr gut vorlegt (180–189), sowie gegenüber der anziehenden „Korrektur des Gottesbildes" durch die Gnosis zum unbekannten Gott hin die eigentliche Korrektur zum unbekannten Gott, der sich in Jesus wirklich und allen bekannt gemacht hat (189–195). In Suchen und Finden (196–199) stehen sich nochmal falsche und wahre Gnosis gegenüber. Während die Gnostiker die Erkenntnis suchen, hat sie die Kirche gefunden, die ihrerseits immer tiefer in sie einzudringen versucht.

Der vierte Abschnitt RATIO UND REGULA (210–208) gibt abschließend Rechenschaft über das Verhältnis der beiden Stützen, auf die Irenäus baut: Vernunft und Glaube. Im Glauben wird Gottes schenkende Initiative angenommen, doch ist dies logisch nachprüfbar und die einzig denkbare und vernünftige Heilsmöglichkeit. Die Wahrheitsregel ist Orientierung, doch ruht sie auf Tatsachen; sie ist zugleich das dem Menschen Einleuchtende und erweist sich so ein letztes Mal als die wahre Gnosis.

Diese ausführliche Darlegung des Inhaltes samt den in sie eingefügten Anmerkungen, Einwänden und Fragen dürfte die Bedeutung der Untersuchung besser gezeigt haben, als das jetzt noch lange Worte des Lobes vermöchten. Worauf aber noch eigens hingewiesen sein soll, ist die durchwegs klare Sprache (Ausnahmen sind manche Äußerungen im Gefolge von H. Jonas), der logische Aufbau und das maßvolle Urteil sowie die gediegene Literaturkenntnis. Methodisch bedauerlich bleibt vielleicht, daß nicht in der Einleitung eine gute Analyse eines bezeichnenden, längeren und zusammengehörenden Textes des Irenäus dessen Methode vorstellt.

Trotz der vermerkten Fragen und Bedenken (eine Untersuchung ist leichter zu rezensieren als zu führen) ist die Arbeit ihrer Aufgabe in überzeugender Weise gerecht geworden, vom Werk des Irenäus her die beiden Systeme der Gnosis und des Christentums darzustellen. Eine ähnliche Untersuchung über Origenes und sein *Contra Celsum* wäre jetzt erwünscht.

Hervorzuheben bleiben noch die Register (Stellenregister [215–225], Autorenregister [226–228] sowie Namen- und Sachregister [229–232]), welche eine solche Untersuchung für weitere Arbeiten erst richtig brauchbar machen.

Daß einige Druckfehler stehen geblieben sind, ist kaum zu vermeiden, weniger angenehm ist der bisweilen nicht ganz geschickte Umbruch, der m. E. unnötig die zu einer Seite gehörenden Anmerkungen auf die vorige oder nächste Seite rückt.

Hennef (Sieg). Viktor Hahn CSSR.

Schultze, Bernhard, SJ: **Maksim Grek als Theologe.** (Orientalia Christiana Analecta 167). Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1963. 368 S.

Mitten im Spannungsfeld der divergierenden Kräfte, die im ausgehenden XV. und in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts auf die Orthodoxie einwirken und in ihr schwere Spaltungen

hervorrufen – die Unionsfreundlichkeit der nach Italien orientierten Griechen im Gegensatz zum Antilateinertum der unter den Türken verbleibenden Orthodoxen, und der Anspruch der Russen auf alleinige Rechtgläubigkeit gegenüber den unter türkische Herrschaft gelangten orthodoxen Griechen – steht die tragische Gestalt des Michael Trivolis aus Arta im Epirus, der als Mönch Maximos hieß und den die Russen schlechthin Maximos den Griechen, Maksim Grek, nannten. Zunächst als griechischer Berater italienischer Humanisten in Florenz, Bologna und anderen italienischen Städten lebend, trat er in San Marco in Florenz in den Dominikanerorden ein, verließ aber Italien einige Jahre nachher, um auf dem Athos Mönch zu werden. Von dort wurde er nach Rußland berufen; der russische Großfürst hatte vom Athos einen gelehrten Mönch erbeten, der liturgische Texte, exegetische Werke und Väterschriften ins Russische übersetzen sollte. 1518 traf Maksim in Moskau ein. Seine Übersetzungstätigkeit mußte er in der überaus komplizierten Weise durchführen, daß er selbst zunächst den griechischen Text ins Lateinische übersetzte und ihm zugeteilte Übersetzer (es gab im damaligen Rußland viel mehr Leute, die lateinisch konnten, als griechisch) seinen lateinischen Text dann ins Kirchenslavische übertrugen. Erst allmählich hat er selbst gelernt, sich des Slavischen zu bedienen. Seine eigene schriftstellerische Tätigkeit eröffnete er mit einer „Schrift gegen die Lateiner". Damit stellte er – gegen den Verdacht der Lateinerfreundlichkeit, den seine italienische Vergangenheit nahelegen konnte – seine orthodoxe Rechtgläubigkeit unter Beweis. Die Kritik an den russischen Zuständen – an der Meinung, Rußland habe allein die Rechtgläubigkeit bewahrt, und an dem Bestreben, die russische Kirche ganz von der griechischen Tradition freizumachen, sowie die Beanstandung von Fehlübersetzungen in den altkirchenslavischen Übersetzungen liturgischer und homiletischer griechischer Texte, und schließlich sein Eingreifen in den Streit über die Rechtmäßigkeit des Besitzes von Klostergütern, trugen ihm aber dann schwere Anfeindungen, den Vorwurf der Häresie und jahrzehntelange Einkerkerung ein. Erst in seinen letzten Lebensjahren wurde er freigelassen und erst nach seinem Tode als legitimer Vertreter der Orthodoxie rehabilitiert, ja als Heiliger verehrt.

Das vorliegende Buch ist vor allem einer eingehenden Analyse der Schrift Maksims „gegen die Lateiner" gewidmet. Man hat die widersprechendsten Urteile über diese Schrift geäußert; man hat in ihr einen weiten und versöhnlichen Geist dem Katholizismus gegenüber feststellen wollen, während andere von einer rückhaltlosen Feindseligkeit gegen alles Westliche und Katholische sprachen. Umso wichtiger war es, hier durch eine gründliche Untersuchung den tatsächlichen Sachverhalt festzustellen, als ein bedeutender russischer Theologe Maksim „den ersten Schriftsteller in der russischen Literatur mit wissenschaftlicher Bildung" genannt hat, der „zum ersten Mal europäische Bildung nach Rußland gebracht habe" (4).

Die Schrift steht – wenn man sie Lehrpunkt nach Lehrpunkt betrachtet – ganz in der Tradition der vielen Schriften „gegen die Lateiner", wie sie in Byzanz üblich sind, wenn sie auch, dem äußeren Anlaß nach, sich als Gegenschrift gegen die prolateinische Abhandlung des Leibarztes des Großfürsten einführt, des Nikolaj Bulev oder, wie ihn Maksim meist nennt, Nikolaj des Deutschen (Nemčin), eines lateinischen Katholiken. Im Mittelpunkt steht die Frage des Filioque, und ohne viel Systematik werden die üblichen Argumente neben eigenen, manchmal recht weit ausgeführten und komplizierten Erwägungen vorgetragen. Obwohl oft viel dialektische Argumentationskunst entfaltet wird und gelegentlich anerkennende Worte über die Philosophie im Dienste der Theologie fallen, wird im Prinzip menschliche Spekulation über diese Dinge als Vermessenheit abgelehnt, und das Werk schließt mit der Aufforderung, bei den (ausführlich behandelten) dogmatischen Entscheidungen zu verbleiben, die das Filioque nicht kennen oder, wie spätere östliche Äußerungen, ausdrücklich ablehnen, und das unbegreifliche göttliche Geheimnis in Schweigen zu verehren. Das ist typisch östlich gedacht und liegt ganz im Sinne der byzantinischen Tradition. Einige Äußerungen zeigen, daß Maksim von der augustinischen Dreifaltigkeitslehre nur eine ganz unzureichende Vorstellung hat. So unoriginell das Werk ist, so gibt doch die von Schultze eingehend durchgeführte Zusammenstellung der Lehrpunkte und der Glaubensquellen und Väterschriften, auf die er sich beruft, ein gutes Bild – natürlich nicht von der damaligen russischen Geisteslage, sondern von dem Ideengut und von den patristischen Kenntnissen eines damaligen gebildeten, wenn auch nicht eben hervorragenden byzantinischen Theologen, nicht nur in dieser Frage, sondern auch in seiner Stellung zu Rom, zum Primat und zur lateinischen Fegefeuerlehre, die er weitgehend mit der origenistischen Apokatastasislehre verwechselt, als ob jeder Sünder nach dem Tode seine Vergehen durch das reinigende Feuer abbüßen könne und schließlich beim letzten Gericht „auf der Linken Christi niemand mehr übrigbleibe". Mitten unter diesen scharf antilateinischen Abschnitten fällt eine sehr anerkennende Schilderung der westlichen Mönche (gemeint ist der Florentiner Konvent, aus dem Savonarola hervorgegangen ist) durch ihre erfreuliche Objektivität auf.

Diesen Überblick über die theologischen Lehrpunkte des Maksim (wie man wohl richtiger sagt als: „die Theologie des Maksim", da sie dazu zu unsystematisch ist) ergänzt Schultze noch durch die Analyse weiterer polemischer Abhandlungen, wie die gegen die Neuheiden (den Einfluß der hellenischen Philosophie), gegen den Islam, die Armenier, die Astrologen, die Lutheraner (denen er vor allem ihre Bilderstürmerei vorwirft; von der eigentlichen Lehre Luthers weiß er fast nichts), so daß wir ein Gesamtbild seines nicht eben originellen, aber für seine Zeit und das byzantinisch-theologische Milieu, aus dem er hervorgegangen ist, symptomatischen theologischen Denkens erhalten, was um so wichtiger ist, als die meisten übrigen Werke über Maksim vorwiegend die historischen Vorgänge behandeln, in die Maksim wegen seiner Kritik an den Selbständigkeitsbestrebungen und den Sondertraditionen Rußlands verwickelt wurde, während seine Theologie im ganzen bisher noch wenig gewürdigt worden ist. Das ist nunmehr in eingehender Analyse durch dieses Buch geschehen.

Graz. Endre v. Ivánka.

Arató, Paul, SJ: **Bibliographia Historiae Pontificiae.** Separatdruck aus Archivum Historiae Pontificiae. Rom: Pont. Univ. Gregorianae Facultas Historiae Ecclesiasticae 2 (1964) S. 369–611.

Das Archivum Historiae Pontificiae bringt seit seinem Erscheinen im Jahre 1963 eine umfangreiche, ca. 3000 bis 4000 Titel umfassende, von Paulus Arató SJ besorgte Bibliographie zur Geschichte des Papsttums. Dem Rezensenten lag die Bibliographie des 2. Heftes als Separatdruck vor.

Am Anfang stehen *Generalia*, die nach zahlreichen Gesichtspunkten untergliedert sind: *Archivistica, Historia pontif., Potestas pontif., Primatus et episcopi, Episcopi et dioeceses, Magisterium, Concilia* (*Historia conciliorum, Quaestiones de conciliis*), *Liturgica*, seit Heft 3 hier eingeschoben: *Canonica, Curia Romana, Diplomatia pontif., Status Pontif., Roma* (*Ecclesiae Romanae*), *Religiosi, Oecumenica* (*Ecclesiae Orientales*), *Missiones, Iudaica*, seit Heft 4 hier eingeschoben: *Numismatica, Varia* (*Nosocomia*). In diesen *Generalia* ist alles gesammelt, was den Rahmen der folgenden *Saecula* und der einzelnen Pontifikate übersteigt. Dabei sind die *Saecula* in fünf Perioden zerlegt, die in sich dann aber noch weiter unterteilt sind: I–III+IV–VII, VIII–X+XI–XIII, XIV+XV+XVI, XVII+XVIII+XIX, XX. Den kleineren Unterteilungen sind ebenfalls *Generalia* vorangestellt, während am Ende der größeren Abschnitte jeweils die Rezensionen vermerkt werden – ein dankenswertes Unternehmen, weil die Rezensionen nur allzu leicht in Vergessenheit geraten. Bei einzelnen Pontifikaten kann schließlich noch einmal wieder eine Unterteilung erfolgen, z. B. Petrus (*Biblica, Cultus*), Pius XII (*Magisterium, Germania, Varia*). Auch die Konzilien findet man unter den jeweiligen Päpsten. Beim Pontifikat Johannes' XXIII führt das dann zu nicht weniger als 15 Unterteilungen.

Eine solche Auffächerung des Materials ist an sich zu begrüßen, weil sie die immer weiter anschwellende Titelfülle aufschlüsselt und dadurch zu einer rascheren Orientierung über bestimmte Fragepunkte beitragen kann. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß die Aufgliederung auch wirklich alle wichtigen Fragepunkte leicht und übersichtlich zugänglich macht. Und hier ist die Aufteilung der *Generalia* am Anfang nicht ohne Überraschungen.

Wenn schon die *Nosocomia* eine eigene Erwähnung verdienen (freilich nur in Heft 2) und von Heft 4 an auch die *Numismatica*, warum dann kein eigener Punkt etwa für die römischen Universitäten, warum neben den Ostkirchen nicht die Kirchen der Reformation?

Andererseits soll hier nicht einer uferlosen Ausweitung das Wort geredet werden, eine Gefahr, der eine Papstbibliographie ohnehin ausgesetzt ist, denn letzten Endes läßt sich alles in der Kirchengeschichte auch noch irgendwie mit dem Papsttum in Verbindung bringen. Ferner wird es immer eine Schwierigkeit bleiben, jeden Titel an einen einzig richtigen Platz zu stellen. Ganz sicher aber steht L. Bieler, Ireland. Harbringer of the Middle Ages (Nr. C 149) bei den *Generalia* zum 11.–13. Jh. nicht an der richtigen Stelle; desgleichen wohl auch nicht F. Shaw, Early Irish spirituality (Nr. B 27) unter den *Generalia* zum 1.–3. Jh. Doch selbst bei genauester Kenntnis des Inhaltes wird es oft genug mehrere berechtigte Möglichkeiten einer Einordnung geben, so daß der Benutzer trotz aller Unterteilungen zum guten Schluß doch wieder gezwungen ist, alles durchzusehen.

Es wäre freilich ein Unrecht, solche Erschwernisse, die durch die in einer historischen Bibliographie unumgängliche Verschränkung von sachlicher und chronologischer Gliederung noch vermehrt werden, dem Bibliographen anzulasten. Der Bibliograph ist zuerst dafür verantwortlich, daß sein Werk pünktlich und zuverlässig über das neu Erschienene informiert.

Bei Stichproben an Hand des Autorenverzeichnisses blieben dem Rezensenten u. a. folgende Titel unauffindbar (dabei wurden alle bisher erschienenen Hefte bis Nr. 4 einschließlich nachgeprüft):

W. Holtzmann, Nachträge zu den Papsturkunden Italiens ... (Göttingen 1963) = Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Gött. 1962, phil.-hist. Klasse Nr. 8 S. 206–247; H. Vorgrimler, Das „Binden und Lösen" in der Exegese nach dem Tridentinum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Zeitschr. f. kath. Theol. 85 (1963) 460–477; J. Becker, Ein Promemoria Robert von Mohls für die badische Regierung zum 1. Vatikanischen Konzil: Arch. f. Kulturgesch. 45 (1963) 334–351; E. Donckel, Reise nach Rom zum 1. Vatikanischen Konzil. Tagebuch von Bischof Nikolaus Adames, 15. Nov. 1869 bis 15. Mai 1870 (Luxemburg 1963); E. Gehrmann, Ein Augenzeugenbericht über die letzten Tage der Apostolischen Nuntiatur in Berlin beim Kriegsende 1945: *In verbo tuo.* Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin b. Siegburg (1963) 113–117; J. Kraus, Der Sekretär zweier Nuntien Pater Eduard Gehrmann SVD: ebd. 167–195.

Besonders stark sind die Lücken unter den *Liturgica*, obwohl hier der Rahmen durch die Hereinnahme von Arbeiten wie C. Vogel, Le pélerinage pénitentiel (Nr. C 13) oder L. Réau, Iconographie de l'art chretien (Nr. A 206) recht weit gesteckt ist. Wichtige Quelleneditionen zur römischen Liturgie fehlen dagegen: *Corpus consuetudinum monasticarum. Tom I: Initia consuetudinis Benedictinae*, ed. K. Hallinger (Siegburg 1963), der Band enthält die Quellen zur Romanisierung der Liturgie und des Mönchtums im Frankenreich; *Corpus antiphonalium officii. Vol. I: Manuscripti „Cursus Romanus"*, ed. R.-J. Hesbert (Rom 1963); C. Vogel - R. Elze, Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, I et II (Città del Vaticano 1963), wohl ist ein Aufsatz von C. Vogel über dieses Pontifikale verzeichnet (Nr. C 13).

Selbstverständlich muß sich jede Kritik vor Augen halten, welch ein immenses Maß an Sammeltätigkeit heute für eine Bibliographie zu leisten ist. Die Zahl der Veröffentlichungen steigt ins Unübersehbare, und auch entlegene Publikationen müssen beachtet werden, weil sie Wertvolles und Wichtiges enthalten können. Immerhin finden sich mit Ausnahme des Berichtes von E. Gehrmann alle hier angeführten Titel in der Bibliographie der Revue d'histoire ecclesiastique. So möchte man hoffen und wünschen, daß die aufgewiesenen Lücken nur die Anfangsschwierigkeiten eines ansonsten wünschenswerten Unternehmens sind.

Bonn. A. Angenendt.

Ottobeuren 764–1964. Beiträge zur Geschichte der Abtei. (Sonderband der Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens Bd 73/1962) Augsburg: Kommissionsverlag Winfried-Werk (1964). 319 S., 35 Taf.; DM 22,–.

Diese schöne Festschrift zur Feier des 1200jährigen Jubiläums des bedeutenden schwäbischen Klosters verdient hervorgehoben zu werden; denn sie enthält einige Beiträge, die weit über den Umkreis des jubilierenden Stifts hinaus auf Interesse stoßen dürfen.

Hansmartin Schwarzmaier, „Mittelalterliche Handschriften des Klosters Ottobeuren, Versuch einer Bestandsaufnahme" (S. 7–23), hat sehr verdienstvoll fast den gesamten in Ottobeuren entstandenen, heute stark zerstreuten Bestand aufspüren können und führt erstmals die beachtliche Schreib- und Malerschule des 12. Jhs. vor; daran schließt sich ein sorgsames Handschriftenverzeichnis an. Richard Dertsch, „Ottobeuren und die Ortsnamen auf -beuren" (S. 24–31), gibt erneut den wichtigen Hinweis, daß diese Namen sehr oft auf frühe Klausen und Klöster deuten. Edgar Krausen darf man für seinen Beitrag „Totenroteln aus Ottobeuren – Rotelboten in Ottobeuren" (S. 32–38) dankbar sein; denn es wird immer wieder übersehen, welch wichtiges Material nicht nur für die Personengeschichte hier zu finden ist. Den „Alexandermantel von Ottobeuren", der orientalischer Herkunft ist, unterwirft Sigrid Müller-Christensen einer knappen, aber dennoch eindringenden Untersuchung (S. 39–44), während das reiche „Musikleben der Abtei Ottobeuren vom 16. Jahrhundert bis zur Säkularisation" von Willi Pfänder vorgeführt wird (S. 45–62). Einen weit ausgreifenden und sehr anregenden Beitrag über „Grundherrschaft und Landeshoheit der Abtei Ottobeuren (Nachwirkungen im 19. und 20. Jhdt." (S. 63–95) steuert Josef Heider bei, und die Untersuchung von Peter Blickle „Der Kampf Ottobeurens um die Erhaltung seiner Reichsunmittelbarkeit im 17. und 18. Jhdt." (S. 96–118), vermittelt sehr instruktive Ausblicke in die Verfassungsgeschichte des späten Reiches.

Aus den Lebenserinnerungen eines der letzten Novizen des Reichsstifts teilt Aegidius Kolb, „Ludwig Aurbacher und Ottobeuren" (S. 119–135), ein lebendiges Bild des klösterlichen Lebens mit. Mit zahlreichen guten Abbildungen kann Alfred Schädler „Das Werk des Meisters von Ottobeuren" (S. 136–152) aus dem frühen 16. Jh. eindrucksvoll vorstellen. Zwei Konventualen des Stifts und ihrem Wirken gewidmet sind die Beiträge von H. Veit, „P. Ulrich Schiegg von Ottobeuren (1572–1610) und die bayerische Landesvermessung" (S. 153–171), und Gerhard Scherer, „P. Caspar Kuhn von Ottobeuren (1906), Ein Naturwissenschaftler des 19. Jahrhunderts" (S. 172–176).

Mit Nachdruck muß auf die Untersuchung von Ferdinand Elsener, *„Regula iuris, Brocardum,* Rechtssprichwort nach der Lehre von P. Franz Schmier OSB. und im Blick auf den Stand der heutigen Forschung" (S. 177–218), hingewiesen werden. Aus der Fülle einer ausgebreiteten Kenntnis der juristischen Literatur des Mittelalters und der früheren Neuzeit wird hier Bedeutung und Behandlung der Rechtsregeln und Rechtssprichwörter für die Popularisierung des römisch-kanonischen Rechts und damit für das gemeine Recht vorgeführt und mit Nachdruck auf die nachteilige Wirkung einer einseitigen Überbewertung des deutschen Rechts in der Wissenschaft hingewiesen. Karl Busch rekonstruiert schließlich „Die Ottobeurer Gemäldegalerie" (S. 219–319) und leistet damit einen eindrucksvollen Beitrag zur Geschichte der klösterlichen Kunstpflege seit dem späten Mittelalter; es war ein großes Erlebnis, diese Galerie im Jahre des Stiftsjubiläums in wertvollen Teilen nochmal in Ottobeuren vereinigt zu sehen.

Tübingen. Jürgen Sydow.

White, Helen C.: **Tudor Books of Saints and Martyrs.** Madison: The University of Wisconsin Press 1963. VI, 381 pp.; $ 6,75.

Dem Gedächtnis des bitteren Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesus Christus in der Eucharistiefeier der Gemeinde gesellte sich ganz natürlich schon früh das Gedenken jener Männer und Frauen der jungen Kirche hinzu, die ihren christlichen Glauben mit dem eigenen Blut bezeugt hatten. Der Anruf des einmaligen göttlichen Vorbildes fand bei den Menschen Antwort im Exemplum der Martyrer, das allen Gläubigen zu Mahnung und Nachahmung immer wieder vor Augen gestellt wurde. Nach dem Zeugnis der Liturgie reicht diese bis auf den heutigen Tag lebendige Tradition bis in die Frühzeit der Kirche zurück. Seither stehen Kreuz Christi und Martyrergrab des Altars im Mittelpunkt jeder hl. Handlung der Gemeinde. Auf die Zeit der Christenverfolgung geht der Brauch zurück, Namen und Passion der Blutzeugen zu ganzen Martyrologien zusammenzustellen; aus dieser Zeit sind auch Reste authentischer *acta martyrum* überliefert. Die fromme Gesinnung des Mittelalters wußte dieses Generalthema der frühen Kirchengeschichte auch außerhalb des Gottesdienstes in immer neuen Heiligenviten und Legenden zu variieren und auszuschmücken. Die wohl bekannteste und verbreitetste Sammlung dieser Art hat Jacobus de Voragine im 13. Jahrhundert unter dem Namen *Legenda aurea* herausgebracht. Eine englische Übersetzung findet sich unter den frühesten Drucken William Caxtons, des ersten englischen Druckers.

Diesen mittelalterlichen Hintergrund, als die Gestalt des einzelnen Martyrers (wenn man einmal von Becket absieht) mehr der historischen Vergangenheit angehörte, welche es in Vita oder Legende zu erbaulichen Zwecken zu verinnerlichen, zu verlebendigen galt, stellt Helen C. White in Kontrast zur Tudorzeit, als Martyrer plötzlich wieder Gestalten der eigenen Zeit, des eigenen Lebensbereiches sein konnten. Sie ruft in Erinnerung – ein auf dem Kontinent gern übersehenes Faktum –, daß unter Heinrich VIII. Katholiken wie Protestanten um ihres Glaubens willen hingerichtet wurden: die Katholiken (etwa Fisher, Morus, die Kartäuser und Priester) starben als Hochverräter auf dem Block, die Protestanten (etwa Barnes, Bilney, Frith, Lambert) als Ketzer auf dem Scheiterhaufen. Die Regierungszeiten seiner ihm auf dem Thron folgenden Töchter (Maria und Elisabeth I.) verliefen kaum weniger blutig. Das Martyrium erhielt damit für den Einzelnen mit einem Male ein völlig neues Gewicht, die Möglichkeit, den eigenen Glauben bis aufs Blut bezeugen zu müssen, trat plötzlich einer ganzen Nation scharf ins Bewußtsein.

Hatten die Reformatoren gegen die ganze kirchliche Tradition der Heiligen, Martyrer, Bilder und Wallfahrten geeifert, so möchte es fast wie eine Ironie der Geschichte anmuten, daß das Blut der Martyrer gerade auch in protestantischen Kreisen nicht allein zu

einer Übernahme und Fortsetzung der traditionellen Formen der Martyrer-Literatur führte, sondern zugleich auch ihrer erbaulichen und propagandistischen Zielsetzung wie ihrer Wertung als Fundamentalstück der Kirchengeschichte. So gesellt sich Foxes leidenschaftlich antikatholisches Buch der Martyrer (1563) zu den großen katholischen Martyrerbiographien der elisabethanischen Zeit, für die etwa Namen wie Hall, Roper, Harpsfield, Stapleton, Chauncey stehen mögen. Wenn, wie die Verf. anhand zahlreicher Beispiele zeigt, literarische Form, Intention wie Stellenwert bei aller individuellen Ausprägung eine enge Verwandtschaft nicht verleugnen können, so wird ihre Ausgangsposition, unter Martyrerbiographie alle Berichte über Leben und Leiden solcher Menschen zu verstehen, die um ihres christlichen Bekenntnisses willen (ohne Unterschied, auf welcher Seite sie standen) den Tod erdulden mußten, dadurch nur bestärkt. In nachkonziliarer Sicht tritt dieser mutige Versuch in ein überraschendes neues ökumenisches Licht, das seine Wärme und Helligkeit zugleich beiden Seiten spendet. Sie darf sich dabei in der besten Gesellschaft wissen, hat doch der große Thomas Morus (seit 1935 – und damals keineswegs zur reinen Begeisterung der Anglikaner – zur Ehre der Altäre erhoben) vor der Hinrichtung zu seinen Richtern gesagt: ‚Wie der hl. Apostel Paulus dem Tode des hl. Stephanus zustimmte und selbst dabei zugegen war, so leben doch heute beide als hehre Heilige im Himmel zusammen und in Freundschaft dort vereint; ebenso vertraue ich fest darauf und bete inständig dafür, daß wir, obwohl ihr Herren Richter mich hier auf Erden [und zwar auf einen offensichtlichen Meineid hin, also ungerecht] zum Tode verurteilt habt, uns dennoch hernach im Himmel alle froh vereint und zu unserem ewigen Heile treffen werden' (Roper).

Klar geschrieben, bietet das Werk einen trefflichen Überblick über die hagiographische Literatur des 16. Jahrhunderts und zeugt neben einem sicheren Urteil auch von der Versiertheit der Verf., die ihre Kompetenz bereits 1951 mit einem ähnlich angelegten Werk über die Andachtsbücher der Tudorzeit bewiesen hatte. Es ist schade, daß die aus verständlichen Gründen gerade auf diesem Sektor ebenso zahlreichen wie gewichtigen Handschriften keine Berücksichtigung fanden. Für das geistesgeschichtliche Verständnis wäre eine Einbeziehung der so überaus starken Auswirkungen der *Devotio moderna* unbedingt erforderlich. Unter der Literatur vermißt man die einschlägigen Studien von Marie Schütt; der interessierte Leser mag an dieser Stelle vielleicht einen Hinweis begrüßen auf das ein Jahr später erschienene fundamentale Werk des Göttinger Anglisten Theodor Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, Tübingen 1964, auf das noch zurückzukommen sein wird.

Münster. Hubertus Schulte Herbrüggen.

Steinruck, Josef: **Johann Baptist Fickler.** Ein Laie im Dienste der Gegenreformation. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Begründet von † Joseph Greving. Herausgegeben von Hubert Jedin. Heft 89) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. XII, 312 S.; br. DM 32,–.

Die Studie von Josef Steinruck über den Salzburgischen Hofrat Johann Baptist Fickler – eine von G. Pfeilschifter und Th. Freudenberger betreute Würzburger Dissertation – erörtert 1. das Leben Ficklers und seine verschiedenen Tätigkeiten im Dienst der Gegenreformation, 2. seinen Aufenthalt in Trient und seinen konziliaren Nachlaß, 3. seine schriftstellerischen Leistungen.

Fickler, der nicht zu den führenden Gestalten seiner Zeit zählt, entstammte einem württembergischen bürgerlichen Geschlecht. Er wurde 1534 in Backnang geboren und erhielt seine Ausbildung in Freiburg i. Br. und Ingolstadt. Nach juristischen Studien wurde er 1555 in Ingolstadt Magister artium und anschließend Sekretär des Dompropstes von Basel, Ambrosius von Gumppenberg. Seine Übersetzung der „Dialogi de vera et falsa religione" des polnischen Kontroverstheologen Martin Kromer widmete er 1559 dem Erzbischof von Salzburg, Michael von Kuenburg, in dessen Dienste er im gleichen Jahr trat. Von 1562 bis 1564 nahm er im Auftrag des Salzburger Erzbischofs am Konzil von Trient als Sekretär des Lavanter Bischofs Martin Herkules Rettinger und des Hoftheologen Felizian Ninguarda teil. In den Jahren 1564–1565 setzte er seine juristischen Studien in Bologna fort, die er 1565 mit der Promotion zum Doctor utrisque juris abschloß. Im gleichen Jahr ernannte ihn Erzbischof Michael von Kuenburg zu seinem Hofrat. Als solcher erwarb er sich besondere Verdienste um die Salzburger Provinzialsynode von 1569, um die Lösung der Salzburger Seminarfrage und um die Durchführung der kirchlichen Reform. Auch unter den Erzbischöfen Georg von Kuenburg und Wolf Dietrich von Raitenau setzte er seine Reformbemühungen fort, trat aber 1588 in bayerische Dienste. Hier wirkte er als Prinzenerzieher, als Mitglied des bayerischen Hofrats und des geistlichen Rates im Sinne der katholischen Reform. Hervorzuheben sind auch seine Bemühungen um die Erhaltung des katholischen Glaubens in seiner Heimat Weil der Stadt.

Im zweiten Teil „Fickler und das Konzil von Trient" schildert der Verfasser die Konzilstätigkeit der Salzburger Delegation und Ficklers persönliches Leben in Trient. Sein konziliarer Nachlaß wird genauestens untersucht und das Schicksal seiner Konzilsaufzeichnungen dargestellt. Sein Konzilstagebuch wird von Steinruck mit anderen Konzilstagebüchern verglichen, seine Eigentümlichkeiten herausgestellt und in seiner Bedeutung gewürdigt.

Der dritte Teil „Fickler als Schriftsteller" verzeichnet sorgfältig die zahlreichen Übersetzungen, Bearbeitungen und eigenen Schriften Ficklers. Mit Erfolg ist der Verfasser auch dem Schicksal der ungedruckten Schriften Ficklers nachgegangen. Steinruck legt die Grundzüge der kontroverstheologischen Schriften dar und macht ihre Stellung innerhalb der katholischen Kontroverstheologie des späten 16. Jahrhunderts deutlich. Sein literarischer Nachlaß gewährt wertvolle Einblicke in die Epoche der beginnenden katholischen Reform und Gegenreformation in Süddeutschland. Ein Dokumentenanhang, ein Verzeichnis der Werke Ficklers und ein Personen-, Orts- und Sachregister schließen die sorgfältig gearbeitete Studie ab.

S. 177 und 203: Zu Paleotti sei hingewiesen auf die wertvolle Studie von P. Prodi, Il cardinale Gabriele Paleotti (Rom 1959). – S. 228: Zu den Lutherkommentaren des Johannes Cochlaeus wären die grundlegenden Arbeiten von Adolf Herte zu ergänzen. – S. 263: Zur Schrift Pigges, Controversiarum praecipuarum ... explicatio vgl. H. Jedin, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Münster 1931) 34 ff. – Das Werk von P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle (Gembloux 1932) hätte an verschiedenen Stellen verwertet werden können.

Zusammenfassend darf man sagen: Die Arbeit von Steinruck ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform und der Gegenreformation, darüber hinaus auch zur Geschichte des Konzils von Trient. Sie bietet eine aufschlußreiche Darstellung des Lebens und Wirkens eines Laien im Dienste der katholischen Reform, die den Wunsch nach einer Erforschung weiterer Persönlichkeiten der Gegenreformation weckt. Hier liegt noch eine umfangreiche Aufgabe der katholischen Kirchengeschichtsschreibung.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer.

Schneider, Peter K.: **Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie.** (Symposion, Philosophische Schriftenreihe Heft 17) Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1965. 174 S.; br. DM 16,–.

Ein neuer Ismus erscheint am philosophischen Horizont: der Strukturalismus. In Frankreich sind die Strukturalisten Michel Foucault, Louis Althusser und Claude Levi-Strauss, um nur einige zu nennen, en vogue, der Existentialismus gerät in die eigene Existenz-Krise. Peter K. Schneider wendet sich in seiner Arbeit entschieden dem Strukturalismus zu, ohne allerdings Bezug auf die französische Modeerscheinung zu nehmen. Er will mit einer ‚axiomatischen Strukturtheorie' der Philosophie wieder zu ihrem königlichen Ansehen verhelfen. Die Gegenwartsphilosophie hat aufgrund ihrer Zerrissenheit und Unverbindlichkeit dieses Ansehen verspielt. Zu ihr gehören der schon genannte Existentialismus und die Geistesphilosophie, die entweder dem Historismus oder der Hermeneutik verfallen ist. Der Boden, von dem her die (uralten) Fragen nach dem Grunde von Erkennen und Wissen (wieder einmal) abschließend beantwortet werden sollen, ist die Transzendentalphilosophie, die Klassische Philosophie ist nach Schneider endgültig widerlegt.

Die Transzendentalphilosophie hat in der Gegenwart einen mächtigen Bundesgenossen gefunden: die Kybernetik. Durch diese axiomatische, strukturierte Maschinentheorie wird die transzendentale, axiomatische Bewußtseinstheorie bestätigt. Die Möglichkeit einer Strukturtheorie in philosophischer und kybernetischer Terminologie wird zum Ausweis ihrer Wirklichkeit und Wahrheit. Hier zeigt sich eine neue Variation eines Parallelismus von Denken und Sein. Die Wirklichkeit in ihrer Totalität, unter Aus-

schließung jedweder Transzendenz, wird gleichsam als eine Maschine aufgefaßt, deren immanente Strukturen im richtigen, d. h. transzendentalen Bewußtsein mit unhintergehbarer Apodiktizität und mit exakter Systematik zum Wissen (Transzendentalphilosophie) gelangen. Die Strukturen selbst sind in der Lebenswelt – dem quasi maschinellen Prozeß – als das statisch gebende Element immer schon da, denn die dynamisch empfangende Lebenswelt funktioniert ja. Dieses Funktionieren zeigt nun in schöner Weise die Kybernetik. Von diesem Phänomen her kann daher auch die Strukturtheorie durch Reduktion auf das transzendentale Bewußtsein philosophisch gesichert werden. Transzendentalphilosophie als Philosophie des gesunden Menschenverstandes, als exakte und absolut wahre Theorie des sich ereignenden Lebens, das ist es, was Schneider mit vorliegender Arbeit, anspruchsvoll genug, bieten will.

Dieser Anspruch wird durch ein Geleitwort von Max Müller unterstrichen. Die Abhandlung selbst beginnt bezeichnenderweise mit einem Zitat aus der Einleitung zur „Formalen und Transzendentalen Logik" von Husserl, in der Ziele angesprochen werden, die das Anliegen von Schneider programmieren: die „Idee von echter Wissenschaft aus absoluter Begründung". Der späte Husserl ist es, dem sich der Autor besonders verpflichtet weiß, neben seiner Neigung zur Transzendentalphilosophie überhaupt.

Im Blick auf den verarbeiteten historischen Stoff muß man sagen, daß er nur dienende Funktion hat, er ist oftmals gar Ballast, im Blick ist immer das Anliegen und der Anspruch. Schneider hat diesen Ballast in einer neuen Arbeit zum gleichen Thema, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966, über Bord geworfen und seine Intentionen direkt und fast in der Art eines wissenschaftlichen Pamphlets ausgesprochen. Wenn man etwas zum zweiten Mal sagt, wird man deutlicher. In der hier allein zur Rezension stehenden Vorlage für diese zweite Fassung ist auch die sprachliche Gestaltung noch nicht so flüssig. Ein Beispiel mag für viele herausgegriffen sein: „Angenommen ein Satz wird als wahr, d. h. seine absolute Geltung wird behauptet" (S. 32).

Die Abhandlung gliedert sich in drei Teile. Im I. Teil werden die Logik (1. Kap.), die Logistik (2. Kap.) und die Wissenschaftstheorie (3. Kap.), in Absetzung von der Klassischen Philosophie zusammenfassend oft Analytische Philosophie genannt, kritisch auf ihren Stellenwert geprüft. Diese Meta-Wissenschaften, die nicht Urteile über Objekte, sondern Urteile über Urteile über Objekte fällen, müssen daraufhin befragt werden, ob sie eine zureichende Grundlagensicherung sich selbst gegenüber beibringen können. Dieses Anliegen von Schneider ist vollauf berechtigt, umgibt sich doch die Analytische Philosophie mit einem Dogmatismus, der um so naiver ist, je weniger die eigenen Grundlagen befragt, geschweige denn geklärt werden. Dem Verfasser geht es um die apriorischen Elemente und Grundlagen aller Wissenschaft überhaupt. Er findet sie nicht in einem Grunde, im Sein, sondern in einer konstituierenden Aktleistung, mithin im Bewußt-Sein. So gelangt er von der naiven zur transzendentalen Logik, von der naiven zur transzendentalen Philosophie. In der so zu gewinnenden axiomatischen Strukturtheorie wird die exakte Systematik der Analytischen Philosophie noch um die apodiktische, unhintergehbare Grundlegung bereichert, aus einem naiven wird ein transzendentaler Dogmatismus. Die Formale Logik kann dazu einiges zum Problem der Axiomatisierung, die Logistik zum Problem der Evidenz und die Wissenschaftstheorie zum Problem der Wahrheit beitragen.

Gehen wir noch etwas näher auf die Formale Logik ein. Auf gedrängtem Raum analysiert Schneider in einer historisch-systematischen Strukturbetrachtung die fehlende absolute Selbstsicherung und das Problem der Axiomatisierung. Er geht dabei auf die Logik des Aristoteles, die des Chrysipp und auf die scholastische Logik ein. Die terminologische Verschiebung von ‚Prinzip' zu ‚Axiom' des Widerspruches, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten zeigt an, daß auf dem Boden der transzendentalen Innerlichkeit jeder ontologische oder metaphysische Bezug außer Ansatz bleibt und eine unvermittelte Seins-Voraussetzung (Prinzip) zu einer im Bewußtsein vermittelten Setzung (Axiom) übergeht. Wenn in der Transzendentalphilosophie nicht die Sache, nicht das Sein, sondern allein das Bewußtsein Gegenstand ist und die im Bewußtsein vermittelten Prinzipien und Strukturen als absolute Axiome gesetzt werden, dann zeigt sich in dieser Metaphysik in Wirklichkeit die schärfste Anti-Metaphysik. Das Prinzip vom zureichenden Grunde wird daher auch nur kurz im Blick auf Hegel (5. Kap. S. 94 f.) angesprochen, eine systematische Klärung dieses Prinzips bleibt aus. Man müßte dann ja auch nach dem Grunde des Bewußtseins fragen. Wenn der Transzendentalphilosophie dieser Grund deswegen suspekt ist, weil er bisher überwiegend als transzendent ausgesprochen wurde, so wäre doch der transzendentale Ansatz von Heidegger zu beachten. Aber auch auf dem Boden der Klassischen Philosophie, z. B. von den Ansätzen eines Thomas von Aquin hierzu, läßt sich das Sein als transzendental, als konstitutiver Grund des Bewußtseins ausweisen und im subjekthaften Sinn im Modell abbilden. Aber Schneider geht es nur um immanente Strukturen. So sind denn auch z. B. die grundlegenden Forschungen von M. Grabmann in seinen Münchner und Berliner Akademie-Abhandlungen zur scholastischen Logik nicht berücksichtigt. Dabei hätten sie sehr dienlich sein können, denn die Darstellung unseres Autors zu diesem Thema, auf drei Seiten angeboten, ist wohl nur als ein geistiges Abenteuer aufzufassen. Petrus Hispanus z. B., der als Johannes XXI. im Jahre 1276 Papst wird, ist für ihn schon 1227 gestorben (S. 34). Wenn nur die Strukturen stimmen.

Im II. Teil wird eine transzendentale Theorie des Bewußtseins am historischen Material mit gleichbleibendem Anspruch bis dahin entfaltet, von wo aus jene Strukturen mit apodiktischer Evidenz aufzeigbar sein sollen. Descartes gibt dabei das Material für das *cogito/sum* als apodiktisches Axiom des Bewußt-Seins ab (4. Kap.). Da nur dieses und die sich in der Transzendentalphilosophie darauf gründende Bewußtseinsimmanenz für das Anliegen von Schneider bedeutsam sind, begnügt er sich mit Auszügen aus der 1. und 2. Meditation. Die theologische Garantieerklärung, die Descartes nötig hat, um nicht auf dem *cogitans sum* wie ein Säulenheiliger sein philosophisches Leben verbringen zu müssen, bleibt dann natürlich außer Ansatz. An Hegel (5. Kap.) will der Autor zu einer Struktur des Denkens vorstoßen, an der die Aufhebung von Subjektivität und Objektivität auf einen transzendentalen Ort hin, von dem her beide erst möglich sind, deutlich gemacht werden soll. Dieser Ort soll das Denken sein als Grund des individuellen Bewußtseins, so daß von hier her die Intersubjektivität gewährleistet, das Denken Grund des Seins wird. Da Sein immer als Bewußt-Sein zu verstehen ist, findet sich auch bei Fichte dienliches Material (6. Kap.). Ein Satz Fichtes wie der: die Wissenschaftslehre „konstruiert das gesamte gemeinsame Bewußtsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori, seinen Grundzügen nach ..." (Werke, II. S. 379) kommt den Intentionen des Autors sehr entgegen. Hier ist Strukturalismus fast greifbar, und der Begriff der „Konstruktion" ist geradezu ein Indiz für eine transzendentale Kybernetik. Husserl selbst (7. Kap.) hat in seinem Spätwerk die Transzendentalphilosophie voll aufgenommen, die Diskussion um die Grundlagenkrise der Wissenschaften breit angelegt und ihre Überwindung als Ziel gesetzt. Husserl beschließt dann auch den II. Teil, mit ihm ist der Boden erreicht, von dem Schneider seine axiomatische Strukturtheorie angehen kann.

Im III. Teil der Arbeit „werden die transzendentale Bewußtseinskonzeption und die Theorie der kybernetischen Bewußtseinsanalogien miteinander konfrontiert und die Teilergebnisse der Untersuchung im Überblick zusammengefaßt" (S. 16). Mit der Kybernetik (8. Kap.) glaubt Schneider den Bereich von Lebenswelt aufweisen zu können, von dem her die transzendentale Bewußtseinstheorie bestätigt werden soll, und zwar nach einem Element der Klassischen Philosophie: der Analogie. Die Mathematik war bisher für die Transzendentalphilosophie weithin das Vorbild, und der Traum von der „Mathesis universalis" ist noch nicht ausgeträumt, er erscheint hier im modernen Gewande. Der Mensch hofft, sich in der Wissenschaft so weit entäußern zu können, daß er eines Tages von dorther sich selbst absolut bestimmen und begreifen kann. Die Kybernetik gibt dieser Hoffnung neue Nahrung. Die Rückkoppelung, das „Feed-back Prinzip" von Mensch und Maschine gebiert diesen neuen Glauben, ist der Grund für die Analogie. „Menschenhirn und Elektronenhirn unterscheiden sich nur noch voneinander, weil es der Wissenschaft bis jetzt noch nicht gelungen ist, hinter alle Geheimnisse der Nervenschaltungen in unserem Kopf zu kommen." (S. 147; dieser Satz ist nicht von Schneider, er zitiert vielmehr K. Steinbuch, dessen Buch „Automat und Mensch", Berlin 1961, er seiner Darstellung zugrundelegt.) Die Analogie ist also eines Tages aufgehoben, dann nämlich, wenn alle Geheimnisse gelöst sind. Schneider erkennt die noch bestehende Kluft zwischen menschlichem und mechanischem Bewußtsein an und bleibt vorerst bei der Analogie (9. Kap.). Die kybernetische Bewußtseinskonzeption ist für ihn die objektivierbare Seite der transzendentalen Bewußtseinstheorie. Die Kybernetik wird ja heute vielfach als das gemeinsame Fundament aller Wissenschaften verstanden, insofern es ihr in einem gewissen Umfange gelungen ist, gemeinsame Strukturen und Prozesse verschiedener Wirklichkeitsbereiche mathematisch zu formulieren, dadurch Informationsübertragung und Verarbeitung zu ermöglichen und entsprechende Maschinen zu konstruieren. Schneider will nun dieses „gemeinsame Fundament" der Wissenschaften in Analogie setzen zum „gemeinsamen Grund", den er im transzendentalen Bewußtsein findet und in der Transzendentalphilosophie entfaltet.

Der Hinweis auf die Kybernetik könnte einen fruchtbaren Gedanken hervorbringen: den Bereich der Metaphysik als gebenden Grund der Wirklichkeit im Modell so abzubilden, daß das Modell in der Wirklichkeit durchspielbar ist und der gebende Grund damit aufgewiesen wird. Im Grunde haben das die Philosophen bisher immer versucht, ihre Entwürfe sind letzten Endes nur Modelle. Schneider weist nun mit Recht darauf hin, daß das Sein als

gebender Grund vielfach als transzendent ausgegeben wird, was der Wirklichkeit nicht angemessen ist. Sie muß in der Philosophie von sich selbst her begriffen werden, mithin jede theologische Vermittlung meiden. Wie ist nun seine eigene Position? Schneider geht davon aus, daß „das Bewußt-Sein das Grundphänomen ist, das schlechthin unüberschreitbar ist" (S. 77). Spielen wir das in der Wirklichkeit durch, so muß Bewußt-Sein individuelles Bewußtsein sein. In der Wirklichkeit gibt es nur das Konkrete, nie das Allgemeine. Transzendentales Bewußtsein als gebender Grund ist aber allgemeines Bewußt-Sein, so wie das Denken Grund des individuellen Bewußtseins ist, nicht das individuelle Bewußtsein Grund des Denkens (S. 98). Kann man diese Position mit Descartes, Hegel, Kant, Fichte, Husserl usw. stützen? Schneider bringt z. B. das seit Descartes mehr oder weniger im Vordergrund stehende Evidenz-Kriterium ins Spiel! Aber E-videnz ist im individuellen Bewußtsein empfangene Ein-sicht aufgrund einer sich gebenden Aus-sicht, denn nur das ist ein-sehbar, was eine Aus-sicht hat. Wenn man seinen Ausgang vom (nicht seienden) subjektlosen Allgemeinen nimmt, dann kann man noch so viele große Namen aufzählen, man kommt mit ihnen an einen Eingang, da steht: Mythos, Theologie, Ideologie, aber nicht Philosophie.

Wenn in philosophischer Weise nach dem gebenden Grund gefragt werden soll, dann muß man vom Fragenden, vom individuellen Menschen ausgehen, d. h. vom individuellen Bewußtsein. Man kommt dann im Modell-Entwurf vom Seienden zum Sein dieses Seienden, das in dialektischer und zugleich analoger Weise auch Sein jenes Seienden sein kann. Aufgrund dieser Dialektik und Analogie, die hier nicht näher entfaltet werden kann, ist Sein in einem neu zu bestimmenden Sinn transzendentales Sein, aber eben nicht allgemeines Sein, sondern in einem subjekthaften Sinne Sein. Dieses (metaphysische) Sein ist gebender Grund dieses wie jeden individuellen Bewußtseins, so daß sich von hier her die Möglichkeit von Wahrheit und Wissenschaft, aber – aufgrund der Dialektik und Analogie des Seins – auch die von Irrtum und Meinung eröffnet, denn die Frage nach dem Irrtum ist genauso unabweisbar wie die nach der Wahrheit, man kann sie nicht einfach ausklammern. Ein Modell, das den metaphysischen Bereich als Grund des physischen abbilden soll, muß auch den Grund für den Irrtum, das Leid, für alles Wirkliche aufweisen. Schneider geht es nur um die Wahrheit, dazu noch um eine absolute, apodiktische Wahrheit. Die Wirklichkeit ist leider keine Maschine, in der die Strukturen und Funktionen ohne Rest auffindbar sind. Das individuelle Bewußtsein ist auch keine Funktion eines transzendentalen, allgemeinen Bewußt-Seins, von dem her es richtig programmiert wird, so daß man sich letzten Endes in allen Bereichen den Ergebnissen eines Computers überlassen dürfte, wenn er nur genau genug konstruiert ist. Im eigentlichen menschlichen Lebensraum, in dem menschliche Freiheit in einsamer Verantwortung zu verwirklichen ist, kann kein Computer jemals eindringen. Das dürften in eindringlichster Deutlichkeit die Atombomben auf Japan aufgezeigt haben: der programmierte Computer sagte damals zum Abwurf ja, aber keine Maschine der Welt kann jemals dem Menschen die Verantwortung für sein Ja abnehmen. Wenn sich der Maschinen-Glaube, die Metaphysik der Maschine durchsetzt, dann ist es für die nächste Zukunft um den Menschen schlecht bestellt.

In Frankreich wird der Strukturalismus schon die Ideologie zur Entideologisierung einiger Ideologien genannt. Das trifft den Kern. Die Analytische Philosophie wird entideologisiert, die Transzendentalphilosophie etabliert sich hier zur neuen Ideologie. Sie hat als Transzendentale Kybernetik bei Schneider jene Konsequenz erreicht, die im Ansatz seit Descartes mit dem Problem Mensch-Maschine vorhanden ist, was aber im Grunde ein Pseudo-Problem ist. Das kann allerdings auf dem Boden der Transzendentalphilosophie, der transzendentalen Innerlichkeit nicht entlarvt werden, das Bewußt-Sein ist ja unüberschreitbar. Auf dem Boden der vielgeschmähten Klassischen Philosophie, der *philosophia perennis*, ist die Entlarvung möglich, denn hier ist das Bewußtsein noch als vermittelt zu begreifen, das unvermittelte (transzendentale) Sein aufzeigbar. Doch wer will das im Zeitalter der Maschine hören? Ein neuer Ismus erscheint am philosophischen Horizont: der Strukturalismus.

Wolbeck. S. Neumann.

Rahner, Karl - **Häussling,** Angelus: **Die vielen Messen und das eine Opfer.** Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. (Quaestiones Disputatae, hrsg. v. K. Rahner und H. Schlier, 31) Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder, Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage 1966. 144 S.; DM 13,60.

Das Buch ist längst bekannt; aber „die Neubearbeitung stellt erneut die Grundkonzeption der Arbeit zur Diskussion", so der Bearbeiter der Neuauflage, A. Häussling OSB, in seinem Vorwort (7): also echte Quaestio disputata!

Rahner veröffentlichte sie erstmalig in ZkTh 71 (1949) 257–317. Das Interesse, das sie weckte, führte zur Buchausgabe (Herder, Freiburg 1951), in der ein Nachwort bereits erste Auseinandersetzung mit Kritikern brachte. Geradezu berühmt wurde das Werk, als Pius XII. in einer Ansprache an die Kardinäle vom 2. XI. 1954 (s. AAS 46, 1954, 666–677, besonders 668–670, nicht, wie irrtümlich dort: 313–317) das zur Diskussion stehende Problem berührte und R. auf Vorwürfe, die daraufhin wider ihn erhoben wurden, seine These mutig präzisierte; er tat das in dem Aufsatz „Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi" (ZkTh 77, 1955, 94–101) und unter einem besonderen Aspekt noch einmal in den „Dogmatischen Bemerkungen über die Frage der Konzelebration" (MThZ 1955, 81–106). R.s Schrift und die in ihr behandelte Problematik haben unterdessen an Aktualität nichts verloren. Im Gegenteil, die hier berührten Fragen sind nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils noch aktueller geworden.

Der Neuausgabe ist ein doppeltes Vorwort vorausgeschickt. R. skizziert in dem seinen kurz die Geschichte seines Buches und stellt den Neubearbeiter vor, den Laacher Benediktiner A. Häussling, seinen früheren Schüler (5 f.). H. legt in seinem Vorwort die methodischen Prinzipien der Bearbeitung dar (7). Er beläßt „so weit als möglich den alten Text. Die Änderungen beschränken sich auf Verdeutlichungen oder sind von den inzwischen gewandelten Bedingungen in Theologie und Liturgiegestaltung gefordert. Das Nachwort der ersten Buchausgabe ist einbezogen. Auch wurden einige Hinweise auf die Liturgie- und Theologiegeschichte gegeben (7). Im wesentlichen liegt also der Text des Erstwurfes vor, so wie er heute geschrieben würde (unter der Verantwortlichkeit von H.); die kleinen Veränderungen interessieren im Grunde nur den späteren Theologiehistoriker.

Der Chronik halber geben wir kurz die wichtigsten Änderungen wieder: 11 f.; 14–19; 32 Anm. 14; 42 ff.; 68 Anm. 27; 70–73; 74 f.; 83 Anm. 9; 84 Anm. 12; 84 ff.; 96 f.; 99–102; 103–106; 107–112; 112 ff.; 117–127; 131 f.

In gleicher Weise mag es dienlich sein, den Aufbau des Ganzen hier wiederzugeben. Kap. I „Um die Norm der Meßhäufigkeit" (11–19) zeigt den Problemort; Kap. II „Einige dogmatische Orientierungen zur Normbildung" (20–44) bringt Überlegungen über Ehre Gottes, das Meßopfer, sein Verhältnis zum Kreuzopfer, seine Eigenart als Opfer der Kirche, als Zeichen; Kap. III „Kritik des durchschnittlichen Normbewußtseins" (45–73) untersucht die Mehrung der Ehre Gottes durch das Meßopfer (als solches), seine satisfaktorische und impetratorische Wirkung, den *fructus specialissimus* des Priesters; Kap. IV „Das richtige Verständnis der Meßopferfrüchte" (74–102) behandelt das Meßopfer als Zuwendung der Kreuzesopferfrucht, das Verhältnis von *opus operatum* und Disposition, die eine Opferfrucht, die wirklich anzunehmen ist; nach all diesen, das Fundament bietenden Überlegungen bringt Kap. V „Die Norm der Meßhäufigkeit" (103–144), und zwar im einzelnen die Abgrenzung (für die praktische Anwendbarkeit), das allgemeine Prinzip, die praktische Anwendung in folgenden Einzelfällen: Täglichkeit der Messe, Einzelzelebration, Konzelebration, das einfache Nichtzelebrieren, Meßstipendium, Teilnahme an mehreren Meßopfern.

Schon diese nüchterne Übersicht vermag die geradezu erregende Aktualität der ganzen Untersuchung zu zeigen. Der Kern der Problematik, von ebenso allgemein-theologischer wie speziell kontroverstheologischer Bedeutung, ist die Frage „nach der richtigen grundsätzlichen Norm für die Häufigkeit der Feier der heiligen Messe" (11). Die entscheidende Antwort findet sich S. 107: „Das Opfer des Altars ist (unter den allgemeinen Voraussetzungen physischer und moralischer Möglichkeit) so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein (nach menschlichem Ermessen beachtenswert) größeres Maß an existentieller Anteilnahme am Meßopfer als dem Opfer Christi erreicht wird (mehr, als wenn die Messe seltener oder häufiger gefeiert wird); oder mit anderen Worten: so oft soll die Messe gefeiert werden, als die Häufigkeit der Feier die fides und devotio der Feiernden mehrt." Die Formu-

lierung ist freilich mißverständlich. Rez. erinnert sich einer außerordentlich heftigen Diskussion mit einem älteren, klugen Mitbruder aus dem Anfang der fünfziger Jahre, der hier die eigentliche Schwäche der R.schen These sah; sie zerstöre geradezu die bisherige Wertung der Messe als der objektiven Gegenwart des Opfers Christi. Aber R. verwehrt sich, mit Recht, ausdrücklich gegen eine solche Mißdeutung: „Die Mehrung der devotio ist nur Norm der Häufigkeit, nicht aber (in subjektivistischem Mißverständnis) Sinn der Stiftung Christi" (107). „Die Feier der Eucharistie ist vielmehr gestiftet als höchste Aktualisation der Kirche ... Der Einzelne hat an diesem Heil (Christi, gegenwärtig dort, wo Kirche ist) Anteil, insoweit sich an ihm Kirche aktualisiert" (108). Die sich nunmehr ergebende Frage ist also: ob und wann das möglich wird; ja, man wird sogar sagen müssen, diese Wirklichkeit dürfe nicht einmal „durch unverantwortete Häufigkeit der Meßfeier (Messe auch in unangebrachten Situationen) verdunkelt werden" (110). R. sieht hier richtig und wertet in der unserer Gegenwart gemäßen Weise die gesunde Lehre der klassischen Theologie, nicht zuletzt des Aquinaten, aus zur Kritik an unserem durchschnittlichen Normbewußtsein und zur Ausformung einer richtigen Norm für die Praxis unserer Eucharistiefeier heute. (Vgl. S. 93: „Damit sind wir wieder angekommen bei der schlichten Lehre von Thomas von Aquin ... ‚quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem devotionis ...': III 79, 5 c".)

Zur Erreichung dieses Zieles scheut R. gewiß nicht in der ihm eigenen Weise die „Anstrengung des Begriffes". Zur Unterbauung seiner Antwort bietet er nicht nur in gediegener theologischer Überlegung das unmittelbar Notwendige, er entwirft auch gewissermaßen die Grundlinien einer Theologie des Meßopfers überhaupt. Gewiß handelt es sich um schwierige Gedankengänge; aber es lohnt sich, dem Verfasser in seiner dichten, problemoffenen Untersuchung zu folgen.

Wir nennen einiges: Wesentliches wird gesagt zur Frage, wie Gottes Ehre „gemehrt" werden kann; gewiß nicht durch ein mechanisches Wiederhinstellen einer Opfertat, ohne daß diese erneut von einem geistigen Wesen sich angeeignet würde (20 ff.). Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der Ebene oder Dimension des kultischen Zeichens oder Vorganges und der „in ihm oder unter ihm gegenwärtig werdenden metaempirischen Wirklichkeit der Heilstat Christi" (31). Bedeutsam sind die Ausführungen zur Frage, ob Christus selbst einen neuen Akt der Darbringung in jeder Messe leistet (34 ff.). Das zu bejahen, „scheint entweder durchaus die Eigenart einer sakramentalen Gegenwart zu verkennen oder sie scheint auf jeden Fall eine Verkennung der Einmaligkeit, Endgültigkeit und ausschließlichen Bedeutung seines Opfers am Kreuze zu sein" (36). Weniger glücklich finden wir allerdings die Formulierung von der „ewige Gegenwart gewordenen Opfergesinnung Christi am Kreuz"; doch fügt R. selbst sofort hinzu, das sei „hier nicht genauer zu bestimmen" (36). Richtig ist auf jeden Fall: „Was an neuem, jeweils wiederholtem Opferakt gesetzt wird im Meßopfer, liegt auf seiten der Kirche" (37). Echte Feier des Meßopfers besagt in keiner Weise eine bloß mechanische Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers (das in sich steht, einmalig, völlig genügend), sondern seine Aneignung durch uns, die Feiernden, die das Realgedächtnis Vollziehenden. Die gleichen Grundfragen kehren wieder, wenn die Probleme der satisfaktorischen und impetratorischen Wirkung der Messe behandelt werden, ferner die Frage der Früchte der Messe, besonders des sog. *fructus specialissimus* des zelebrierenden Priesters (49 ff., 66 ff.). Letzterer wird abgelehnt. Gut heißt es: „Der Dienst des Presbyters ist nur eine Funktion innerhalb eines Ganzen, nämlich innerhalb der Opferfeier, die die ganze Kirche zu begehen hat; er erzielt deshalb auch nicht eine wesentlich andersartige Frucht, als eben dem ganzen Geschehen zuteil wird" (73). Im gleichen Sinn heißt es ausdrücklich: „Die erste und eigentliche Meßopferfrucht ist kein drittes neben der Messe und den die Messe Feiernden, sondern das durch das Sakrament der Eucharistie Bezeichnete und Bewirkte selbst: das Sterben Christi als Heil für uns ... Sie ist wesentlich eine, jedem als gleiche angeboten, aber in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Grade ergriffen" (101).

Die Aufzählung solch hervorragender Klärungen und Formulierungen ließe sich leicht vermehren. R. ist sich im klaren darüber, daß er mit mancher dieser Formulierungen Stellung nimmt innerhalb entgegengesetzter Meinungen (vgl. etwa die ausführlichen Zitate und Hinweise S. 35 ff., 57–61, 68 f., vor allem auch 92 f.). Aber gerade hier scheint uns die Bedeutung der Neuauflage als „Quaestio disputata" zu liegen. Es gilt, „die präzise Fragestellung" R.s (vgl. 93) aufzugreifen und immer wieder neu die Antwort zu suchen, um so zu einer wirklichen *sententia communis* zu kommen. Eine solche breite theoretische Basis ist notwendig; nur so können mit Sicherheit Entscheidungen getroffen werden von dem Ausmaß, wie sie R. im letzten Kapitel unternimmt, in der praktischen Anwendung seines allgemeinen Prinzips (106–112) auf die Einzelfälle (112–144). Handelt es sich hier doch um Dinge, die tief ins geistliche, persönliche Leben des einzelnen, des Priesters zunächst, aber auch des Gläubigen überhaupt eindringen, insbesondere um eine weitgehende Umorientierung unserer gängigen Meßopferpraxis. Es gelingt R., von seinen tiefgründigen theologischen Voraussetzungen aus diese Anwendungen in überzeugender Weise zu begründen. Nur hinsichtlich der Konzelebration möchten wir etwas anders urteilen.

Richtig ist, daß (abgesehen von den jetzt gültigen Bestimmungen der Kirche, die zu solchen Einschränkungen die Vollmacht hat), von der Sache selbst her kein zwingender Grund gegeben ist, kraft dessen alle Priester bei der Konzelebration die Wandlungsworte gemeinsam sprechen müßten. Im Altertum geschah das ja auch nicht, obwohl eine wahre Konzelebration gegeben war (vgl. meinen Aufsatz Il Canone nella Concelebrazione, in: Rivista Liturgica 53, 1966, 581–592). Aber auch in diesem Falle wäre (falls sie nicht durch den erwähnten Entscheid bewußt ausgeschlossen ist) eine Konzelebration auch im Sinne einer Konkonsekration verwirklicht, d. h. die Konzelebranten würden sich im Vollsinn priesterlich an der gemeinsamen Feier beteiligen, auch wenn dies ihr priesterliches Tun strenggenommen nicht zur Gültigkeit der Feier erfordert ist (da ja die Handlung des einen Priesters bereits genügt). Und es wäre dann weiterhin nur noch eine zweitrangige, akzidentell wichtige Frage, ob die konzelebrierenden Priester die betreffenden Worte gemeinsam aussprechen, eine Frage des Stils und der Sachgemäßheit, obwohl auch solche Fragen im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit des Ganzen wahrlich nicht belanglos sind. (Vgl. zu dieser Kernfrage der Konzelebration heute nunmehr auch A. Häussling, Die Konzelebration. Ein Modellfall der Liturgiereform, in: Stimmen der Zeit 179, 1967, 334–343.)

Abschließend sei dem Buch auf seinem neuen Weg in die Öffentlichkeit der Wunsch mitgegeben: möchte es allseitig wirklich eine Quaestio disputata werden und sein. Das wäre der beste Dank an den Verfasser und den Bearbeiter der Neuauflage.

Maria Laach/Rom. Burkhard Neunheuser OSB.

Horváth, Tibor, SJ: **Caritas est in ratione.** Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, hrsg. v. M. Schmaus, Bd 41, Heft 3) Münster: Verlag Aschendorff 1966. XI, 293 S.; kart. DM 38,–.

Der thematische Satz „Liebe ist im Erkennen" stammt aus der II–II der Summa theologiae des Thomas von Aquin, *quaestio 24*, aus dem Fragenkreis: Wo hat die Liebe ihren Ort? *(De caritatis subjecto)*, näherhin aus dem 1. Artikel dieser *Quaestio*, in dem die Beziehung der Liebe zum Erkennen und Wollen erörtert wird. Diesen Artikel wählte der Autor als Textgrundlage seiner Untersuchung aus, die er in drei höchst ungleichen Teilen abhandelte. Der 1. Teil befaßt sich mit der thomasischen Lehre von der Affinität, Zusammengehörigkeit des Willens und Verstandes (28–110); der 2. betrifft das Thema: *Caritas est in ratione* (111–262) und ist gewissermaßen die Probe auf den ersten. Der 3. zusammenfassende Teil (263–278) beleuchtet in aller Kürze die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung auf Grund der (im 1. Teil geklärten) Zusammengehörigkeit des Willens und des Verstandes. Im Schlußwort macht der Verfasser einen christologischen Aspekt des ganzen Themas geltend.

Die Zusammengehörigkeit des Willens und des Verstandes gründet in der Tatsache, daß beide Potenzen aus derselben Wesenheit der Seele stammen, eine gemeinsame Tätigkeit haben und auf ein umgreifendes Ziel hingeordnet sind. „Nicht nur ein einfaches, sondern ein dreifaches Wirk-, Formal- und Zweckursächlichkeitsverhältnis verbindet den Willen mit dem Verstand, und in dieser dreifachen Beziehung ist die dynamische Teilnahme des Willens am Verstand begründet" (S. 55). Die Seele bringt ihre Vermögen nicht kausal effizient hervor, sondern in quasi-formaler Ursprünglichkeit, indem sie die Potenzen als Vermögen ihrer selbst setzt, sich selbst ihnen mitteilt und in ihnen präsent ist. Verstand und Wille gehen aber in der metaphysischen Ordnung des Früheren und Späteren, des Begründenden und Begründeten hervor, so daß der Wille auf Grund seines Herkommens im Verstand ist *(voluntas est in ratione*: Thomas v. Aquin, *Quaestiones De anima a. 13 ad 12)*.

Aus der Seinsordnung folgt aber keineswegs eine eindeutige, unumkehrbare Abhängigkeit des Willens vom Verstand in der Vollzugsordnung. Hier durchdringen und begründen sich Verstand und Wille in reziproker Priorität. Auf Grund des Ineinander-statthabens von Verstand und Willen wirken sie nicht nebeneinander oder nacheinander, sondern mit-, in- und durch-einander.

In einer sehr aufschlußreichen Textsammlung (S. 58–60) stellte der Verfasser aus den verschiedenen Werken des Thomas Stellen zusammen, die zeigen, daß der Aquinate von Anfang an, d. h. vom Sentenzenkommentar an, diese dynamische Bindung und Zusammengehörigkeit von Verstand und Willen im Auge hatte. Im Blick auf die Spätwerke, in denen O. Lottin eine Meinungsänderung feststellen wollte, kann man also höchstens von einer präziseren Bekundung dieser Lehre sprechen. Es wäre sehr interessant gewesen zu erfahren, in welcher Weise in diesem Konzept über die Einheit des Willens und des Verstandes Thomas dem augustinisch-biblischen „Voluntarismus" und dem aristotelisch-philosophischen „Intellektualismus" Rechnung trug. Im unterschiedlichen thomasischen Verständnis der *beatitudo*, in der Verstand und Wille gemeinsam zur Vollendung kommen, ist unmittelbar diese zwiespältige Überlieferung wirksam.

Das grundsätzliche Aufeinander-angelegt-und-angewiesen-sein des Verstandes und des Willens bestätigte Thomas auch in der Tugendlehre, vor allem in seinen Ausführungen über die Gottesliebe, die Horváth auf den thematischen Satz reduzierte: *Caritas est in ratione*. Die geistigen und die sittlichen Tugenden gehören ebenso eng zusammen wie die ethischen und religiösen oder göttlichen Tugenden. Verstand und Wille sind im tugendlichen Akt und Habitus gemeinsam wirksam. Selbst in der Vorbereitung der übernatürlichen Tugenden, bei deren Wachstum und Vollendung, wirken beide Kräfte des Geistes vereint mit. Die Zu- und Abnahme der Gottesliebe im religiösen Leben des Menschen ist immer auch (selbstredend nicht allein) vom Engagement des Verstandes und Willens abhängig. Diese Ausführungen des Verfassers enthalten wertvolle Hinweise auf das geistliche Leben. Ja, es gehört zu den unbestrittenen Verdiensten dieser Arbeit, daß Thomas auch wieder als Lehrer hoher Spiritualität fruchtbar gemacht wird.

Verstand und Wille sind innere Daten und bleibende Momente der Gottesliebe, denn ihrem Wesen nach ist die Liebe zu Gott Gottesfreundschaft: Formung und Bestimmung des Liebenden in und durch die Erkenntnis des Geliebten und wohlgefallende, wohlwollende Hinneigung des Liebenden zum Geliebten. „Die Auffassung des hl. Thomas wäre also eine wahre Synthesis der sogenannten ‚physischen' und ‚ekstatischen' Liebe" (S. 257). Sie könnte demnach nicht ohne Einschränkung eindeutig in der von P. Rousselot gemachten Unterscheidung untergebracht werden. Ohne Zweifel weist die thomasische Gottesfreundschaftslehre auch Elemente der „ekstatischen", das Ich des einzelnen radikal transzendierenden Liebe auf; sie ist aber im (anthropologischen) Grund und Ansatz subjektbezogene, das eigene Ich überformende und erfüllende Liebe, und in diesem Sinn doch wohl „physische Liebe", um diesen unglücklichen Ausdruck zu verwenden. Aus dieser Sicht vermochte Thomas aber Gottesliebe und gültige Selbstliebe in eine sehr positive Entsprechung zu bringen. – In diesem Zusammenhang hätte (vor allem im deutschen Sprachraum) die Arbeit von R. Völkl Beachtung verdient: Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin, (Münch. theol. Stud., II. System. Abt. 12) München 1956. Gewisse Bedenken gegenüber einer „überdimensionierten Auslegung" der thomasischen Lehre melden sich, wenn man S. 253 f., Anm. 649 liest, daß die Interpretation von Eph 3, 19 *(scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi)* durch Thomas (S. th. II II q. 24 a. 1 ad 2) völlig mit dem Kommentar von H. Schlier übereinstimmt. Jedenfalls stimmt das Verständnis der *plenitudo Dei* (πλήρωμα τοῦ θεοῦ), das T. Horváth in diesen Ausführungen vorträgt, weder mit dem der Schrift noch mit dem von H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 5. Aufl., Düsseldorf 1965, 96–99, 175 f. überein.

Die übernatürliche Gottesliebe ist ebenso Gnade wie auch die freie Entscheidung des Menschen. Letztere ist für Thomas wesentlich Freiheit des Urteils in der Freiheit des Willens. Wie kein anderes Thema war dieses geeignet, die *affinitas* von Verstand und Willen im Denken des Thomas zu demonstrieren. Ohne sich aber von den geschichtlichen und systematischen Problemen der Lehre vom *liberum arbitrium* bannen oder ablenken zu lassen, analysierte der Autor sehr zutreffend die besondere Bewandtnis der freien Entscheidung für die Gottesliebe. Diese ist in ihrer vollen, geheimnistiefen, aber auch erfahrbaren Gestalt wechselseitige, dialogische Liebe. Was Horváth über die Erfahrung in der Gottesliebe und die Partizipation an der Seligkeit ausführt, ist wiederum ein beachtlicher Beitrag zur *theologia spiritualis* des Thomas. Ich denke, daß die Ausführungen über die Glaubensgewißheit und die Evidenz der Gottesliebe nach Thomas gegebenenfalls Anlaß sein könnten, das ganze Problem der Heilshoffnung, -zuversicht und -gewißheit in der Theologie des Aquinaten zu untersuchen. Diese Anregung ist eine von vielen, welche die Lektüre des Buches schenkt.

Unter dem durchaus positiven Eindruck des Buches übersieht man gerne gelegentliche ungewöhnliche sprachliche Wendungen (S. 111, 131, 150 Anm. 387, 151, 154) oder Druckfehler (81, 110, 113 Anm. 260, 257), und zwar um so bereitwilliger, als der Autor in einer für ihn fremden Sprache schrieb. Aber die Fehler der (lat.) Thomaszitate – in Anm. 683 S. 282 allein acht! – müssen dem Verfasser angekreidet werden.

Bochum. Ludwig Hödl.

Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung. Eingel. von Ellen Sommer-von Seckendorff u. Hans Urs von Balthasar. (Lectio Spiritualis, 8) Einsiedeln: Johannes Verlag 1964. XXX, 252 S.; Ln DM 24,–.

Johannes vom Kreuz: Das Lied der Liebe. Übertr. von Irene Behn. (Sämtl. Werke, Bd 3 [Lectio Spiritualis, 6]) Einsiedeln: Johannes Verlag 1963. 245 S.; Ln DM 17,–.

Ders.: Die lebendige Flamme. Die kleinen Schriften, Briefe. Übertr. von Irene Behn. (Sämtl. Werke, Bd 4 [Lectio Spiritualis, 9]) Einsiedeln: Johannes Verlag 1964. 203 S.; Ln DM 19,50.

Nur ein kleiner Kreis von christlichen Lesern ist heute noch an Büchern der christlichen Mystik interessiert. Desungeachtet hebt Hans Urs von Balthasar dieses Schrifttum in seinem Johannes-Verlag ans Licht, wofür wir ihm zu tiefem Dank verpflichtet sind. Die Reihe *Lectio Spiritualis* enthält ausgezeichnet übersetzte und kommentierte Ausgaben zum Teil vergessener oder lange nicht mehr edierter Werke, die unserem geistlichen Leben kostbare Dienste tun können. Für die Auswahl, die Balthasar da trifft, sind offenbar drei Gesichtspunkte maßgebend, die er selber gelegentlich – in einer Bemerkung über die unterscheidenden Kennzeichen christlicher Mystik – etwa folgendermaßen namhaft macht:

1. Christliche Mystik untersteht dem Kanon der Schrift. Sie impliziert nicht notwendig religiöse Unmittelbarkeit, sondern ist im Gegenteil wesentlich Vermittlung von Offenbarung Gottes in Jesus Christus: in ihrem Dienst steht ein vom Heiligen Geist gebildeter Zustand eines kirchlichen Empfängers.

2. Sie ist sozial, kirchlich: sie wendet sich an das gläubige Ohr oder den heilverlangenden Sinn.

3. Sie ist objektiv: nicht Selbstbeschäftigung, nicht Erlebnis- und Zustandsschilderung, sondern Durchgabe von geoffenbarter Wahrheit in eine bestimmte Zeit hinein; für diese hat die mystische Aussage zugleich prophetische Valenz.

Die Herausgabe des Hauptwerks der Katerina von Siena, des „Dialogs der göttlichen Vorsehung", ist die erste größere in deutscher Sprache (lediglich von Weitschweifigkeiten und Wiederholungen befreit, aber nahezu vollständig) seit der von Friedrich Graf zu Stolberg in Münster 1808 besorgten Auswahl.

Als „Lehre" dieses Buches läßt sich Folgendes herausschälen: Gott hat die Welt aus Liebe erschaffen. Jedes Wesen kann nur sein und leben, wenn es selber liebt. Gottes Vorsehung ist seine zur Liebe führende Liebe. Er hat die Fäden des Weltgeschehens so in der Hand, daß er den Auserwählten alles zum Guten gereichen läßt, zur Liebe. Um Gottes Vorsehung zu erfahren, muß der Mensch dahin gebracht sein, seine Armut anzuerkennen und zu leben, seine Angewiesenheit auf Gott und den Mitmenschen. In einem dreifachen Sinne ist der Mensch arm: er ist Geschöpf, darum in jedem Augenblick abhängig, liebebedürftig, gabebedürftig. Er ist sündig und unwissend, darum hingewiesen auf ein Leben in Mühsal und Anfechtung, angewiesen auf Belehrung und Wegweisung. Er ist vergänglich und sterblich, darum muß er leiden oder mitleiden, das ist eine Einübung in den Tod als Tor

zur Liebe. Armut in der letzten Konsequenz ist Gehorsam, ist Geduld, die nicht Ärgernis nimmt, beständiges Essen vom Tische des Kreuzes. Armut ist das durchhaltende Ja zu allen Fügungen Gottes. Dieses Ja ist vom Heiligen Geist, und in es hinein schenkt sich der Heilige Geist. Heiliger Geist ist Ja-Geist.

Katerinas Buch erfordert einen geduldigen Leser, der sich die Mühe nicht verdrießen läßt, zu dem kostbaren Kern ihrer zutiefst bergpredigtnahen Erhellungen hinzudringen.

In der Ausgabe der sämtlichen Werke des Johannes vom Kreuz liegen nun auch der dritte und vierte Band vor (in der Reihe *Lectio Spiritualis* Bd 6 u. 9).

Der *Cantico Espiritual* erscheint in der zweiten vollständigen Fassung. Die Übersetzung dieser Paraphrase des Hohenliedes durch Irene Behn dürfte wohl die bisher beste sein. Die Gesänge des heiligen Johannes vom Kreuz samt ihrer Auslegung in den Prosatexten gehören zu den höchsten dichterischen Schöpfungen der Weltliteratur. Das Geheimnis des neuen und ewigen Bundes wird im „Lied der Liebe" und in der „Lebendigen Liebesflamme" auf eine Weise besungen und ausgesagt, die an Offb 14, 3–5 denken läßt. Hier ist „Neues Lied", in dem der neue Äon zur Sprache kommt, eines von jenen, die die Macht des Herüberrufs haben: wer es vernimmt, „folgt dem Lamme, wohin es geht", um es selbst zu erlernen.

„Die lebendige Flamme", das letzte und reifste Werk des Heiligen, vermittelt tiefste Gotteserfahrung jenseits der dunklen Nacht. Ein wesentlicher Teil der Auslegung dieses Gesanges ist Kampfschrift gegen unerleuchtete Beichtväter, für den göttlichen Seelenführer, den Heiligen Geist. Diesem Band sind die 25 erhaltenen Briefe des Ordensgründers und seine verschiedenen geistlichen Weisungen beigefügt, Ratschläge des Heiligen, die in ihrer knappen, praktischen Art auch dem Vielbeschäftigten Lebensorientierung geben können.

Dinklage (Oldbg.). Heinrich Spaemann.

Klüber, Franz: **Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft.** Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre. Köln: Verlag J. P. Bachem 1966. 277 S.; Ln DM 28,–.

Vorweg sei bemerkt, daß diese Arbeit von K. einen hervorragenden Platz in der allerdings noch sehr spärlich entwickelten und noch wenig systematisch ausgebauten „Katholischen Gesellschaftslehre" einnimmt. Was K. bietet, ist solide Sozialphilosophie im Hinblick auf die soziale Ordnungsgestaltung im Geiste der *philosophia perennis*. Es ist dankbar anzumerken, daß K. seinen philosophischen Standpunkt, den aristotelisch-thomistischen, klar und deutlich darlegt, und, was man heute schon einmal sagen muß, mutig herausstellt. Auf diesem soliden Fundament, dessen Verteidigung gegen seine Bestreiter im innerkatholischen Raum heute allgemein allerdings mehr Einsatz verdiente, bietet K. in vier Kapiteln sein System dar.

Das I. Kapitel (9–37) behandelt die Grundlegung: „Die Bedeutung des Naturrechts für die Ordnung der Gesellschaft."

Dieses Thema wird spekulativ-systematisch und historisch klar und übersichtlich dargelegt. Bedenken entstehen jedoch beim Begriff „Naturrecht" selbst. K. sagt: „Das Naturrecht enthält also die in der Wesensordnung des Seins gründenden Normen menschlichen Handelns. Sie zielen auf dessen Übereinstimmung mit der Seinsordnung und somit auf die Erfüllung des menschlichen Endzweckes. Das Naturrecht will dem Menschen sagen, wie er sich in seinem Tun jeweils entscheiden müsse ..." (12).

Damit setzt K. das *ius naturale* identisch mit der *lex naturalis*. Hier denken und sprechen wir heute differenzierter als etwa im Mittelalter. Bei Nichtunterscheidung beider entstehen auch für die heutige innerkatholische Diskussion große Schwierigkeiten. Die *lex naturalis* umfaßt die gesamte sittliche Lebensordnung, soweit sie durch das *lumen rationis* erkannt wird; ein Ausschnitt daraus, nämlich jener, welcher das äußere Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl gemäß der sittlichen Tugend der Gerechtigkeit behandelt, ist das *ius naturale*. Demnach können wir dieses definieren als die Gesamtheit der Normen, welche die menschliche Vernunft (nach katholischer Überzeugung in gewissem Umfang auch nach dem Sündenfall) aus der Natur des Menschen und der mit-menschlichen Verbundenheiten für die äußere Ordnung der Gesellschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl erkennen kann (vgl. Mausbach-Ermecke: Katholische Moraltheologie III, (1961) § 27, und Ermecke, G.: Ökumenische Moralprobleme! Ökumenische Moraltheologie? Paradigma: Naturrecht, in: ThGl 1966, 362–369). – Im Überblick über die Geschichte des Naturrechts (bes. S. 36 f) hätte K. das 20. Jahrhundert mehr berücksichtigen dürfen.

Das II. Kapitel (38–53) handelt von „Recht und Gerechtigkeit als Grundlage der Gesellschaftsordnung". Überraschen muß die Feststellung von K.: „Die Gerechtigkeit gründet sich also auf Rechte. Sie begründet sie nicht, sondern setzt sie voraus. Begründet werden Rechte durch die Personalität des Menschen. Gerechtigkeit ist also ein Zweites, dem das Recht vorausliegt. Das Recht ist die Instanz, die darüber entscheidet, was Gerechtigkeit ist ..." (40). Wir halten dafür, daß es gerade umgekehrt ist: Aus der sittlichen Tugend der Gerechtigkeit folgt das, was dem anderen als sein „*suum*" geschuldet wird. In der Gerechtigkeit definiert sich der Mensch in Freiheit auf den anderen hin und vom andern her. Diese Tugend gebietet, ihn in dem ihm Zugehörigen anzuerkennen. Nur so, als Tochter der Gerechtigkeit, besitzt das Recht seinen Ehrentitel, seine sittliche Würde und Verbindlichkeit. Zuerst ist die Gerechtigkeit in der Persönlichkeit des Menschen, in der Ausrichtung seiner Freiheit auf den anderen und vom andern her begründet; daraus ergibt sich, was Rechtens ist.

Im III. Kapitel (52–182) behandelt K. „Die Sozialprinzipien": 1. „Das Personprinzip" (54–124); 2. „Das Solidaritätsprinzip" (124–153); 3. „Das Subsidiaritätsprinzip" (153–182). Hier faßt K. zusammen, was er früher schon dargelegt hat. Der „Solidarismus" als soziales System findet bei K. eine geschickte Verteidigung und das Subsidiaritätsprinzip eine lichtvolle Erörterung. Für besonders erwähnenswert halten wir „die Geltung des Subsidiaritätsprinzips für das Leben der Kirche" (174 ff). Unseres Erachtens sollte man die Lehre von den sozialen Prinzipien („die aus dem Naturrecht gewonnenen Grundsätze der Gesellschaftsordnung bezeichnet man als Sozialprinzipien" [54]) differenzierter aufbauen. Die Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität können keine letzten Prinzipien sein, weil sie selbst der prinzipiellen Begründung bedürfen. Wenn O. von Nell-Breuning einmal den Solidarismus bildhaft damit erklärt: „Wir sitzen alle in einem Boot", so muß doch weiter gefragt werden: „Wie kommen wir denn gemeinsam in dieses Boot hinein?" Aus den Darlegungen von K. ergibt sich jedenfalls, daß die unrecht haben, welche die Lehre von den allgemeinen sozialen Prinzipien in der katholischen Soziallehre für lebensfremd halten.

In nicht wenigen Punkten möchten wir dem Verfasser widersprechen. So z. B., wenn es heißt (130): „Der Begriff der Gemeinschaft in diesem Sinne (als eine „intensivierte und festgefügte, eine organisierte Gestalt menschlicher Begegnung") deckt sich mit dem der Organisation." Auch können wir dem nicht zustimmen, was K. (131) sagt: „Aus diesen Gründen werden in der katholischen Gesellschaftslehre die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft regelmäßig synonym verwendet." Diese und manche andere Darlegungen von K. zeigen, wie dringend notwendig hier tieferes und kooperatives Forschen im Raum der Christlichen Gesellschaftslehre heute ist. Unseren eigenen Standpunkt haben wir u. a. in Mausbach-Ermecke, a.a.O. III, § 2 dargelegt.

Das IV. Kapitel (183–238) behandelt auf dem Boden des bis dahin Dargelegten die „Ordnung der Gesellschaft als geschichtliche Aufgabe" und endet mit den Ausführungen über „Die berufsständische Ordnung". Zum Schluß sei uns noch der Zweifel gestattet, ob der Untertitel „Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre" über das „Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft" führt. Richtiger erscheint es uns, die Gesellschaftslehre, auch die katholische, als Lehre vom Sozialen, d. h. des Mit- und Zwischenmenschlichen aufzufassen, in welchem (naturgesetzlich) sittliche und (natur-)rechtliche Normen insoweit zu erkennen sind, wie dieses soziale Sein dem Menschen bzw. dem rechtsetzenden Ganzen vor- und aufgegeben ist. Der Oberbegriff ist also wohl Gesellschaftslehre, welche in ihre normativen Folgerungen auch die Naturrechtslehre unter dem Aspekt *(objectum formale)* ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gleichsam als soziales Existential einschließt. Umfängliche, gut ausgewählte Anmerkungen (239–266) und ein Literaturverzeichnis beschließen das wertvolle Werk. Leider fehlen Sach- und Personenregister.

Bochum. G. Ermecke.

Belluco, Bartholomaeus I.: **Facultates Superiorum Religiosorum,** Resc. Pont. d. 4 nov. 1964 concessae cum adnotationibus. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 16) Rom 1966. 167 S.

Durch das *Rescriptum Pontificium* vom 4. November 1964 wurden den Generaloberen klerikaler Orden päpstlichen Rechts, zu denen auch die Oberen der Gesellschaften und der Säkularinstitute zu rechnen sind, sowie den Präsidialäbten der Mönchskongregationen verschiedene Dispensvollmachten *(facultates)* übertragen, die sie z. T. subdelegieren können. Diese Fakultäten beziehen sich inhaltlich auf die Bestimmungen des CIC über die Zelebration der hl. Messe (Tageszeit, Erleichterungen für kranke oder blinde Priester, Zelebration außerhalb der Kapelle), des Weiherechts (Weihealter, Irregularitäten, Dimissorien), der Finanzverwaltung, der Iurisdiktion einschließlich der Beichtvollmacht, der Indexerlaubnis, Entlassung und Beurlaubung der Religiosen u. a.

In der vorliegenden Arbeit kommentiert P. Belluco die einzelnen Vollmachten, indem er zunächst die bisher gültige Rechtslage aufzeigt, wobei er stets die neuen Vollmachten der Bischöfe aufgrund der letzten päpstlichen Erlasse *„Pastorale Munus"* und *„De Episcoporum Muneribus"* berücksichtigt. Besitzen Ortsordinarius und Ordensobere nunmehr die gleichen Vollmachten, so ist, wie der Verfasser ausführt, der Bischof anzugehen, dessen Dispens aber unerlaubt ist, falls der Ordensobere sie bereits verweigert hat oder einer Gewährung legitim widerstrebt (S. 43).

Alle einschlägigen Fragen werden erörtert und beantwortet. So ist dieser Kommentar sicher wichtig für alle Ordensleute, die um eine entsprechende Dispens einkommen wollen. P. Belluco wertet die Fakultäten als Vorbereitung des neuen kirchlichen Gesetzbuches (S. 22); darum dürfte die Arbeit aber auch für alle von Interesse sein, die die Vorarbeiten für die Codexreform verfolgen. In dem Zusammenhang vermißt man allerdings die kritische Anmerkung, daß sich nach der Reform mehrere der Vollmachten hoffentlich erübrigen, weil eine großzügige Gesetzgebung die entsprechenden Entscheidungen in das Ermessen des einzelnen Priesters stellt oder einige der Gebote und Verbote ganz entfallen, von denen jetzt noch zu dispensieren ist.

Essen. Willi Astrath.

Personennachrichten

Priv.Doz. Dr. theol. Günter Biemer, Freiburg, erhielt den Lehrstuhl für Pastoraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Tübingen.

Prof. Dr. theol. Bruno Dreher, Bonn, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik in der Theol. Fakultät der Univ. Wien erhalten.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Goldbrunner, P. H. Saarbrücken, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie (Pastoraltheologie) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Bruno Kleinheyer, Priesterseminar Aachen, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Doz. Dr. theol. Georg Langgärtner erhielt den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg.

Priv.Doz. Dr. theol. Hubertus Mynarek, Würzburg, wurde zum ao. Prof. der Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Phil. Theol. Hochschule in Bamberg ernannt.

Prof. Dr. theol. Wolfgang Nastainczyk, Regensburg, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie (Religionspädagogik) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Doz. Dr. theol. Rudolf Reinhardt, Tübingen, wurde zum ao. Prof. der Kirchengeschichte an der Phil.Theol. Hochschule Bamberg ernannt.

Priv.Doz. Dr. theol., Dr. phil. Ekkart Sauser, Innsbruck, wurde zum Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie in der Theol. Fakultät in Trier ernannt.

Prof. Dr. Josef Scharbert, Freising, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München angenommen.

Priv.Doz. Dr. theol. Norbert Schiffers, Münster, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie (Fundamentaltheologie) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg angenommen.

Prof. Dr. theol. Josef Schreiner, Ordinarius in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster, erhielt anstelle des Lehrauftrags für Biblische Zeitgeschichte und Biblische Hilfswissenschaften einen Lehrauftrag für Exegese des Alten Testaments.

Prof. Dr. theol. Alfons Thome, P. H. Trier, erhielt den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik in der Theol. Fakultät in Trier.

Prof. Dr. theol. Willi Thüsing, Trier, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster erhalten.

Prof. Dr. theol. Friedrich Wetter, Eichstätt, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Theol. Propädeutik und Dogmatik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz angenommen.

Todesfälle:

Prof. Dr. theol. Theodor Filthaut, Ordinarius für Pastoraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster, ist am 31. Oktober 1967 im Alter von 60 Jahren verstorben.

Prof. Dr. theol. August Reatz, em. Ordinarius für systematische Theologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz, ist im Alter von 78 Jahren verstorben.

Folgende Habilitationen wurden uns gemeldet:

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Gregor Müller OSB, am 21. 12. 1966 für das Fach Religionspädagogik mit der Arbeit: „Die geistigen Grundlagen der italienischen Renaissance-Pädagogik" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Exeler).

München:

Dr. theol. Walter Brandmüller, Bamberg, am 29. 3. 1967 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Geschichte des Konzils von Pavia-Siena 1423–1424" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Tübingen:

Dr. theol., Dr. phil. Werner Dommershausen, Mainz, am 28. 7. 1967 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift" (Ref. Prof. Haag, Prof. Schneider).

Würzburg:

Dr. theol., lic. iur. can. Rudolf Weigand, Würzburg, am 1. 8. 1966 für die Fächer Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte mit der Arbeit: „Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursisus (von Gratian bis Johannes Teutonicus)" (Ref. Prof. Rösser, Prof. Weinzierl, München, Prof. Merzbacher).

Dr. theol. Josef Blank, Speyer, am 13. 4. 1967 für das Fach Neutestamentliche Exegese mit der Arbeit: „Paulus und Jesus. Versuch einer Grundlegung" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Innsbruck:

Dr. theol., Dr. phil. Ekkart Sauser, Innsbruck-Feldkirch, am 19. 4. 1967 für die Fächer Christl. Archäologie und patristische Theologie mit der Arbeit: „Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage" (Ref. Prof. Jungmann, Prof. Maaß).

Dr. theol. Johannes Mühlsteiger SJ, am 15. 7. 1967 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Der Geist des josephinischen Eherechtes. Eine ideen- und rechtsgeschichtliche Studie" (Ref. Prof. Heinzel, Prof. Maaß).

Salzburg:

Dr. phil. Winfried Weier, aus Würzburg, am 17. 11. 1966 für das Fach Christliche Philosophie mit der Arbeit: „Das Sinn- und Teilhabeproblem" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Bauer).

Dr. phil. Paul Hastenteufel, aus Puchheim, am 17. 12. 1966 für die Fächer Christliche Philosophie und Pädagogik mit der Arbeit „Selbstand und Widerstand – Personale Erziehungsmerkmale in der kirchlichen Jugendarbeit von 1928–1936" (Ref. Prof. Schmölz, Prof. Prohaska).

Dr. theol. Franz Nikolasch, Klagenfurt, am 5. 2. 1967 für die Fächer Liturgie und Christliche Archäologie mit der Arbeit „Das Lamm als Christus-Symbol in der frühchristlichen Kunst" (Ref. Prof. Rieser, Prof. Holböck).

Wien:

Dr. iur. can. Bruno Primetshofer CssR, am 30. 6. 67 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn von 1781–1841" (Ref. Prof. Dordett, Prof. Loidl, Prof. Maaß).

Promotionen im akademischen Jahr 1966/67

a) zum Doktor der Theologie

Bonn:

Hermann Josef Vogt, Trier, am 26. 1. 1966, Dissertation: „Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche" (Ref. Prof. Baus, Prof. Auer).

Udo Borse, Köln, am 10. 3. 1966, Dissertation: „Der Kolosserbriefteext des Pelagius" (Ref. Prof. Schäfer, Prof. Botterweck).

Wilhelm Massa SVD, am 13. 10. 1966, Dissertation: „Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation" (Ref. Prof. Jedin, Prof. Dreher).

Justin Lang OFM, am 20. 10. 1966, Dissertation: „Die Christologie bei Heinrich von Langenstein" (Ref. Prof. Auer, Prof. Lang).

Josef Sudbrack SJ, am 14. 11. 1966, Dissertation: „Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters" (Ref. Prof. Auer, Prof. Bernards).

Josef Georg Plöger, Köln, am 26. 1. 1967, Dissertation: „Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Schlier).

Pius Merendino OSB, am 30. 5. 1967, Dissertation: „Das Deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Spies).

Manfred Görg, Paderborn, am 23. 6. 1967, Dissertation: „Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Schäfer).

Franz-Josef Helfmeyer, Köln, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Die Nachfolge Gottes im Alten Testament" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Böckle).

Horst Herrmann, Rottenburg, am 11. 7. 1967, Dissertation: „Ecclesia supplet. Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC" (Ref. Prof. Flatten, Prof. Böckle).

Freiburg i. Br.:

Marianne Möhring, (Nachtrag) am 19. 2. 1966, Dissertation: „Max Josef Metzger – Leben und Wirken" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Müller).

Udo Janson, am 13. 12. 1966, Dissertation: „Otto von Hachberg (1388–1451) Bischof von Konstanz und sein Traktat ‚De Conceptione Beatae Virginis'" (Ref. Prof. O. Stegmüller, Prof. Müller).

Gerhard Steigerwald, Freiburg, am 9. 5. 1967, Dissertation: „Das Königtum Mariens in Literatur und Kunst der ersten sechs Jahrhunderte" (Ref. Prof. O. Stegmüller, Prof. Kollwitz).

Franz Enz, Freiburg, am 9. 5. 1967, Dissertation: „Die pastoralpädagogische Integrierung des Sports im Aufgabenfeld der Kirche" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Exeler).

Dr. phil. Rudolf Pesch, am 19. 7. 1967, Dissertation: „Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Mainz:

Lothar Ulrich, Fulda (Nachtrag), am 24. 5. 1966, Dissertation: „Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP" (Ref. Prof. Haubst, Prof. Koch, Köln).

P. Horestes Pfeiler OFM, am 22. 6. 1967, Dissertation: Anthropologische Dimensionen von Angst" (Ref. Prof. Berg, Prof. Bilz).

Reinhard Olesch, Mainz, am 22. 6. 1967, Dissertation: „Das Konfessionsbestimmungsrecht nach dem RKEG unter besonderer Berücksichtigung des Gleichberechtigungsgrundsatzes" (Ref. Prof. May, Prof. Berg).

Johann Theiner, Brixen, am 26. 7. 1967, Dissertation: „Die Entwicklung der Moraltheologie zu einer eigenständigen Disziplin. Von den Casus conscientiae zur Theologia moralis (ca. 1550–1630)" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Brück)

München:

Hermann Hauke, Paderborn, am 10. 12. 1966, Dissertation: „Die Lehre von der beseligenden Schau nach Nikolaus Trivet" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Franz Henrich, Speyer, am 10. 12. 1966, Dissertation: „Das Einwirken der Bünde katholischer Jugendbewegung auf die kath. Jugendseelsorge in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des eucharistisch-liturgischen Bereiches. Eine pastoral-liturgische Untersuchung 1896–1945" (Ref. Prof. Pascher, Prof. Egenter).

Erwin Schächter, Speyer, am 10. 12. 1966, Dissertation: „Fluch und Segen beim Bundesschließen im Alten Orient und im Alten Testament" (Ref. Prof. Hamp, Prof. Edzard).

Stephan Otto Horn SDS, am 17. 12. 1966, Dissertation: „Glaube und Rechtfertigung nach der Lehre des Konzilstheologen Andreas de Vega" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Werner Arens, Paderborn, am 10. 6. 1967, Dissertation: Die kirchliche Mannesjugend der Gegenwart und das Problem ihrer Führerbildung" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Giers).

Arthur Elsässer OFM, am 10. 6. 1967, Dissertation: „Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre des hl. Bonaventura" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Dettloff).

Clemens Maria Jockwig CssR, am 10. 6. 1967, Dissertation: „Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843–1873" (Ref. Prof. Dürig, Prof. Schwaiger).

Thomas O'Meara OP, am 10. 6. 1967, Dissertation: „Ontologie und Theologie in Paul Tillichs Gotteslehre" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Ludwig Walter, am 10. 6. 1967, Dissertation: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus" (Ref. Prof. Dettloff, Prof. Schmaus).

Klaus Berger, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und im Spätjudentum" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Scheffczyk).

Engelbert Buxbaum, lic. theol., Augsburg, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern – Ein Beitrag zur Geschichte der ‚katholischen Reformation'" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Leo Karrer, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Scheffczyk).

Karl Kastner OSB, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Moses im Neuen Testament" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Münster:

Wilfried Hirsch, am 22. 2. 1967, Dissertation: „Werden und Wandel der Autorität in der Frühperiode des Minderbrüderordens" (Prof. Weber, Prof. Iserloh).

Adelheid Stecker, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Formen und Formeln in den paulinischen Hauptbriefen und den Pastoralbriefen" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Schreiner).

Wolfdieter Theurer CssR, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Trinität und Ökumene. Eine dogmatische Studie zur Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Remmers).

Jared Wicks SJ, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Gemitus pro Gratia. The Spirituality of Martin Luther's Early Works" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Remmers).

Trier:

Franz-Josef Kötter, Münster, (Nachtrag) am 18. 12. 1965, Dissertation: „Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566)" (Ref. Prof. Fischer, Doz. Dr. Arens).

Josef Privoznik OSFS, (Nachtrag) am 19. 2. 1966, Dissertation: „Der Wandel in den Grundlagen der katholischen Kirche–Staat–Lehre in der Gegenwart" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Lorscheid).

Petrus Becker OSB, Trier, (Nachtrag) am 19. 2. 1966, Dissertation: „Die monastischen Consuetudines des Abtes Johannes Rode von St. Matthias. Text mit Einführung" (Ref. Prof. Backes, Prof. Pauly).

Adalbert Kurzeja OSB, am 8. 6. 1967, Dissertation: „Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche [Brit. Mus., Harley 2958, Anf. 14. Jh.]" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Pauly).

Tübingen:

Rolf Baumann, Rottenburg, am 14. 12. 1966, Dissertation: „Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1–3, 4" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Haag).

Herbert Leroy, Rottenburg, am 15. 2. 1967, Dissertation: „Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Stockmeier).

Hansjürgen Verweyen, am 12. 7. 1967, Dissertation: „Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Seckler).

Würzburg:

Heinrich Pompey, Münster, am 14. 12. 1966, Dissertation: „Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin. Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Schöllgen, Bonn).

Egon Mielenbrink, Münster, am 14. 12. 1966, Dissertation: „Freundschaft in christlicher Erziehung und Seelsorge" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Auer).

Ernst Suttner, Regensburg, am 14. 2. 1967, Dissertation: „Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov" (Ref. Prof. Biedermann, Prof. L. Müller, Tübingen, Prof. Hasenfuß).

Karl-Georg Reploh, Münster, am 12. 5. 1967, Dissertation: „Markus und die Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Staab).

Freiburg/Schweiz:

Robert Maloy SM, am 1. 12. 1966, Dissertation: „The Sermonary of St. Ildefonsus. A Study on Mss. and Scholarship of a Tradition in Latin Marian Homiletics" (Ref. Prof. Meersseman, Prof. Hänggi).

Hugh O'Donnell CM, am 19. 12. 1966, Dissertation: „Education in Wisdom. A Study in the Pastoral Theology of the New Testament" (Ref. Prof. Spicq, Prof. Müller).

Othmar Keel, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Die Schilderung der Feinde in den individuellen Klage- und Lobpsalmen" (Ref. Prof. Barthélemy, Prof. Pfürtner).

Paul Vollmar SM, am 22. 6. 1967, Dissertation: „Die liturgischen Anschauungen des Ignaz Heinrich von Wessenberg" (Ref. Prof. Meersseman, Prof. Hänggi).

Graz:

Peter Trummer, Graz-Seckau, am 21. 12. 1966, Dissertation: „Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von 1 Kor 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret" (Ref. Prof. Bauer, Prof. Zehrer).

Josef Schiefer, Graz-Seckau, am 16. 6. 1967, Dissertation: „Christusbild und Christusglaube unserer Jugendlichen an den berufsbildenden Schulen" (Ref. Prof. Hansemann, Prof. Gastgeber).

Erich Schweitzer, Graz-Seckau, am 13. 7. 1967, Dissertation: „Die Schriften Cyprians von Karthago als liturgiegeschichtliche Quelle" (Ref. Prof. Bauer, Prof. Gastgeber).

Innsbruck:

John Ojiako, Onitshaensis, am 26. 11. 1966, Dissertation: „Bride price among the Ibos of South-Eastern Nigeria" (Ref. Prof. Heinzel, Prof. Meyer).

Hans Rotter SJ, am 25. 2. 1967, Dissertation: „Das Problem der Sünde bei Herman Schell" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Pierre Proulx SJ, am 25. 2. 1967, Dissertation: „Paradigme de Kerygme baptismal. Les Homélies cátéchetiques de Théodor de Mopsueste" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Croce).

Donatur Doino OFM, am 20. 5. 1967, Dissertation: „The Grace of Justification according to Petrus Johannis Olivi († 1298) as contained in his Quaestio de merito Christi" Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Simon Okeke, Umuahiaensis, am 20. 5. 1967, Dissertation: „Priesthood among the Ibos of Nigeria studied in the Light of the Catholic Priesthood"(Ref. Prof. Lakner, Prof. Meyer).

Alex Stock, Osnabrück, am 20. 5. 1967, Dissertation: „Einheit des Neuen Testaments. Zur neueren Diskussion des Problems der theolog. Einheit des NT in der deutschen evangel. u. kath. Theologie" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Gregor Zasche OSB, am 20. 5. 1967, Dissertation: „Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangel. Theologen der Gegenwart, unter besonderer Berücksichtigung von Paul Althaus" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Günter Stemberger OFM, am 15. 7. 1967, Dissertation: „Untersuchungen zur johanneischen Symbolik von Gut und Böse" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Meyer).

Anton Eppacher, Innsbruck-Feldkirch, am 15. 7. 1967, Dissertation: „Die Generalabsolution vom 9.–14. Jahrhundert mit einer kristischen Reflexion" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Croce).

Elmar Klinger, Bamberg, am 15. 7. 1967, Dissertation: „Das Alte Testament als heilsgeschichtliche Größe" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Salzburg:

Adelbert Davids OSB, Chevetogne, am 28. 11. 1966, Dissertation: „Das Bild des neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum 1966" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Bernhard).

Georg Kronthaler, Salzburg, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Die Dublettenfrage bei Mk 6, 34–44 u. 8, 1–9" (Ref. Prof. Dillersberger, Prof. Probst).

Willibald Preining OSFS, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Paulus unterwegs nach Malta" (Ref. Prof. Dillersberger, Prof. Probst).

Ludwig Pasch, am 12. 12. 1966, Dissertation: „Kulturgeschichtliche und volkhafte Wandlungen im Bezirk Ried im Innkreis" (Ref. Prof. Walleitner, Prof. Wagner).

Wien:

Ennio Bolognese OMV, am 12. 12. 1966, Dissertation: „Das Apostolat Pauli und die Laien. Menschliche und apostolische Beziehungen" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Weiler).

Richard Bauer, Wien, am 12. 12. 1966, Dissertation: „Der Gehorsamsbegriff beim jungen Augustinus" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Karl Beck, St. Pölten, am 17. 3. 1967, Dissertation: „Offenbarung und Glaube bei Anton Günther" (Ref. Prof. Pritz, Prof. Loidl).

Peter Braulik OSB, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Cölestin Wolfsgruber, Hofprediger und Universitätsprofessor" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Fritz Dollmanits, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Der Begriff ‚dera' in Indien und im Iran und seine Beziehungen zum Buche Tobias" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

Siegfried Karl, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Josef Wolny – Ein Leben für Kirche und Schule" (Ref. Loidl, Prof. Dordett).

Andreas Karall, Eisenstadt, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Das religiöse Schrifttum der heute burgenländischen Kroaten bis zum Beginn des 19. Jhts." (Ref. Prof. Loidl, Prof. Klostermann).

Helmut Leeb, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Die Psalmodie bei Ambrosius" (Ref. Prof. Klostermann, Prof. Loidl).

Maria Winkler, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Applikation von Wasser und Feuer im Alten Testament mit Berücksichtigung der Aspekte in der alttestamentlichen Welt" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

Gerhard Scholz, St. Pölten, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Beiträge zur Geschichte der katholischen Restauration im oberen Waldviertel (1590–1650)" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Erich Hehberger OSFS, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Geschichte der Oblaten des hl. Franz von Sales in Österreich von ihren Anfängen bis zum Jahre 1930" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Hypolite Adigwe, Nigeria, am 30. 6. 1967, Dissertation: „The Beginning of the Catholic Church among the Ibos of South-Eastern Nigeria (1885–1930); (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Ingolf Friedrich, Wien, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Ursprung und Wesen von Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

b) zum Doktor des kanonischen Rechts

München:

Hubert Socha SAC, am 17. 12. 1966, Dissertation: „Die Analogie zwischen der Hirtengewalt und der Dominativgewalt der klösterlichen Laienoberen" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Mörsdorf).

Johann Uhrmann, Passau, am 17. 12. 1966, Dissertation: „Das Geständnis im kanonischen Prozeß" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl).

Martin Boelens CMM, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestrafung. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl).

c) zum Lizentiaten der Theologie

München:

Karl Tilmann Siebertz, am 13. 12. 1966, Dissertation: „Die sakramentale Struktur aus der Sicht der ‚Endentscheidungs-Hypothese' – Eine Untersuchung am Beispiel der Taufe" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

Trier:

Gerhard Schnorrenberger, Trier, (Nachtrag) am 31. 1. 1966, Dissertation: Der Zion in der alttestamentlichen Offenbarungsentwicklung" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

Arturo Pascual-Perez, Congr. de la Misión de San Vicente de Paúl, Madrid, (Nachtrag) am 31. 1. 1966, Dissertation: Las misiones populares en la edad media, sus representantes, su temática y la función de la misi en ellas" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Junker).

Manfred Enkrich, Trier, am 6. 9. 1966, Dissertation: „Prophet und Gottesgeist. Dargestellt an der Geistbegabung der Propheten Isaias, Jeremias und Ezechiel" (Ref. Prof. Groß, Prof. Thüsing).

Alois Weidert (Missionsgesellschaft der Vinzentiner), am 6. 9. 1966, Dissertation: „Heilsgeschichtliches Denken bei Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk ‚De sacramentis christianae fidei'" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Peter Krämer, Trier, am 19. 12. 1966, Dissertation: „Das Physische. Max Schelers Wesensontologie des Physischen in kritischer Auseinandersetzung mit den Ansichten moderner Naturwissenschaftler" (Ref. Prof. Lorscheid, Prof. Kremer).

Helmut Pfeiffer, Trier, am 20. 12. 1966, Dissertation: „Das Sein zum Tode. Existenzialer Entwurf der existenzialontologischen Struktur des daseinsmäßigen Seins zum Tode im Anschluß an Martin Heidegger" (Ref. Prof. Lorscheid, Prof. Breuning).

Hans Welschbillig, Trier, am 21. 1. 1967, Dissertation: „Studie zur Formgeschichte des Buches Joel" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

Gabriel Heuser OSB, am 10. 2. 1967, Dissertation: „Rupert von Deutz, De divinis officiis, liber V–VIII. Eine frühmittelalterliche Deutung der Kar- und Osterliturgie" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Breuning).

Karl Saxl (Missionsgesellschaft Mill Hill, London), am 11. 2. 1967, Dissertation: „Christologisch interpretierte Psalmworte bei Cyprian von Carthago" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Stockmeier).

Wolfgang Seibrich, Trier, am 19. 7. 1967, Dissertation: „Das Schicksal der Mainzer geistlichen Jurisdiktion im Einflußbereich der Kurpfalz von 1520–1550" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Kottje).

Frank-Lothar Hossfeld, Trier, am 26. 7. 1967, Dissertation: „Studien zur Theologie des Weges im Alten Testament" (Ref. Prof. Groß, Junker).

Günther Saltin, Trier, am 26. 7. 1967, Dissertation: „Göttliche Einheit und welthafte Vielheit. Untersuchungen zum Weltbild Maximus des Bekenners" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Kurt Helbling, Trier, am 31. 7. 1967, Dissertation: „Die Kirchenreform in den Reformschriften Johann Baptist Hirschers" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Weber).

Würzburg:

Paul Reißing OSB, am 1. 12. 1966, Dissertation: „Leviathan im Alten Testament" (Ref. Prof. Ziegler).

Hermann van de Spijker OFMCap, am 12. 1. 1967, Dissertation: „Die Bewertung der gleichgeschlechtlichen Zuneigung in der heutigen katholischen Moraltheologie" (Ref. Prof. Auer).

Werner Henneken OSB, am 21. 2. 1967, Dissertation: „Verkündigung und Prophetie im ersten Thessalonicherbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes" (Ref. Prof. Schnackenburg).

Alfons Voorn CMM, am 25. 7. 1967, Dissertation: „Die Grundlage für den Rat der Armut und der Jungfräulichkeit in den Evangelien" (Ref. Prof. Schnackenburg).

d) zum Lizentiaten des kanonischen Rechts

München:

Karl Friedrich, am 9. 12. 1966, Dissertation: „Die monitio canonica im Codex Iuris Canonici" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl)

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

S. Bernardi opera. Vol. IV: Sermones. I. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, OSB — H. Rochais. — R: Ed. Cistercienses 1966. XVI, 496 p.; Lire 8000.

Colombo, Carlo: Scritti teologici. — Venegono Inferiore ‹Varese›: Ed. „La Scuola Cattolica" (1966). 707 p. = Hildephonsiana VII; Lire 5000.

Service in Christ. Essays presented to Karl **Barth** on his 80th birthday. Ed. by James I. McCord and T. H. L. Parker. — GrR, Mich: Eerdmans (1966). 223 p.; $ 6,95.

Courtenay studies in reformation theology. T. I: John Calvin. Ed. by D. E. Duffield and O. Appleford. — Abingdon ‹Berkshire›: The Sutton Courtenay Pr. 1966. XII, 228 p.; sh 36/—.

Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian. Im Auftrage des Historischen Vereins Freising hrsg. v. Joseph A. Fischer. — Freising: Verl. des Histor. Vereins Freising 1967. XII, 289 S., 5 Abb. = Sammelblatt des Historischen Vereins Freising XXVI; DM 16,80.

Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. 1517—1967. Festschrift für Franz **Lau** zum 60. Geburtstag. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 426 S.; DM 38,—.

Wahrheit und Verkündigung. Michael **Schmaus** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Leo Scheffczyk, Werner Dettloff, Richard Heinzmann. Bd I—II. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1967. XXXVIII, 1958 S.; DM 180,—; S. XXI—XXXIII: Bibliographie Michael Schmaus.

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick Burke. Mit Beiträgen von Johannes Baptist Metz [u. a.] — Mchn: Hueber Verl. (1967). 209 S.; DM 15,80.

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

Bellinzoni, Arthur: The sayings of Jesus in the writings of **Justin** Martyr. — Leid: Brill 1967. X, 152 p. = Supplements to Novum Testamentum XVII; hfl 24,—.

Becker, Carl: Der „Octavius" des **Minucius Felix**. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik. — Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1967. 111 S. = Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-hist. Klasse. Sitzungsber. Jg. 1967, 2; brosch. DM 14,—.

Farina, Raffaele: L'impero e l'imperatore cristiano in **Eusebio** di **Cesarea**. La prima teologia politica del cristianesimo. — Zü: Pas-Verl. 1966. 381 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 2; Lire 5500.

Doimi, Samuele: Il dottore Evangelico e il dottore Sottile. — Problemi e figure della Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 17—64.

Corbin, Michael, SJ: La fonction et les principes de la théologie selon la somme théologique de saint **Thomas** d'**Aquin**. — RechScRel LV, 1967, 321—366.

Heynck, Valens, OFM: Zur Datierung des „Correctorium fratris **Thomae**" **Wilhelms** de la **Mare**. Ein unbeachtetes Zeugnis des Petrus Johannis Olivi. — FranzStud XLIX, 1967, 1—21.

Emmen, Aquilino, OFM: La dottrina dell' **Olivi** sul valore religioso dei voti. — Studi francescani LXIII, 1966, 88—108.

Balić, Carolus, OFM: Joannes **Duns Scotus** et Epistula Apostolica „Alma parens". — Anton XLII, 1967, 95—126.

Netanyaku, B.: The **Marranos** of Spain from the late **XIV**th to the early **XVI**th century according to contemporary Hebrew sources. — NY: American Academy for Jewish Research 1966. VII, 254 p.

Zumkeller, Adolar: Neuentdeckte Sermones des Augustinermagisters **Gyso** von **Köln** ‹† nach 1409›, Mitbegründer der Kölner Theologischen Fakultät. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1121—1140.

Paternoster-Auslegung. Zugeschrieben **Jakob** von **Jüterborg**. Verdeutscht von Heinrich Haller. Hrsg. von Erika Bauer. — Lund: Gleerup; Kph: Munksgaard (1966). 299 S. = Lunder germanistische Forschungen XXXIX; skr 38,—.

Walgrave, J. H.: Geloof en theologie in de crisis. — Kasterlee: De Vroente (1966). 420 blz. = Bezinning en bezieling I; bfr 180,—.

Aldridge, John William: The hermeneutic of **Erasmus**. — Zü: EVZ-Verl. (1966). 134 p. = Basel studies of theology II; sfr 12,— [Diss. theol. Basel]

Stadtland-Neumann, Hiltrud: Evangelische Radikalismen in der Sicht **Calvins**. Sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede ‹Matth. 10›. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1966. 155 S. = Beiträge zur Geschichte u. Lehre der Reformierten Kirchen XXIV; DM 23,80.

Stöhr, Johannes: Die theologische Wissenschaftslehre des **Juan** de **Perlin SJ**. ‹1569—1638›. — Mstr: Aschendorff (1967). IX, 422 S. = Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft II, 11; Lw. DM 68,— [Habil.-Schrift Freiburg/Br.]

Rimbault, Lucien: Pierre du **Moulin** 1568—1658. Un pasteur classique à l'age classique. Étude de théologie pastorale sur des documents inédits. — P: Vrin 1966. 254 p. = De Pétrarque à Descartes X; F 22,50.

Peschke, Erhard: Studien zur Theologie August Hermann **Franckes**. II. — B: Evang. Verl.Anstalt (1966). 223 S.; DM-Ost 10,50.

Hodgon, Peter C.: The formation of historical theology: A study of Ferdinand Christian **Baur**. — NY: Harper & Row 1966. XVII, 299 p

Reist, Benjamin A.: Toward a theology of involvement. The thought of Ernst **Troeltsch**. — Phil: Westminster Pr. (1966). 264 p.; $ 6,—.

Grin, Edmond: Théologie systématique en Suisse romande. Continuité d'une tradition. — Lausanne: Payot 1966. X, 246 p. = Publications de la Faculté de théologie. Université de Lausanne IV; sfr 18,—.

Marlé, René, SJ: Dietrich **Bonhoeffer**, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères. — (Tourn:) Casterman (1967). 164 p. = Christianisme en mouvement I; F 12,—.

Murray, Michael H.: The thought of **Teilhard** de **Chardin**. An introduction. — NY: Seabury 1966. XII, 177 p.; $ 4,95.

Dumont, Pierre: La teologia **greca** odierna. — Oriente Cristiano VI, 3, 1966, 15—41; 4, 1966, 2—25.

Kuitert, H. M.: De realiteit van het geloof. Over de antimetafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling. — Kampen: Kok 1966. 228 blz.; hfl 14,25.

Schilling, Sylvester Paul: Contemporary continental theologians. — Lo: SCM Pr. 1966. 288 p.; sh 35/—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Ford, L. S.: The three strands of **Tillich**'s theory of religious symbols. — Journal of religion XLVI, 1966, 104—130.

Hardon, John A., SJ: Gott in den Religionen der Welt (Religions of the world, dt.) — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1967). 531 S.; DM 29,80.

Bianchi, Ugo: Introduzione alle religioni dei primitivi. — R: Ateneo 1967. 87 p.; Lire 1200.

Stadelmann, R.: Syrisch-palästinensische Gottheiten in **Ägypten**. — Leid: Brill 1967. X, 150 S. = Probleme der Ägyptologie V; hfl 42,—.

Müller, Dieter: Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter. — Orientalia N. S. XXXV, 1966, 247—274.

Brandon, S. G. F.: The origin of death in some Ancient Near Eastern religions. — Religious studies I, 1966, 217—228.

Rudolph, Kurt: Die Anfänge **Mohammeds** im Lichte der Religionsgeschichte. — Festschrift Walter Baetke, Weimar 1966, 298—326.

Khoury, Adel-Theodor: Mystische Strömungen im Islam. — Kairos VIII, 1966, 203—209; ebd. S. 210—217: Hāfiz, Muhammed al: Er ist der Aufscheinende und der Verborgene. Erläuterungen einiger Sentenzen des Ibn 'Atā' Allāh. (Aus d. Arab. übers. u. kommentiert von Ernst Banneth›; ebd. S. 218—225: Hamid, Abdel Samad Abdel: Der Staatsgedanke nach dem Koran.

Asmussen, J. P.: Der **Manichäismus** als Vermittler literarischen Gutes. — Temenos II, 1966, 5—21.

Penner, Hans H.: Cosmogony as myth in the **Vishnu Purāna**. — History of religions V, 2, 1966, 283—299.

Allchin, F. R.: The place of Tulsī Dās in North Indian devotional tradition. — Journal of the Royal Asiatic Society 1966, 123—140.

Gonda, J.: Wereld en hemel in de **Veda**. — Tijdschrift voor filosofie XXVIII, 1966, 227—262; p. 262—263: Summary: World and heaven in the Veda.

Dimock, Edward C., Jr.: The place of the Hidden Moon: Erotic mysticism in the Vaisnava-sahajiyā cult of **Bengal**. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1966. XIX, 299 p.; $ 7,50.

Poppe, Nicholas: The twelve deeds of **Buddha**. A Mongolian version of the Lalitavistara, Mongolian text, notes, and English translation. — Wiesb: Harrassowitz 1967. 173, 65 S. mit Abb. = Asiatische Forschungen XXIII; brosch. DM 24,—.

Benz, Ernst: Die Wiederaufweckung des Buddhismus. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 242—275.

Cilento, Vincenzo: Esperienza religiosa di un filosofo **greco**. — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 405—426.

Summers, Montague: The **Werewolf**. — New Hyde Park, N. Y.: Univ. Books 1966. XIV, 307 p.; $ 10,—.

Aberle, D. F.: The peyote religion among the **Navaho**. With field assistance by H. C. Moore and with an appendix on Navaho population and education by D. F. Johnston. — Chic: Aldine 1966. 480 p. = Viking fund publications in anthropology XLII; $ 10,—.

Turner, H. W.: A typology for **African** religious movements. — Journal of religion in Africa I, 1967, 1—34.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Le monde missionnaire en **1966**. Chronique annuelle. — EglViv XIX, 1967, 171—324.

Mission nach dem Konzil. Hrsg. v. Johannes Schütte. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 344 S.; DM 39,—.

Glazik, Josef, MSC: The mission of the church in today's world. — IntRevMiss LVI, 1967, 316—329.

Masson, Joseph, SJ: L'activité missionnaire, réponse au monde d'aujourd'hui. — LumVit XXII, 1967, 9—28.

Le Guillou, M(arie)-J(oseph): Missione in spirito d'ecumenismo. — Sacra Doctrina XI, 1966, 15—45.

Cauwelaert, J. van: Le décret sur l'oecuménisme et les missions. — Revue du clergé africain 1966, 244—260.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Sorge für alle Welt. Pfarrei in neuer Verantwortung für die Mission der Kirche. — Frb/B: Seelsorge-Verl. 1967. 94 S.; DM 7,80.

Luykx, B(onifacio, OPraem): Culte et liturgie en pays de mission. — Miscellanea liturgica in onore ... Giacomo Lercaro Vol. I, R (1966), 267—287.

Neuner, Joseph, SJ (,Ed.): Christian revelation and world religions. — Lo: Burns and Oates 1967. 186 p. = Compass paperback.

Barreau, J.-Cl.: La foi d'un païen. — P: Editions du Seuil 1967. 95 p.; F 7,50.

Santa Ana, Julio de: Die religiöse Situation in **Lateinamerika**. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 182—219.

Olivola, Félix de, OFMCap: Um grande Brasileiro. Biografia do servo de Deus Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda. — Recife: Imprensa Universitaria 1967. XXIII, 242 p.

Ricard, Robert: The spiritual conquest of **Mexico**. — Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. 423 p.; sh 80/—.

Câmara, Helder: Presença da Igreja no desenvolvimento da América Latina. — Vozes LXI, Petrópolis 1967, 5—24.

Le Saux, Henri: Une messe aux sources du Gange. — P: Editions du Seuil 1967. 96 p.; F 9,50.

Victor, OCD: Pastoral orientation in **India**. — Bombay: St. Paul Publications 1966. 381 p.; Rs 6,50.

Gheddo, Piero: Il difficile cammino dell'India. — Mil: Massimo Ed. 1967. 304 p.; Lire 1600.

The modern **Irish** missionary movement. — Herder Correspondence IV, 1967, 204—213.

Die Ordensschwestern und das Weltapostolat. — Brux: Pro Mundi Vita 1967. 56 S. = Pro Mundi Vita XVI.

Beaver, Robert Pierce: Church, state, and the American Indians; two and a half centuries of partnership in missions between Protestant churches and government. — St. Louis: Concordia 1966. 230 p.

Christ aus Weltverantwortung in der Herausforderung der Gegenwart. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag v. Gerhard **Rosenkranz** am 29. April 1966 hrsg. im Auftr. d. Zentralvorst. d. Dt. Ostasien-Mission v. Wilhelm Kersten-Thiele. — Düs: Schaffnit 1966. 252 S. = Schriftenreihe der Deutschen Ostasienmission VI; DM 6,80.

Christian mission in theological perspective. Edited by Gerald H. Anderson. — Nashville, N. Y.: Abingdon Pr. 1967. 286 p.; $ 2,50.

Aune, David E.: Missions divine „necessity". — Evangelical Missions Quarterly (Washington) 1967, 75—83.

Gensichen, Hans-Werner: The Second Vatican Council's challenge to Protestant mission. — IntRevMiss LVI, 1967, 291—309.

Goodall, Norman: The local church: Its resources and responsibilities. — Lo: Hodder and Stoughton 1967. 63 p.; sh 3/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. v. Johannes B. Bauer. (3., erneut erw. u. revidierte Aufl.) Bd I: Abraham — Jungfräulichkeit. Bd II: Kampf — Zucht. — Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 1595 S.

Grelot, Pierre: L'enseignement de la Sainte Écriture. — Seminarium, A. XVIII — N.S. A. VI, 1966, 853—879.

Montagnini, Felice: La Bibbia, oggi. — Bresc: La Scuola 1967. 296 p. = Analisi e sintesi XI; Lire 1400.

Gaston, Lloyd: The Theology of the **Temple**. — Oikonomia. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 32—41.

Higgins, A. J. B.: The priestly Messiah. — NTSt XIII, 1967, 211—239.

2. Altes Testament

Studia biblica et semitica. Theodoro Christiano **Vriezen**, qui munere professoris theologiae per XXV annos functus est, ab amicis, collegis, discipulis dedicata. — Wageningen: Venman & Zonen 1966. 405 p.; hfl 40,—; p. 13—17: Bibliografie van de voornaamste geschriften van Th. C. Vriezen.

Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments. (Hrsg. v. Josef Schreiner. Mit Beiträgen von Luis Alonso-Schökel [u. a.] — Wü: Echter-Verlag (1967). X, 474 S., 4 Ktn; Ln. DM 34,—.

Fenz, Augustinus K.: Zum Problem der Geschichte im **Pentateuch**. — Bibel und Liturgie XL, 1967, 143—158. 241—258.

Koch, Robert, CSSR: La condition de l'homme selon **Genèse 1—11**. — Studia moralia IV, 1966, 115—139.

Schreiner, Josef: **Moses**, der „Mann Gottes". — Bibel und Leben VIII, 1976, 94—110.

Clements, R. E.: Abraham and David. Genesis XV and its meaning for Israelite tradition. — Lo: SCM Pr. (1967). 96 p. = Studies in biblical theology II, 5; sh 10/6.

Besters, André: L'expression „Fils d'Israël" en **Ex., I—XIV**. Un nouveau critère pour la distinction des sources. — RBibl LXXIV, 1967, 321—355.

Snaith, N. H. [Ed.]: **Leviticus** and **Numbers**. — Lo: Nelson 1967. XII, 352 p. = Century Bible; sh 50.

Aberbach, Moses, and Smolar, Leivy: Aaron, Jeroboam and the **Golden Calves**. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 129—140.

Armerding, Carl: Conquest and victory. Studies in **Joshua**. — Chic: Moody 1967. 160 p.

Ross, J. P.: Yahweh Seba'ot in **Samuel** and **Psalms**. — VetTest XVII, 1967, 76—92.

Liver, J[acob]: The Wars of **Mesha**, king of Moab. — PalExplQu XCIX, 1967, 14—31.

Michel, Diethelm: Zur Eigenart **Tritojesajas**. — Theologia viatorum X, 1965/66, 213—230.

Irwin, W. H., CSB: „The smooth stones of the wady"? Isaiah 57, 6. — CaBiQ XXIX, 1967, 31—40.

Peter, Adalbert: Der Segensstrom des endzeitlichen Jerusalem — Herkunft und Bedeutung eines prophetischen Symbols. — Miscellanea Fuldensia... Festgabe f. Adolf Bolte, Fulda 1967, 109—134.

Koole, J. L.: **Haggai**; verklaard. — Kampen: Kok 1967. 108 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 9,75.

Koch, Klaus: Haggais unreines Volk. — ZAW LXXIX, 1967, 52—66.

Soggin, J. Alberto: Zum **ersten Psalm**. — ThZBas XXIII, 1967, 81—96.

Ploeg, J. P. M. van der: Réflexions sur les genres littéraires des Psaumes. — Studia biblica et semitica. Theodoro Christiano Vriezen... dedicata, Wageningen 1966, 265—277; p. 176—180: Koole, J. L.: Quelques remarques sur Psaume 139; p. 299—312: Ridderbos, N. H.: Psalm 51:5,6.

Conrad, Joachim: Die innere Gliederung der **Proverbien**. Zur Frage nach der Systematisierung des Spruchgutes in den älteren Teilsammlungen. — ZAW LXXIX, 1967, 67—76.

Bishop, Eric F. F.: Palestiniana in **Canticulis**. — CaBiQ XXIX, 1967, 20—30.

Michaeli, Frank: Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1967). 369 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XVI; sfr 38,—.

The Old Testament in Syriac. According to the Peshitta version, edited on behalf of the international organization for the study of the Old Testament by The Peshitta Institute of the University of Leiden. Sample edition: **Song of Songs; Tobit; 4 Ezra**. — Leid: Brill 1967. LVIII, 129 p.; hfl 30,—.

Ledogar, Robert J.: Verbs of praise in the LXX translation of the Hebrew canon. — Bibl XLVIII, 1967, 29—56.

Kapelrud, Arvid S.: **Israel**. From the earliest times to the birth of Christ. Translated by J. M. Moe. — Oxf: Blackwell 1966. VIII, 152 p.

Maag, Viktor: Das **Gottesverständnis** des Alten Testaments. — NedThT XXI, 1967, 161—207.

Heller, Jan: Die Etappen der alttestamentlichen **Heilsgeschichte**. — Oikonomia. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 3—10.

Giblet, Jean: Les sens de la **conversion** dans l'Ancien Testament. — MaisD XC, 1967, 79—92.

Rainey, A. F.: The **Samaria Ostraca** in the light of fresh evidence. — PalExplQu XCIX, 1967, 32—41.

Dever, William G.: Excavations at **Gezer**. — BiblArch XXX, 1967, 47—62.

Donner, Herbert - Cüppers, Heinz: Die Restauration und Konservierung der Mosaikkarte von **Madeba**. — ZDtPalV LXXX, 1967, 1—33.

Hanhart, Robert: Drei Studien zum **Judentum**. — Mchn: Kaiser 1967. 64 S. = ThExist heute. N. F. CXL; DM 4,90; [enth.:] S. 7—22: Kriterien geschichtlicher Wahrheit in der Makkabäerzeit; S. 23—37: Zur geistesgeschichtlichen Bestimmung des Judentums; S. 38—64: Die Bedeutung der Septuagintaforschung für die Theologie.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: Further light on Melchizedek from **Qumran** Cave 11. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 25—41.

Delcor, Mathias: L'hymne à Sion du rouleau des Psaumes de la Grotte 11 de Qumran ‹11 Q Ps a›. — RQ VI, 1967, 71—88.

2. Neues Testament

Mussner, Franz: Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes. — Düs: Patmos-Verl. (1967). 299 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; DM 44,—.

McLoughlin, S.: Les accords mineurs Mt Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie des deux sources. — EphThLov XLIII, 1967, 17—40.

Klein, Günter: Die Berufung des Petrus. — ZNW LVIII, 1967, 1—44.

Dupont, Jacques, OSB: La parabole de la semence qui pousse toute seule ‹**Marc 4, 26—29**›. — RechScRel LV, 1967, 367—392.

Neirynck, Frans: Die Überlieferung der Jesusworte und Mk 9, 33—50. — Concilium II, 1966, 774—780.

Feuillet, A., PSS: La coupe et le baptême de la Passion ‹Mc, X, 35—40; cf. Mt., XX, 20—23; Lc, XII, 50›. — RBibl LXXIV, 1967, 356—391.

Unnik, W. C. van: Die Motivierung der Feindesliebe in **Lukas VI**, 32—35. — NovTest VIII, 1966, 284—300.

Schnackenburg, Rudolf: Das **Johannesevangelium** als hermeneutische Frage. — NTSt XIII, 3, 1967, 197—210.

Demke, Christoph: Der sogenannte Logoshymnus im Johanneischen Prolog. — ZNW LVIII, 1967, 45—68.

Simonis, A. J.: Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1—18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt. — R: Päpstl. Bibelinstitut 1967. XIX, 344 S. = Analecta biblica XXIX; Lire 5000.

The Acts of the Apostles. Introduction, translation and notes by Johannes Munck. Revised by William F. Albright and C. S. Mann. — Garden City, NY: Doubleday 1967. XC, 317 p. = The Anchor bible XXXI; $ 6,—.

Maly, Karl: Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im **1. Korintherbrief**. — (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk 1967. 272 S. = Stuttgarter biblische Monographien II.

Schneider, Bernardin, OFM: The corporate meaning and background of 1 Cor 15, 45 b. — CaBiQ XXIX, 1967, 450—467.

Bring, Ragnar: Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu **Gal. 3**, 20. — KerDogm XII, 1966, 292—309.

Grässer, Erich: **Kol 3**, 1—4 als Beispiel einer Interpretation secundum homines recipientes. — ZThK LXIV, 1967, 139—168.

Talbert, Charles H.: The problem of pre-existence in **Philippians 2**, 6—11. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 141—153.

Laubach, Fritz: Der Brief an die **Hebräer**. — Wupp: Brockhaus 1967. 292 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 19,80.

Luz, Ulrich: Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief. — EvTh XXVII, 1967, 318—336.

Filson, Floyd V.: „Yesterday". A study of Hebrews in the light of chapter XIII. — Lo: SCM Pr. (1967). 88 p. = Studies in biblical theology II, 4; sh 10/6.

Neuenzeit, Paul: Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament. Aufgaben und Probleme der neutestamentlichen Exegese. — Mchn: Kösel-Verl. (1966). 113 S. = Schriften zur Katechetik V; DM 9,80.

Ernst, Josef: Das Wachstum des Leibes Christi zur eschatologischen Erfüllung im Pleroma. — ThGl LVII, 1967, 164—187.

Ott, Heinrich: Um die Muttersprache Jesu. Forschungen seit Gustaf Dalman. — NovTest IX, 1967, 1—25.

Rigaux, Béda: Der Apostel **Paulus** in der heutigen Exegese. Ein Forschungsbericht. — Concilium III, 1967, 585—600.

Fuchs, Ernst: Die Logik des Paulinischen Glaubens. — Geist u. Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert z. 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 1—14.

Schweizer, Eduard: Die „Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus. — EvTh XXVI, 1966, 239—257.

Scroggs, Robin: The last Adam. A study in Pauline anthropology. — (Oxf:) Blackwell 1966. XXIV, 139 p.; sh 25/—.

Umwelt des Christentums. Bd III: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter. Ausgew. u. erl. von Johannes Leipoldt. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 274 S., S. 68—269 Abb.; DM-Ost 25,—.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Polgár, Ladislaus, SJ: Bibliographia de historia Societatis Jesu. — ArchHSJ XXXV, 1966, 416—489.

Borst, Arno: Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie **Isidors** von **Sevilla**. — DtArch XXII, 1966, 1—62.

Schmidt, Martin Anton: Zum Problem der Heilsgeschichte in der Hochscholastik. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Hbg-Bergstedt 1967, 155—162.

Escribano-Alberca, Ignacio: Gegenwart und Zukunft. Zwei theologische Kategorien in der Auseinandersetzung mit Hegel. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 341—352.

Clemons, James T.: A checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada. — OrChrPer XXXII, 1966, 224—251. 478—522.

Vawter, Bruce, CM: History and the word. — CaBiQ XXIX, 1967, 206—217.

Braaten, C. E.: New directions in theology today. Vol. II: History and hermeneutics. — Phil: Westminster Pr. (1966). 205 p.; $1,95.

Caraco, A.: Le tombeau de l'histoire. — Neuch: Éd. La Baconnière 1966. 604 p.; sfr 33,—.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Mirbt, Carl: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Bd I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. 1.—5. Aufl. hrsg. von Carl Mirbt. 6., völlig neu bearb. Aufl. von Kurt Aland. — Tü: Mohr (1967). LVI, 693 S.; Lw. DM 76,—.

Hughes, Philip: A short history of the Catholic Church. — Lo: Burns and Oates 1967. 308 p.; sh 8/6.

Daniel-Rops, Henri: Histoire de l'Église du Christ. T. X: L'Église des revolutions. Vol. II. — P: Grasset 1966. 446 p., fig. et cartes; F 40,—.

Wittmann, Anneliese: **Kosmas** und **Damian.** Kultausbreitung und Volksdevotion. Mit einem Geleitwort von Mathilde Hain. — (B:) Schmidt (1967). 344 S. mit 45 Abb., 2 Titelbilder; Lw. DM 49,—.

Vryonis, S.: Byzantium and Europe. — Lo: Thames and Hudson. 216 p. and fig. 4° = Library of European civilisations; sh 18,—.

Benker, Sigmund: Der **Dom** im ersten Jahrtausend. — Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200-jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian, Freising 1967, 1—43; S. 65—97: Fischer, Joseph A.: Die zeitgenössischen Berichte über den großen Brand von 1159; S. 239—257: Schwaiger, Georg: Die stillen Jahre **Freisings** und seines Domes ‹1803—1822›.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Roncaglia, Martiniano: Histoire de l'Église **copte.** Tome I: Les origines du christianisme en Égypte: du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique ‹Ier et IIe siècles›. — Beyrouth: Dar Al-Kalima (1966). XXVIII, 313 p.; $ 11,50.

Wifstrand, Albert: Die alte Kirche und die griechische Bildung (Fornkyrkan och den grekiska bildningen, dt.) (5 Vorlesungen. Nachw. [von] Cajus Fabricius.) — Bern, Mchn: Francke (1967). 120 S. = Dalp-Taschenbücher CCCLXXXVIII; sfr 3,80.

Gerest, Régis-Claude, OP: Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église: histoire des cinq premiers siècles. — LumVie XVI, 1967, 3—32.

Jaubert, Annie: Les premiers chrétiens. — P: Édit. du Seuil 1967. 189 p. et nombr. fig. = Coll. Microcosme. Le temps qui court XXXIX.

Weiss, H.: The pagani among the contemporaries of the first christians. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 42—52.

Sherwin-White, Adrian: Der römische Hintergrund des Frühchristentums. — Concilium III, 1967, 519—523.

Griffe, Élie: Les persécutions contre les chrétiens aux Ier et IIe siècles. — P: Letouzey et Ané 1967. 190 p.; F 10,—.

Sevenster, J. N.: Education or conversion: **Epictetus** and the gospels. — NovTest VIII, 1966, 247—262.

Kraft, R. A.: An unnoticed papyrus fragment of **Barnabas.** — VigChr XXI, 1967, 150—163.

Smit Silinga, J.: **Ignatius and Matthew.** — NovTest VIII, 1966, 263—283.

Simonetti, Manlio: **Eracleone** e **Origine.** — Vetera christianorum III, 1966, 111—141.

Rordorf, Willy: Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Hbg-Bergstedt 1967, 191—202.

Keresztes, P.: The massacre at **Lugdunum** in **177** A. D. — Hist XVI, 1967, 75—86.

Audin, A.: Les martyrs de 177. — Cahiers d'histoire XI, 1966, 343—367.

Barnes, T. D.: The family and career of Septimius Severus. — Hist XVI, 1967, 87—107.

Sciuto, Francesco: La „gradatio" in **Tertulliano.** Studio stilistico. — (Cantania:) Università di Catania. Centro di Studi sull Antico Cristianesimo 1966. 180 p.

Turcan, M.: La tradition manuscrite de Tertullien à propos du De cultu feminarum. — RevÉtLat XLIV, 1966, 363—372.

Folliet, G.: L'episcopat africain et la crise arienne au IVe siècle. — RevÉtByz XXIV, 1966, 196—223.

Durand, M. G. de: Un document sur le concile de **Nicée?** — RScPhTh L, 1966, 615—627.

Bovon, François: L'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hgb-Bergstedt 1967, 129—139.

López Caneda, Ramon: **Prisciliano** su pensamiento y su problema histórico. — Santiago de Compostela: (Consejo sup. de Invest. cient.) 1966. VIII, 203 p. = Cuadernos de estudios Gallegos. Anejo XVI.

Camelot, Théophile: Amour des lettres et désir de Dieu chez saint **Grégoire** de **Nazianze:** les logoi au service du Logos. — Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph Coppin..., Lille (1967), 23—30; p. 31—38: Dumortier, Jean: Comparaisons et métaphores chrysostomiennes ‹P. G. 47, 277—316›; p. 39—44: Podvin, M.-L.: A propos de saint Césaire: „Le Breviarium adversus haereticos".

Joly, Robert: Sur deux thèmes mystiques de **Grégoire** de **Nysse.** — Byz XXXVI, 1966, 127—143.

Veer, Albert C. de: Une mesure de tolérance de l'empereur Honorius. — RevÉtByz XXIV, 1966, 189—195.

Graber, Rudolf: **Chalkedon** heute. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 493—509.

Szymusiak, Jan-Maria: Das christliche Abendland und der Ansturm der Barbaren. — Concilium III, 1967, 524—529.

4. Mittelalter und Neuzeit

Burg, A. Marcel: Die **Benediktiner** im **Elsaß** — Ein historischer Querschnitt. — StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 161—171.

Stasiewski, Bernhard: Tausend Jahre **polnischer** Kirchengeschichte. — Kirche im Osten X, 1967, 48—67.

Wegbereiter der Reformation. Hrsg. v. Gustav Adolf Benrath. — — Bremen: Schünemann Verl. (1967). XXXV, 544 S. = Sammlung Dieterich CCLXVI = Klassiker des Protestantismus I; DM 19,80.

Kühn, Ulrich, [u.] Otto H[ermann] Pesch: Rechtfertigung im Gespräch zwischen **Thomas** und **Luther.** (Hrsg. von der Konfessionskundlichen Forschungsstelle des Evangelischen Bundes in der DDR.) — B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 85 S.; DM-Ost 5,80.

Haas, Th.: Waldbesitz und Forstwesen der ehemaligen **Zisterzienserabtei Ebrach** in Franken. — Cit XVII, 1966, 201—235; XVIII, 1967, 130—151.

Stupperich, Robert: Der griechische Einfluß auf die **Russische Orthodoxe** Kirche vom **15.** bis zum **17.** Jahrhundert. — Kirche im Osten X, 1967, 34—47.

5. Mittelalter

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Geschichte der christlichen Kirche im Mittelalter. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1967). 239 S. = Evangelische Enzyklopädie XV/XVI; DM 9,80.

Powicke, Maurice: The Christian life in the Middle ages and other essays. — Lo: Oxford Univ. Press 1966. 184 p.; sh 25/—.

Fuhrmann, H.: Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des **Constitutum Constantini.** — DtArch XXII, 1966, 63—178.

Joho, Jean-Jacques: Les origines chrétiennes et romandes de **Fribourg.** — Schweizerische Zeitschrift für Geschichte XVI, 1966, 501—529.

Störmer, W.: Fernstraße und Kloster. Zur Verkehrs- und Herrschaftsstruktur des westlichen Altbayern im frühen Mittelalter. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXIX, 1966, 299—343.

Hils, Kurt: Die Grafen von **Nellenburg** im **11.** Jahrhundert. Ihre Stellung zum Adel, zum Reich und zur Kirche. — Frb/B: Albert 1967. 160 S. = Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte XIX; kart. DM 18,— [Diss., Freiburg/Br.].

Bauerreiß, Romuald: **Regensburg** als religiös-theologischer Mittelpunkt Süddeutschlands im XII. Jahrhundert. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1141—1152.

Dollinger, B.: Regensburg und das Herzogtum Baiern bis 1648. — ZBayKG XXXV, 1966, 192—229.

Häring, Nikolaus, SAC: Eine Zwettler Abkürzung der Vätersammlung **Adhemars** von **Saint-Ruf** ‹Valence›. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 30—53.

Hubert, Jean: Les origines de **Notre-Dame** de Paris. — Huitième centenaire de Notre Dame de Paris ‹Congrès des 30 mai — 3 juin 1964› ..., P 1967, 1—22.

Griffe, E(lie): Les débuts de l'implantation cathare en Toulousain et en Albigeois. — BullLittEccl LXVIII, 1967, 107—127.

Horstkötter, Ludger: Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes **Hamborn** und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seines Bestehens. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämonstratenserordens im 12. und 13. Jahrhundert. — Duisburg: Braun 1967. 231 S. mit 8 Abb. = Duisburger Forschungen. Beih. IX; DM 12,— [Diss. Münster/Westf.].

Hage, Wolfgang: Die **syrisch-jakobitische** Kirche in frühislamischer Zeit. Nach orientalischen Quellen. — Wiesb: Harrassowitz 1966. IX, 144 S. 4°; DM 30,— [Diss., Marburg].

Santifaller, Leo: Vier Originalurkunden Papst **Innozenz' III.** für das Zisterzienserstift **Lilienfeld** ‹Niederösterreich›. — Archiv für österreichische Geschichte CXXV, 1966, 33—53.

Balić, Charles: The nature and value of a critical edition of the complete works of John **Duns Scotus**. — John Duns Scotus, 1265—1965 = Studies in philosophy and the history of philosophy III, Wash 1965, 368—379.

Goñi Gaztambide, José: **Juan XXII** y la provisión de los obispados españoles. — Archivum historiae Pontificiae IV, 1966, 25—58.

Leff, Gordon: The apostolic ideal in later medieval ecclesiology. — The Journal of Theological Studies XVIII, 1967, 58—82.

Schreiner, P: Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392. — ByzZ LX, 1967, 70—85.

Honselmann, Klemens: Zur Translatio s. **Liborii**. Gobelin Person und die Teilnehmerberichte. — WestfZ CXVI, 1966, 171—189.

6. Gesamte Neuzeit

Khoury, Adel-Théodore: Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel. — Concilium III, 1967, 538—543.

Schmidt, Aloys: Das Archiv des **Campo Santo Teutonico** nebst geschichtlicher Einleitung. — Rom, Frb/B, Wien: Herder (1967). 244 S. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XXXI; DM 38,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Orthodoxie und Pietismus**. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 227 S. = Evangelische Enzyklopädie XI/XII; DM 9,80.

Ruffini, Mario: L'opera della chiesa **ortodossa romena** nella creazione della lingua letteraria nazionale. — OrChrPer XXXII, 1966, 181—223. 450—477.

Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti. A cura di Pietro Stella. I, 1: **Piemonte**. (Con lettere di Carlo Vittorio Amedeo Ignazio delle Lanze, Gaspare Silvestro Nizzia, Giacomo Michele Bentivoglio.) — Zü: Pas-Verl. 1966. IV, 731 p., 12 tav. = Bibliotheca theologica Salesiana. I: Fontes III, 1; Lire 9000.

Rubbens, A.: Kleine historiek van de oecumenische beweging. — CollBrugGand XIII, 1967, 243—259.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Oberman, Heiko Augustinus: Forerunners of the Reformation. The shape of late medieval thought. Illustrated by key documents. Translations by Paul L. Nyhus. — NY: Holt, Rinehart and Winston (1966). X, 333 p.; $ 7,95.

Post, Reinerus: Die Kirche am Vorabend der Reformation. — Concilium III, 1967, 543—550.

Padberg, Rudolf: Der Sinn der Utopie des Thomas **Morus**. Fragen der politischen Verantwortung des Christen am Vorabend der Reformation. — ThGl LVII, 1967, 28—47.

Elton, G.R.: Reformation Europe, 1517—1559. — Lo: Harper and Row 1966. 208 p.; sh 18,—.

Friedenthal, Richard: **Luther**. Sein Leben und seine Zeit. — Mchn: Piper Verl. (1967). 680 S.; 11 Abb. auf Taf. u. 38 im Text; DM 28,—.

Lau, Franz: Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten. — LuthJb XXXIV, 1967, 11—59.

Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555. Hrsg. v. Walther Hubatsch. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1967. XIII, 527 S. = Wege der Forschung CCIII; DM 29,80.

Lortz, Joseph: Zum Kirchendenken des jungen Luther. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 947—986.

Loewenich, Walther von: Evangelische und katholische Lutherdeutung der Gegenwart im Dialog. — LuthJb XXXIV, 1967, 60—89.

Brandenburg, Albert: Evangelische Lutherdeutung in der Gegenwart unter katholischem Aspekt. Möglichkeiten eines Dialogs mit der lutherischen Theologie. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1215—1240.

Courvoisier, Jacques: **Zwingli** als reformierter Theologe (Zwingli, a reformed theologian, dt.) — (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1966). 131 S. = Zeugen und Zeugnisse XI; DM 5,80.

Bornkamm, Heinrich: Luthers Predigten 1522—1524. — Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. 1517—1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag, Gö (1967), 59—79.

Heintze, G.: Luthers Pfingstpredigten. — LJb XXXIV, 1967, 117—140.

Raeder, Siegfried: Voraussetzungen und Methode von Luthers Bibelübersetzung. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 152—178.

Simon, M.: Johannes Petzensteiner, Luthers Reisebegleiter in Worms. — ZBayKG XXXV, 1966, 113—137.

Elliger, Walter: Zum Thema **Luther** und Thomas **Müntzer**. — LuthJb XXXIV, 1967, 90—116.

Packer, J.I.: **Calvin** the theologian. — Courtenay studies in Reformation theology. I: John Calvin, Appleford, Abingdon 1966, 149—175.

Hesselink John I.: Calvin and Heilsgeschichte. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Hbg—Bergstedt 1967, 163—170.

The register of the company of Pastors of **Geneva** in the time of Calvin. Ed. and translated by Philip E. Hughes. — GrR, Mich.: Eerdmans 1966. XVI, 380 p.; $ 12,50.

Eyt, Pierre: Histoire et controverse antiluthérienne: Dominique **Soto** ‹**1495—1560**›. — BullLittEccl LXVIII, 1967, 81—106.

Prodi, Paolo: Charles **Borromée**, archevêque de Milan et la papauté. — RHistEccl LXII, 1967, 379—411.

Wagner, Friedrich Ludwig: Michael **Breitschwert** von **Echternach**, der Reformator der Obertäler von Bacharach. — MevKGRh XVI, 1967, 192—204.

Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregimentes in **Kursachsen** und **Braunschweig-Wolfenbüttel**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 265 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XVI; brosch. DM 26,—.

Aveling, H.: Northern catholics. The catholic recusants of the North Riding of **Yorkshire, 1558—1790**. — Lo: Chapman 1966. 477 p.; sh 50,—.

Caraman, Philip: The years of siege. Catholic life from James I to Cromwell. — Lo: Longmans 1966. 190 p.; sh 42/—.

Raab, Heribert: „De negotio Hannoveriano religionis" — Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de **Rojas** y **Spinola** im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 395—417.

Beddard, R.: The Commission for ecclesiastical promotions, 1681—1684. An instrument of Tory reaction. — The historical journal X, 1967, 11—40.

8. Neuere Zeit

August Hermann **Francke**. Wort und Tat. Ansprachen und Vorträge zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages. (Mit einem Geleitwort von Johannes Jänicke u. unter Mitarb. von Gertraud Zaepernick hrsg. von Dietrich Jungklaus.) — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 127 S.

Christ, G.: Die **Würzburger** Bischofswahl des Jahres **1724**. Verlauf und Folgen. Zugleich ein Beitrag zum Selbstverständnis der Reichskirchenpolitik Karls VI. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXIX, 1966, 454—501. 689—726.

Schwaiger, Georg: Die Geltung des **Papsttums** im **18.** Jahrhundert. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1153—1169.

Scholz, Alfons: Materialien zur Biographie Franz Anton **Staudenmaiers** ‹1800—1856›. — ThQu CXLVII, 1967, 210—239.

Wenig, Otto: Rationalismus und Erweckungsbewegung in **Bremen**. Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Gehalt der Bremer Kirchenstreitigkeiten von **1830—1852**. — Bonn: Bouvier 1966. XIX, 680 S. = Sonderveröffentlichung der Kommission für Brem. Kirchengeschichte.

Chadwick, Owen: The **Victorian church**. An ecclesiastical history of England. Part I. — Lo: Black (1966). X, 606 p. = An ecclesiastical history of England V; sh 63/—.

Martina, G.: **Nuovi documenti sull'allocuzione del 29 aprile 1848**. — Rassegna storica del Risorgimento LIII, 1966, 527—582.

Konrad, N.: Die Entstehung der österreichisch-ungarischen Zisterzienserkongregation ‹**1849—1869**›. — R: Ed. Cisterciences 1967. 334 S. = Bibliotheca Cisterciencis V; Lire 6000.

Ritschl, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion. Hrsg. von Gerhard Ruhbach. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 78 S. = Texte zur Kirchen- und Religionsgeschichte III; DM 8,80.

Jäger M.: **1866—1966**. Benediktinerinnenkloster **Melchtal**. — Melchtal: Verl. des Klosters 1966. 188 S.

Benz, Ernst: Nathan **Söderblom** zum 100-jährigen Geburtstag am 15. Januar 1966. — ZRGG XVIII, 1966, 97—107.

Noack, Ulrich: Liberale Ideen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Lord **Acton** in Rom **1869/70**. — HistZ CCV, 1967, 6—100.

Bellone, Bruno: I vescovi dello stato pontificio Concilio Vaticano I. — R: Libreria Editrice della Pont. Univ. Lateranense 1966. VIII, 203 p. = Corona Lateranense VIII.

Winter, Ernst Karl: Gesammelte Werke. ‹VII:› Ignaz **Seipel** als dialektisches Problem. Ein Beitrag zur Scholastikforschung. — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1966). 192 S.; sfr 21,—.

Heyer, Friedrich: Die Rehabilitierung Hermann **Schells** durch die Würzburger Theologische Fakultät. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 75—86.

9. Neueste Zeit

Die Hirtenbriefe der österreichischen Bischöfe **1918—1965**. Zusammengestellt von Robert Petrovszik und Erika Weinzierl. — Kirche in Österreich 1918—1965. Bd I, Wien, Mchn (1966), 466—480.

Mourin, Maxime: Der Vatikan und die Sowjetunion (Le Vatican et l'URSS, dt.) — (Mchn:) Nymphenburger Verl.Handl. (1967). 379 S.

Barth, Karl: Klärung und Wirkung. Zur Vorgeschichte der Kirchlichen Dogmatik und zum Kirchenkampf. Hrsg. v. Walter Feurich. — B: Union-Verl. (1966). 488 S.; DM 12,50.

Mack, Ulrich: Die wissenschaftlichen Grundlagen der Theologie A. **Nygrens**. — NZSystThRelph VIII, 1966, 184—200.

Zahn, Gordon C[harles]: Er folgte seinem Gewissen (In solitary witness, dt.) Das einsame Zeugnis des Franz **Jägerstätter**. — Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 314 S.; Lw. DM 17,80.

Hauptmann, Peter: Das **Moskauer Patriarchat** und die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion. — Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 256—281.

Hermann, Friedrich-Georg: Der Kampf gegen Religion und Kirche in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. — Stu: Quell-Verl. (1966). 138 S.

Reuter, Heinrich: Das II. Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse dargestellt nach Dokumenten und Berichten. — Köln: Wort u. Werk (1966). X, 112, 378 S.; DM 24,80.

Roux, Hébert: Détresse et promesse de Vatican II. Réflexions et expériences d'un observateur au concile. — P: Ed. du Seuil (1967). 205 p.; F 15,—.

Häring, Bernhard: Mit dem **Konzil** in eine neue Zeit. — Remscheid: Verl. der St. Paulus-Mission (1966). 162 S.; DM 7,50.

Subilia, Vittorio: La nuova cattolicità del cattolicesimo. Una valutatione protestante del Concilio Vaticano II. — To: Ed. Claudiana 1967. 313 p. = Nuovi studi teologici I; Lire 2200.

Kazem Beg, Alexandre Lv.: Après le Concile du Vatican. — Ist XII, 1967, 15—29.

Lange, Rudolf: Zur Frage der kirchlichen Anpassung an die vielen sozial-kulturellen Individualitäten der Völker nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — TrThZ LXXVI, 1967, 217—232.

Härtel, H. J.: Zur kirchenpolitischen Krise in **Griechenland**. — OstkSt XV, 1966, 39—49.

VI. Christliche Philosophie

Tempo ed eternità nella condizione umana. Atti del XX convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari Gallarate 1965. — Brescia: Morcelliana 1966. 363 p.; Lire 5000.

Sweeney Leo, SJ: The origin of participant and of participated perfections in **Proclus'** Elements of Theology. — Wisdom in depth. Essays in honor of Henri Renard SJ, Milw (1966), 235—255.

Dvornik, Francis: Early christian and byzantine political philosophy. Origins and backgrounds. Vol. I—II. — Wash: Dumbarton Oaks Center 1966. XV, 452 p.; X, p. 453—975 = Dumbarton Oaks Studies IX; $ 20,—.

Courtès, Pierre-Ceslas, OP: L'être et le non-être selon saint **Thomas d'Aquin**. — RThom, A. LXXIV = T. LXVI, 1966, 575—610; A. LXXV = T. LXVII, 1967, 387—436.

Hödl Ludwig: Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit ‹1277—1287›. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 536—556.

Alvarez, Mariano: Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de **Nicolas de Cusa**. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 651—685.

Ebeling, Gerhard: Cognitio dei et hominis. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 271—322.

Lotz, Johannes Baptist, SJ: **Hegel** und **Thomas** von **Aquin**. Eine Begegnung. — Greg XLVIII, 1967, 449—480.

Casper, Bernhard: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz **Rosenzweigs**, Ferdinand **Ebners** und Martin **Bubers**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 393 S.

Jjsseling, Samuel: Het zijn en de zijnden. Een studie over de ontologische Differenz bij Martin **Heidegger**. — TFil XXVIII, 1966, 3—51; p. 51—52: Summary: Being and beings.

Gott heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage. Hrsg. von Norbert Kutschki. — Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1967). 186 S.; kart. DM 9,80.

Schmucker, Josef: Die primären Quellen des Gottesglaubens. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 230 S. = Quaestiones disputatae XXXIV.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Thesen zur **Seinskonstitution**. Ein Diskussionsbeitrag. — FranzStud XLIX, 1967, 110—133.

Barth, Timotheus, OFM: Grundprobleme einer kategorialen Ontologie. — FranzStud XLIX, 1967, 197—247.

Girardi, Giulio: Ente e persona in ontologia. — Sales XXIX, 1967, 368—408.

Weymann-Weyhe, Walter: Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens. — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1967). 314 S.

Crusafont, Miguel [e. a.]: La **evolución**. Colaboradores: A. Almela [e. a.] — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1966. XXIII, 1014 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLVIII; pes 165.—.

Melson, Andreas G. M. van: Evolution und Philosophie (Evolutie en wijsbegeerte, dt.) — Köln: Bachem (1966). 246 S.; DM 26,—.

Maritain, Jacques: Vers une idée thomiste de l'évolution. — Nova et Vetera XLII, 1967, 87—136.

Vandenberg, Joan: Evoluerend godsbesef. — Bijdr XXVII, 1966, 2—132; p. 133: Sommaire: Evolution du sens de Dieu; ∼ Brugge, Utr: Desclée [&] de Brouwer (1966). 132 p.; bfr 80.—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Arenhoevel, Diego: Was sagt das Konzil über die **Offenbarung**? — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 108 S.; DM 8,50.

Dominguez del Val, Ursicino: Revelación y tradición. — Salm XIV, 1967, 245—280.

Rahner, Karl: Intellektuelle Redlichkeit und christlicher **Glaube**. — Wilhelm Dantine: Glaube und Wissenschaft. Ihre kritische Funktion. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1966). 57 S.; DM 5,80.

Dunas, Nicolas: Wissen um den Glauben heute (Connaissance de la foi, dt.) — Luz, Stu: Räber-Verl. (1966). 137 S.; brosch. DM 12,80.

Schillebeeckx, Edward: Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis. — Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 61—85.

Winklhofer, Alois: Stehen auch **Dogmen** unter dem Gesetz der Geschichte? — Alte Fragen — Neue Antworten? Neue Fragen — Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche u. Seelsorge heute, Wü (1967), 63—82.

Kasper Walter: Die Stellung der **Heiligen Schrift** in der Kirche. — Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" L, Osnabr (1967), 37—61.

Condon, K., CM: Word and logos: Reflections on the problem of **inspiration**. — IrThQ XXXIII, 1966, 114—132.

Mildenberger, Friedrich: Überlegungen zum **Gottesbegriff**. — ZThK LXII, 4, 1966, 458—483.

Wetter, Friedrich: Amor mutuus und amor reflexus. Überlegungen zum Hervorgang des **Heiligen Geistes**. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 707—731.

Theologie der Menschheitsgeschichte vor Christus. — Mysterium Salutis. Bd II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Eins, Zü, Köln (1967); S. 1024—1048: Stoeckle, Bernhard: Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und Vorauswirken der Erlösung; S. 1049—1076: Stoeckle, Bernhard: Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen; S. 1076—1144: Scharbert, Josef: Heilsgeschichte und Heilsordnung des Alten Testamentes.

Künneth, Walter: Entscheidung heute. **Jesu Auferstehung** — Brennpunkt der theologischen Diskussion. — Hbg: Wittig Verl. (1966). 215 S.

Laurentin, René: Mutter Jesu — Mutter der Menschen (La vierge au Concile, dt.) Zum Verständnis der **marianischen** Lehre nach dem Konzil. — Lmbg: Lahn-Verl. 1967. 206 S. = Werdende Welt XI.

Mühlen, Heribert: Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II. — CathMstr XX, 1966, 19—53.

Sansegundo, P., OP: La **eclesiología** a la luz de la historia de la salvación. — Ang XLIII, 1966, 321—332.

Schmaus, Michael: Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im **Kirchenverständnis**. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 13—27.

Antón Angel, SJ: Base sacramental de la estructura jerárquica de la Iglesia. — EstEcl XLII, 1967, 355—386.

Ratzinger, Joseph: Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 273—291.

Ratzinger, Joseph: Das Problem der **Transsubstantiation** und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. — ThQu CXLVII, 1967, 129—158.

Clark, Francis, SJ: Adiumenta ad tractatum de ss. Eucharistiae sacramento praesertim quod attinet doctrinam praesentiae realis ac transsubstantiationis. — R: 1966. 184 p. = Pont. Univ. Gregoriana. Facultas theologica. ‹Ad usum auditorium.›

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Slenczka, Reinhard: Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 366 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XVIII; DM 32,—.

Lebeau, Paul, SJ: Le vin nouveau du royaume. Étude exégétique et patristique sur la parole eschatologique de Jésus à la cène. — P, Brug: Desclée [&] de Brouwer 1966. 319 p. = Museum Lessianum. Section biblique V; F 27,—.

Camelot, Pierre-Thomas, OP: Le baptême des petits enfants dans l'Église des premiers siècles. — MaisD LXXXVIII, 1966, 23—42.

Panzram, Bernhard: „Ordo episcoporum". — OrhPBl LXVII, 1966, 333—336; S. 337—345: Stegmüller, Friedrich: Sarcina episcopalis. Zum bischöflichen Ethos des heiligen Augustinus; S. 346—351: Jüssen, Klaudius: Zur Lehre des heiligen Thomas vom Episkopat.

Greer, Rowan A.: The Antiochene christology of **Diodore** of **Tarsus**. — JThSt N. S. XVII, 1966, 327—341.

Sage, Athanase, AA: Péché original. Naissance d'un dogme. — RevÉtAug XIII, 1967, 211—248.

Vereecke, Louis, CSSR: „Aggiornamento": tâche historique de l'Église. — Studia moralia IV, 1966, 43—72.

Chisholm, John Edward, CSSP: The Pseudo-augustinian hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I: Introduction. — Frb/S: Univ. Pr. 1967. XVI, 222 p. = Paradosis XX; sfr 20,—.

Spedalieri, Francesco, SJ: La maternità spirituale di Maria prima e dopo il Concilio di **Efeso**. — Div XI, 1967, 193—242.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von **Nicäa ‹787›**. — OrChrPer XXXIII, 1967, 47—71.

Holböck, Ferdinand: Das Decretum **„Firmiter"** des IV. Laterankonzils im Lichte der Engellehre der Frühscholastik. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 733—778.

Gonzáles, Olegario: Misterio trinitario y existencia humana. Estudio historico teologico en torno a San **Buenaventura**. Prologo de Xavier Zubiri. — Madr: Ed. Ralp (1966). XX, 692 p. = Biblioteca de teologia VI; pes 500.—.

Massa, Willi, SVD: Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation. Eine material-kerygmatische Untersuchung zum Glaubensverständnis von Altarsakrament und Messe am Beginn des 16. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Predigt. — (St. Augustin, Siegburg:) Steyler Verl. 1966. XII, 251 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg XV; DM 28,—.

Sodani, Pier Luigi, OSA: Agostino **Moreschini** e la sua dottrina sulla rivelazione e la chiesa — Aug XVI, 1966, 520—548; XVII, 1967, 167—208.

Barth, Hans-Martin: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin **Luthers**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 222 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XIX; brosch DM 29,80 [Diss., Erlangen-Nürnberg].

Ibáñez Arana, A.: Il concepto de tradición en los teólogos salmantinos del s. XVI. — Scriptorium Victoriense XIII, 1966, 7—64, 121—171.

Rotter, Hans, SJ: Das Problem der Sünde bei Herman **Schell**. — ZkTh LXXXIX, 1967, 249—293.

Hoffmann, Norbert, SSCC: Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistesgeschöpfes bei M. J. **Scheeben**. — R: Verl.buchhandl. der Päpstl. Univ. Gregoriana 1967. XV, 398 S. = AnalGreg CLX = Ser. facult. theol.: sectio B, n. LI; Lire 5000.

Sala, G. B.: L'evoluzione del dogma nel pensiero di Bernard **Lonergan**. — Studia Patavina XIII, 1966, 448—509.

Geisser, Hans: Hermeneutische Probleme in der neueren römisch-katholischen Theologie. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gü (1966), 200—229.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Lehmann, Michael: Im Grenzland der Kirchen. Der Standort der **katholischen** und der **orthodoxen** Theologie. Eine Übersicht. — Wien, Mchn: Herold (1967). 126 S.; DM 18,80.

Stawrowsky, A.: Essai de théologie irénique. L'orthodoxie et le catholicisme. — P: Sedim 1966. 272 p.; F 28,—.

Callahan, Daniel: The new church: Essays in catholic reform. — NY: Scribner's 1966. XVI, 222 p.; $ 4,50.

Conzemius, Victor: **Catholicism**: Old and Roman. — Journal of ecumenical studies IV, 1967, 426—445.

Ganoczy, Alexandre: Le jeune **Calvin**. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice. Mit einer Einleitung von Joseph Lortz. — Wiesb: Steiner 1966. XXXII, 382 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz XL; DM 64,—.

Gaines, David P.: The World Council of Churches. A study of its background and history. — Peterborough, New Hampshire: Smith 1966. XVIII, 1302 p.; $ 18,50.

Handy, Robert T.: Das verworrene Bild des **Christentums** in **Amerika**. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 59—81.

Lecler, Joseph, SJ: Liberté de conscience. Origine et sens divers de l'expression. — RechScRel LIV, 1966, 370—406.

Gilbert, Arthur: **Religionsfreiheit** in der jüdischen Tradition und Erfahrung. — Concilium II, 1966, 576—584; ebd. S. 599—602: Edelby, Néophytos: Der Islam und die Religionsfreiheit; S. 603—606: Vroeman, Jacques: Einige Aspekte der Religionsfreiheit in Schwarz-Afrika; S. 607—612: Masson, Joseph: Die Religionsfreiheit aus hinduistischer Sicht; S. 613—620: Jiménez Urresti, Teodoro Ing.: Die Religionsfreiheit in der Sicht eines katholischen Landes: Spanien.

Bartz, Wilhelm: **Sekten** heute. Lehre, Organisation, Verbreitung. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967). 141 S. = Herder-Bücherei CCXCI.

Die Brüder-Unität. Hrsg. von Heinz Renkewitz. (Übers. aus d. Engl.: Ursula Gassmann u. a.) — Stu: Evang. Verl.Werk (1967). 288 S. = Die Kirchen der Welt A, 5; Lw. DM 29,50.

Iserloh, Erwin: Begegnung der Konfessionen im Lichte des Dekrets über den **Ökumenismus**. — Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" L, Osnabr (1967), 123—148.

Ökumenisches Direktorium (Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, latein. u. dt.) Teil I. Einführung von Jan Willebrands. Erläuterungen von Eduard Stakemeier. — Pad: Bonifacius Dr. (1967). 139 S. = Konfessionskundl. Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts VIII; DM 6,40.

Un nouvel age oecuménique. — P: Ed. du Centurion (1966). 394 p. = L'Église en son temps — Études.

Thurian, Max: Gemeinsam Glauben — gemeinsam Handeln (Amour et vérité, dt.) Ein ökumenischer Katechismus. — Mz: Grünewald-Verl.; (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 160 S.; DM 12,80.

Linde, H. van der: De oecumene in een planetaire wereld. — Roerm, Maaseik: Romen & Zonen 1967. 394 blz.; hfl 22,50.

Der Dialog der Kirche. Hrsg. v. Hans Pfeil unter Mitarb. v. Eugen Biser [u. a.] — Aschffbg: Pattloch Verl. (1966). 128 S.; DM 7,80; [enth.:] S. 7—32: Pfeil, Hans: Sprache, Gespräch, Dialog; S. 33—51: Pfeil, Hans: Der Dialog mit den Nichtglaubenden; S. 52—75: Hasenfuß, Josef: Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen; S. 76—89: Fries, Heinrich: Der Dialog mit den nichtkatholischen Christen; S. 90—104: Scheele, Paul-Werner: Der innerkirchliche Dialog; S. 105—126: Biser, Eugen: Der Dialog mit den Menschen dieser Zeit.

Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 530 S.

Semmelroth, Otto: Kirche und kirchliche Gemeinschaften. — CathMstr XX, 1966, 165—178.

Brunello, Aristide: Le chiese **orientali** e l'**unione**. Prospetto storico statistico. — Mil: Massimo 1966. 600 p., 12 pl.; Lire 3600.

VIII. Moraltheologie

Tesser, J. M.: Christelijke levensnormen. Een onderzoek naar de normen van het christelijk zedelijk leven in de werken van de H. **Ambrosius**. — R: Univ. Lateranensis 1966. 89 blz.

Delhaye, Philippe: Les perspectives morales de **Richard** de **Saint-Victor**. — Mélanges René Crozet. II, Poitiers 1966, 851—862.

Scholz, Franz: Die moraltheologische Bewertung der Zärtlichkeiten bei **Thomas** von **Aquin**. — Königsteiner Studien 1966, 159—168; ~ **Zärtlichkeit** und Begierde im Denken des Magisters **Martinus** von **Paris** ‹† 1482›. — TrThZ LXXV, 1966, 356—360.

Prentice, Robert, OFM: The contingent element governing the natural law on the last seven precepts of the decalogue, according to **Duns Scotus**. — Anton XLII, 1967, 259—292.

Zamayón, Pelayo de, OFMCap: La ley natural en el filosofía de Escoto. — Naturaleza y Gracia XIII, 1966, 315—343.

Loi, Vincenzo: Il concetto di „iustitia" e i fattori culturali dell'etica di **Lattanzio**. — Sales XXVIII, 1966, 583—624.

Fuchs, Josef, SJ: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 103 S.; DM 8,80.

Milhaven, John G., SJ, and David J. Casey, SJ: Introduction to the theological background of the new morality. — ThStudies XXVIII, 1967, 213—244.

Morale humaine, morale chrétienne. Semaine des intellectuels catholiques ‹2—8 mars 1966›. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 242 p. = Recherches et débats LV; F 12,—.

Milhaven, John G., SJ: Towards an epistemology of ethics. — ThStudies XXVII, 1966, 228—241.

Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". — Düs: Patmos-Verl. (1967). 148 S. = Patmos Paperback; DM 11,80.

Anciaux, P. [e. a.:] Dynamische perspectieven der christelijke moraal. Bezinning op een crisis in het mensworden. — Tielt, Den Haag: Lannoo (1966). 279 blz. = Woord en beleving XXI; bfr 135,—.

Stallmach, Josef: Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik. — Theologie und Philosophie XLII, 1967, 22—50.

Capone, Domenico, CSSR: Antropologia, coscienza, e personalità. — Studia moralia IV, 1966, 73—113.

Childress, Marianne: The good as undefinable. — Wisdom in depth. Essays in honor of Henry Renard, SJ, Milw (1966), 8—29.

Böckle, Franz: Vom **Sünder** und seiner Sünde. — ThpQ CXIV, 1966, 300—309.

Demmer, Klaus, MSC: Erfahrung der Sünde in der Hoffnung. — ThGl LVII, 1967, 241—262.

Stoeckle, Bernhard: Ich glaube an die Schöpfung. — (Eins:) Benziger Verl. (1966). 193 S. = Licht vom Licht III, 4; DM 12,80.

Weber, Leonhard M.: Gewissensfreiheit als Problem nachkonziliarer Ehepastoral. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1631—1655.

Gloege, Gerhard: Das Problem der **Todesstrafe** als theologisches Problem. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verl. (1966). 105 S. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXVIII; DM 10,90.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Humbert, Alphonse, CSSR: L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels. — Studia moralia IV, 1966, 193—239.

Schmugge, Ludwig: **Johannes** von **Jandun** ‹**1285/89—1328**›. Untersuchungen zur Biographie u. Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten. — Stu: Hiersemann 1966. VIII, 151 S. = Pariser historische Studien V; DM 32,— [Diss., FU Berlin]

Hoffmann, Joseph: Un canoniste dans la mêlée politique: Rudolf **Sohm** et l'association pour le socialisme national. — RevDrCan XVI, 2—4, 1966, 133—158.

Fornoville, Theo, CSSR: La Constitution „L'Église dans le monde de ce temps" en face de l'athéisme. — Studia moralia IV, 1966, 263—290.

Weber, Wilhelm: Das Angebot des Konzils für einen Dialog der Kirche mit der Welt der Kultur, der Wirtschaft und der Politik. — Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen, Osnabr (1967), 79—102.

Nell-Breuning, Oswald v. - Hans Lutz: Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich. Hrsg. von Heinz Budde. — Rcklgh: Paulus-Verl. (1967). 77 S.; DM 5,80.

Dombois, Hans: Evangelium und soziale Strukturen. — Witten: Luther-Verl. 1967. 224 S.; DM 20,—.

Goddijn, Hans und Walter: Sichtbare Kirche. Ökumene und Pastoral (Sociologie van kerk en godsdienst, dt.) Einführung in die Religionssoziologie. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 312 S.; DM 27,—.

Die soziale Frage. Neuere Studien zur Lage der Fabrikarbeiter in den Frühphasen der Industrialisierung. Hrsg. und eingel. von Wolfram Fischer und Georg Bajor. — Stu: Koehler 1967. 324 S.; DM 21,50.

Daim, Wilfried: Christentum und Revolution. — Mchn: Manz (1967). 159 S. = Reflexion V; DM 12,80.

Budde, Heinz: Handbuch der christlich-sozialen Bewegung. — Rcklgh: Paulus-Verl. 1967. 336 S.; DM 35,—.

Buber, Martin: Der utopische **Sozialismus**. — Köln: Hegner 1967. 271 S.

Graf, Pedro: Was bleibt vom Sozialismus? — Die neue Gesellschaft XIV, 1967, 355—363.

Marko, Kurt: Wann beginnt das Paradies? Der Sowjetkommunismus fünfzig Jahre nach der Revolution. — WoWa XXII, 1967, 599—609.

Die katholische Kirche und die Völkervertreibung. Hrsg. von Oskar Golombeck. — Köln: Wienand 1966. 294 S.; DM 14,80.

Fejtö, François: Judentum und Kommunismus. Antisemitismus in Osteuropa. — Wien [usw.]: Europa-Verl. 1967. 264 S. = Europäische Perspektiven; DM 16,70.

The secular city debate. Edited by Daniel Callahan. — NY: Macmillan; Lo: Collier-Macmillan (1966). VI, 218 p.

Schulmeister, Otto: Kirche, Ideologien und Parteien. — Kirche in Österreich 1918—1965, Bd I, Wien, Mchn (1966), 218—240; ebd. S. 241—257: Schasching, Johannes, SJ: Kirche und soziale Frage; ebd. S. 265—276: Burghardt, Anton: Kirche und Arbeiterschaft; S. 277—287: Suk, Walter: Kirche in der österreichischen Großstadt; S. 288—295: Schneiber, Josef: Kirche und Land; S. 296—301: Schimetschek, Bruno: Kirche und Familie.

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung. — Soziale Welt XVIII, 1967, 97—123.

Fernandez de Encinas, Serapio, OFMCap: Los presupuestos familiares en España. — Madr: Enero 1967. 195 p.

Schiffler, Lotte: Die Antwort der **Frau** in der sich ändernden Welt. — Mstr: Regensberg 1966. 167 S.; DM 13,80.

Stückelberger, Alfred: Massenmedien und Mensch. Ein Beitrag zur pädagogischen Auseinandersetzung der Gegenwart. — Zü, Ffm: Gotthelf-Verl. (1967). 32 S.; DM 3,80.

Hoffmann, Karlheinz, SJ: Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 372—392.

Bildung und Bildungsrückstand. Mit Beitr. von Ludwig Kerstiens [u. a.] — Mchn: Hueber 1966. 155 S. = Theologische Fragen heute VI.

Kirsch, Guy: Machtverteilung im Unternehmen. Von der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen. — Köln: Bachem 1967. 218 S.; DM 20,—.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Giet, Stanislas: Coutume, évolution, Droit canon. A propos de deux passages de la **Didachè**. — RevDrCan XVI, 2—4, 1966, 118—132; ~ XVII, 1967, 15—30: Pénitence ou repentance dans le **Pasteur d'Hermas**.

Ganzer, Klaus: Das Mehrheitsprinzip bei den kirchlichen Wahlen des Mittelalters. — ThQu CXLVII, 1967, 60—87.

Spätling, Luchesius, OFM: De mutatione **cardinalatus** romani saeculo **undecimo**. — Anton XLII, 1967, 3—24.

Becker, H. J.: Zwei unbekannte kanonistische Schriften des **Bonagratia** von **Bergamo** in Cod. Vat. Lat. 4009. — QFIAB XLVI, 1966, 219—276.

Gampl, Inge: Staat und evangelische Kirche in **Österreich** von der Reformation bis zur Gegenwart. — SavZ, kan. LXXXIII, 1966, 299—331.

Radrizzani Goñi, Juan F.: Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de **Francisco** de **Vitoria OP**. Estudio hecho en las obras del Maestro publicadas hasta hoy. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1967. XVII, 286 p. = AnalGreg CLXI = Ser. facult. Iuris Canonici: sectio B, n. XXII; Lire 4000.

Martínez Diéz, Gonzalo, SJ: La colección canónica **Hispana. I**: Estudio. — Madr: (Consejo sup. de Investigat. cientif. Instituto Enrique Flórez) 1966. 399 p. = Monumenta hispaniae sacra. Ser. canonica I.

Mecham, J. Ll: Church and state in **Latin-America**. A history of politico-ecclesiastical relations. **New ed.** — Chapel-Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1966. VIII, 465 p.; $ 8,50.

Gutierrez Martin, Luis, CMF: Calificación jurídica de los sistemas de designación de obispos. — Claretianum VII, 1967, 65—131.

Dordett, Alexander: Die prozeßrechtliche Bedeutung der Eheinstruktion des Kardinals **Rauscher**. — OeAKR XVII, 1966, 121—140.

Bertola, Arnaldo: Il matrimonio religioso nel diritto canonico e nell' ordinamento concordatario italiano. — To: Unione Tipogr.-Ed. Torinese 1966. 277 p.; Lire 3500.

Keim, Wolfgang: **Schule** und **Religion**. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und die Verbreitung religiösen Gedankenguts mit Hilfe des Schulwesens in den **Vereinigten Staaten** von Amerika und in **Deutschland**. — Hbg: (Forschungsstelle f. Völkerrecht u. Ausl. öffentl. Recht d. Univ. Hamburg); Ffm u. B: Metzner in Komm. 1967. 245 S. = Varia iuris publici XLVI; DM 34,50.

Neumann, Johannes: Die Rechtsprinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kritik an der traditionellen Kanonistik. — ThQu CXLVII, 1967, 257—292.

Onclin, Willy: La notion de la loi canonique. — Rapports belges au VII[e] congrès international de droit comparé, Uppsala, 6—13 août 1966, Brux 1966, 25—39.

Portero Sánchez, L.: La didáctica del derecho en general y el derecho canónico en particular. — IusCan VI, 1966, 213—258.

Kostelecky, Alfred: Kirche und Staat. — Kirche in Österreich 1918—1965. Bd I, Wien, Mchn (1966), 201—217.

Ritty, Charles J., JCL: Changing economy and the new code of canon law. — The Jurist XXVI, 1966, 469—484.

Buijs, Ludovicus, SJ: De potestate episcoporum dispensandi. — PerMorCanLit LVI, 1967, 88—115. 597—639.

Denk, Stephanus: De potestate ordinarii in sacerdotem alienae dioecesis saltem quasidomicilium in territorio dioecesis habentem. — EphIurCan XXII, 1966, 212—274.

Hofmeister, Philipp: Rechtsfragen aus dem **Benediktinerorden**. — AkKR CXXXV, 1966, 92—130.

Funk, Josef, SVD: Acerca de la Instrucción de la Sagrada Congregación „Pro doctrina fidei" sobre los **matrimonios mixtos**. — RevEspDerCan XXI, 1966, 317—343.

Wrenn, Lawrence G.: Updating the law on marriage. — The Jurist XXVII, 1967, 267—282.

Holböck, Carl: Die Entwicklung des **Eheprozeß**rechtes seit Promulgation des Codex Iuris Canonici. — Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 183—194.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale „Gaudium et spes". Edizione italiana a cura di Enzo Giammancheri. — Brescia: Queriniana 1966. 499 p.; Lire 4500.

Bartsch, Elmar: Kirche im Heute. Ein Konzilsseminar über die Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute". — Mchn: Pfeiffer (1967). 205 S. = Pfeiffer-Werkbücher LV; DM 8,70.

Schlink, Edmund: Die theologischen Grundlagen der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt. — Wir sind gefragt ... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter, Gö (1966), 161—181.

Cenacchi, Giuseppe: La pedagogia seminaristica nei documenti del magistero ecclesiastico. Saggio storico-critico. — Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (1966). 580 p.; Lire 3700.

Antweiler, Anton: Der **Priester** heute und morgen. Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. — Mstr: Aschendorff (1967). 146 S.

Griesl, Gottfried: Berufung und Lebensform des Priesters. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1967). 371 S.; DM 30,—.

Hengsbach, Franz: Das Konzilsdekret über das **Laienapostolat**. Latein. u. deutscher Text mit Kommentar. — Pad: Bonifacius Dr. (1967). 202 S. = Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien XXIII.

Laubach, Jakob: Glieder der Kirche ohne Mitverantwortung. Zum Konzilsdekret über das Apostolat der Laien. — Diakonia II, 1967, 224—235.

Vanneste, A.: De theologie van het lekenapostolaat. — CollBrugGand XII, 1966, 456—479.

Dynamique chrétienne de la communication moderne. Essais de réflexion pastorale [par] Claude Beauvalet, PSS [e. a.] Préface de Pierre Haubtmann. — (Tours:) Mame (1966). 329 p.; F 18,50.

Fehringer, Alfons: Dienst und Zeugnis. Die apostolische Sendung der **Ordensschwester**. — Friedberg bei Augsb: Pallotti-Verl. (1966). 323 S. = Sammlung Pallotti IV; DM 15,80.

Girgensohn, Herbert: Heilende Kräfte der Seelsorge. Aufsätze. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 221 S.; DM 18,80.

Uhsadel, Walter: Praktische Theologie. III: Evangelische Seelsorge. — Hdlb: Quelle u. Meyer 1966. 226 S.; DM 19,80.

Leist, Marielene: Neue Wege der religiösen Erziehung. Wir müssen umdenken. — Mchn: Rex-Verl. (1967). 186 S. = Eheseminar in dieser Zeit; DM 12,80.

Spiazzi, Raimondo, OP: Teologia pastorale didattica. Parte III: **Catechetica**. — (To:) Marietti (1966). 367 p. = Manuali di pastorale II.

Stachel, Günter: Der **Bibelunterricht**. Grundlagen und Beispiele. Exegetische und hermeneutische Grundlagen, didaktisch-methodische Struktur, konkrete Belege zeitgemäßer Verwirklichung. — Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1967). 244 S.; DM 19,80.

Gross, Engelbert: Führung zum weltfähigen Glauben. Zur pädagogischen Situation in der Schulkatechese. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 143 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XVI; DM 12,80.

Höfer, Albert: Biblische Katechese. Handbuch für die **siebte** und **achte** Schulstufe. — Sa: Müller Verl. (1967). 281 S.; DM 17,80.

Brems, Franz Josef: Lebendige Katechese. Bd II: Als Christ gerufen. Handreichungen für den Religionslehrer an Berufs- und weiterführenden Schulen. — Mchn: Ehrenwirth Verl. (1967). 190 S.; DM 12,80.

Schober, Walter: Der **Firmungsunterricht**. Versuch eines Entwurfes. — Bibel und Liturgie XL, 1967, 205—214.

Exeler, Adolf: Die Einheit der Welt als Thema des Bibelunterrichts. — KatBl XCII, 1967, 14—26.

Filthaut, Theodor: Die **Juden** in der katechetischen Literatur der Gegenwart. Gutachten auf Wunsch der deutschen Bischofskonferenz. — KatBl XCI, 1966, 545—552; ebd. S. 552—560: Gegenwart und Zukunft des Heils für Israel. Eine Aufgabe christlicher Unterweisung.

Heuser, Gustav: Evangelischer Religionsunterricht heute. Zielsetzung und Grundlage. Bd I. — Ffm, B, Bonn, Mchn: Diesterweg (1966). IX, 144 S.; DM 12,80.

XII. Liturgik

Godart, J.: Traditions anciennes de la grande prière eucharistique. — QuaestLitPar XLVII, 1966, 248—278; XLVIII, 1967, 9—36. 198—218.

Gamber, Klaus: Die Autorschaft von: De sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea. — Rgb: Pustet (1967). 152 S. = Studia patristica et liturgica I; DM 19,20.

Janini, José: El sacramentario **Pirenaico** Ms 41 de Tortosa. — HispSacr XIX, 1966, Barc-Madr 1967, 99—130.

Volk, Paulus: Die **Bursfelder** Missalien. — Liturgica III = Scripta et documenta XVII, (Montserrat) 1966, 185—196.

Pascher, J(oseph): Vom Wesen der tätigen Teilnahme: Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die hl. Liturgie. — Miscellanea liturgica in onore Giacomo Lercaro. Vol. I, R (1966), 211—229.

Jounel, Pierre: Les principes directeurs de l'instruction [sur la liturgie]. — MaisD XC, 1967, 17—43.

Lengeling, Emil J.: Die Eucharistie-Instruktion. — LJ XVII, 1967, 204—219.

Maas-Ewerd, Theodor: Mysterium eucharisticum centrum Ecclesiae. Zur Eucharistie-Instruktion vom 25. Mai 1967. — Bibel und Liturgie XL, 1967, 305—329.

Tillard, J. M. R., OP: Commentaire de l'Instruction sur le culte eucharistique. — MaisD XCI, 1967, 45—63.

Blaise, Albert: Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques. Ouvrage revu par Antoine Dumas, OSB. — (Turnh:) Brepols (1966). 639 p.; bfr 900,—.

Vanbergen, Paul: La crise de la liturgie: versum diagnostic. — ParLit XLVIII, 1967, 463—471. 642—659.

Hennig, John: Zur Stellung **Abrahams** in der Liturgie. — ALW IX, 2, 1966, 349—366.

Manders, H.: Wie voltrekt de liturgie? De vraag naar het subject van liturgische viering en de implicaties ervan. — Tijdschrift voor liturgie VII, 1967, 268—286; p. 286—287: Summary: The question of who is the subject of the liturgical services and its implications.

Knauber, Adolf, Celebrans principalis. — OrhPBl LXVII, 1966, 357—366.

Pascher, Josef: Die liturgische Rolle des **Lektors**. — LJ XVI, 1966, 133—145.

Reifenberg, Hermann: Liturgische Erneuerung und täglicher **Wortgottesdienst**. Bedeutung und Gestaltung — Monatspsalter und Jahreslesezyklus. — ThpQ CLX, 1967, 16—34.

Buckstegen, Theodor — Hermann Josef Spital: **Responsorienbuch**. — Mstr: Regensberg (1967). 106 S. quer 4° = Reihe Lebendiger Gottesdienst XIV; DM 8,50.

Vischer, Lukas: Questions on the Eucharist: its past and future celebration. — Studia liturgica V, 1966, 65—86.

Pahl, Irmgard: Die **Christologie** der römischen **Messgebete** mit korrigierter Schlußformel. — Mchn: Hueber 1966. XXIV, 389 S. = Münchener theologische Studien II, 32; brosch. DM 38,— [Diss., München].

Martimort, Aimé-Georges: L'enseignement de la liturgie dans les Séminaires. — Seminarum, A. XIX — N. S. A. VII, 1967, 107—129.

Bornert, René, OSB: Les commentaires **byzantins** de la divine liturgie du **VII[e]** au **XV[e]** siècle. — P: Institut Français d'Études Byzantines 1966. 292 p. = Archives de l'Orient chrétien IX; F 58,—.

Antonini, Bernardo M., OSM: Teologia del matrimonio nelle antiche liturgie occidentali. — Vicenza: Ed. Patristiche 1966. 92 p. = Saggi e ricerche III; Lire 1000.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Graef, Hilda: The story of **mysticism**. — Lo: Davies (1966). 296 p.

Devos, Paul: La date du voyage d'**Égérie**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 165—184; ib. p. 184—188: Appendice I: Égérie de l'Epiphanie à pâques 384; ib. p. 188—194: Appendice II: Égérie du 16 décembre 383 au 5 janvier 384.

Neufville, J.: Règle des IV Pères et seconde Règle des Pères. Texte critique. — RevBén LXXVII, 1967, 47—106.

Kiselev, Konstantin: Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche. — Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben . . . , Witten 1966, 211—233.

Fraling, Bernhard: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre **Jan** van **Ruusbroec**. — Wü: Echter-Verl. (1967). 272 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens II.

Milosh, Joseph E.: The scale of perfection and the **English** mystical tradition. — Madison, Milw; Lo: The Univ. of Wisconsin Pr. 1966. VIII, 216 p.; $ 6,50.

Juarros Fernández, G.: Planteamiento de las disposiciones de la perfección cristiana en cualquier estado y profesión — Espiritualidad laical según S. **Ignacio** de **Loyola**. — Burgense VII, 1966, 83—144.

López Azpitarte, Eduardo, SJ: La oración contemplativa. Evolución y sentido en **Alvarez** de **Paz** SJ. — Granada: Facultad de Teología 1966. 197 p. = Biblioteca teologia Granadina X; pes 180,—.

Tomás de la Cruz, OCD: Santa **Teresa** de **Avila**, hija de la Iglesia. — Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R) 1967, 305—367.

Fortunato de Santiago, OFMCap: Doctrinas acerca de la regla franciscana en los siglos XVIII—XIX, y lineas fundamentales del sistema de Antonio Esquivel. — Laurentianum VII, 1966, 321—358. 466—485.

Grootens, Pierre, SJ: L'abbé Louis **Bautain**, auteur spirituel. Notes à l'occasion du centenaire de sa mort ‹1867—1967›. — RAscMyst XLIII, 1967, 53—93. 277—293.

Pichon, Almire, SJ: Retraite. Éditée et présentée par André Combes. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin (1966). 314 p. = Spiritualitas V; Lire 2000.

Boni, Andrea, OFM: I religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II. — R: Pont. Ateneo Antoniano 1966. XVI, 145 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XV; Lire 1500.

La santità nella costituzione conciliare sulla chiesa. — R: Ed. del Teresianum 1966. 251 p. = Coll. „Fiamma viva" VII.

Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 199 p. = Recherches et débats LVI; F 9,—.

Das Heilige in Licht und Zwielicht. (Iso) Baumer [u. a.]. — (Eins:) Benziger Verl. (1966). 167 S. = Offene Wege III; DM 9,80; [enth.:] S. 11—64: Baumer, Iso: Volksfrömmigkeit und Kirchenerneuerung; S. 65—142: Christoffels, Hildegard: Die Religionen zwischen Argwohn und Glauben; S. 143—161: Mainberger, Gonsalv: Berggötter, Gottesberg und das Erhabenheitsgefühl.

Esquerda Bifet, José: Teología y espiritualidad sacerdotal. — Madr: Ed. Zyx (1966). 319 p. = Movimiento sacerdotal VI; pes 110,—.

Rahner, Karl: Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt. — (Frb, Bas, Wien: Herder 1966). 174 S. = Herder-Bücherei CCLXVI; DM 2,80.

Sudbrack, Josef, SJ: Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen **Gehorsam**. — GL XL, 1967, 246—268.

Vandenbroucke, F(rançois, OSB): Moines pourquoi? Théologie critique du **monachisme**. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 252 p. = Renouveau; bfr 120,—.

Thiry, André, SJ: Liberté religieuse et liberté chrétienne. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 254 p. = Museum Lessianum. Sect. ascétique et mystique LVII; F 12,—.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Guarducci, Margherita: Hier ist **Petrus**. Petros eni (Le reliquie di Pietro sotto la confessione della basilica Vaticana, dt.) Die Gebeine des Apostelfürsten in der Confessio von St. Peter. Mit dem vollständigen Untersuchungsbericht von Venerando Correnti und anderen grundlegenden Gutachten . . . (Aus dem Italien. Autoris. Übers.; Wolfgang Habbel). — Rgb: Habbel (1967). 197 S. mit Abb.; Lw DM 39,80.

Grabar, A.: Le premier art chrétien, 200—395. — P: Gallimard 1966. 331 p., fig. et carte 4° = L'univers des formes IX; F 120,—.

Grabar, André: Die Kunst im Zeitalter Justinians. Vom Tode Theodosius' I. bis zum Vordringen des Islam. (Aus dem Franz. übertr. von Marcell Restle.) — Mchn: Beck (1967). 413 S. mit 475 Abb. u. Ktn., 1 Titelbild 4° = Universum der Kunst; Lw DM 98,—.

Kähler, Heinz: Die **Hagia Sophia**. Mit einem Beitrag von Cyril Mango über die Mosaiken. — B: Mann 1967. 79 S. mit 4 Abb., 99 S. Abb. 4°; Lw. DM 49,—.

Weitzmann, Kurt: Various aspects of byzantine influence on the latin countries from the sixth to the twelfth century. — Dumbarton Oaks Papers XX, 1966, 1—24.

Leroy, J.: A propos de l'inscription syriaque du **reliquiaire** d'**Istanbul**. — CahArch XVI, 1966, 17—22 et 1 fig.

Miloječić, Vladimir: Bericht über die Ausgrabungen und Bauuntersuchungen in der Abtei **Frauenwörth** auf der Fraueninsel im **Chiemsee 1961—1964**. Mit Beitr. von Hartmut Atsma [u. a.]. Mit 12 Farbtaf., 86 Kunstdr.taf., 38 Offsettaf. u. 21 Plänen, sowie 9 Abb. im Text. A.: Textteil. B: Tafeln. C: Pläne. — Mchn: Verl. d. Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1966. 281 S., 13 S., 74 Bl. Abb.; 4 S., 30 Bl. Ktn. = Bayer. Akademie der Wissenschaften. Abhandlungen. Philos. histor. Klasse. N. F. LXV A.B.C.; DM 120,—.

Ueffing, Werner: Zur Baugeschichte der Stiftskirche in **Vreden**. — Münster XIX, 1966, 381—396; mit 38 Abb.

Korn, Ulf-Dietrich: Die romanische Farbverglasung von S[ank]t **Patrokli** in **Soest**. — Mstr: Aschendorff 1967. 114 S. mit Abb., 26 Bl. Abb., 1 Titelbild 4°; Lw. DM 28,— [Diss. Münster/Westf.].

Cahansky, Nurith: Die romanischen Wandmalereien der ehemaligen Abteikirche **Saint-Chef ‹Dauphine›**. — Bern: Francke (1966). 112 S., 20 S. Bilder = Basler Studien zur Kunstgeschichte. N. F. VII; sfr 20,—.

Weitzmann, Kurt: Icon painting in the Crusader kingdom. — Dumbarton Oaks Papers XX, 1966, 48—83.

Füg, Ernst: Der Dornbusch brennt. Gedanken vor dem Chorgestühl im Dom zu **Merseburg**. Mit 30 Aufn. von Walter Danz. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 167 S.; DM-Ost 8,80.

Kotrba, F.: „Die Beweinung Christi". Aus einer Prager Privatsammlung. Ein spätgotisches Schnitzwerk. — Münster XX, 1967, 298—304.

Pieper, Paul: Der Meister von **Liesborn** und die Liesborner Tafeln. — Westf XLIV, 1966, 4—11; ebd. S. 12—18: Pieper, Paul: Die Liesborner Tafeln. Katalog und Rekonstruktionen; S. 20—21: Levey, Michael: Die Mitteltafel des Liesborner Hochaltars in neuem Licht; S. 22—54: Rensing, Theodor: Bemerkungen zum Meister von Liesborn; S. 55—57: Pieper, Paul: Jan Baegert und der Liesborner Altar; S. 58—63: Pieper, Paul: Die hl. Anna — ein Fragment des Meisters von Liesborn? — 32 Abb., davon 16 farbig.

Rieber, Albrecht: Auf der Suche nach dem Grab Heinrich **Seuses**. Von den Grabungen und Bodenaufschlüssen in Kirche und Kloster der Dominikaner in **Ulm 1612—1965**. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. **Todestag 1366—1966**, Köln (1966), 457—477.

Pfannmüller, Hans: Abschied von der Kathedrale. Kunst zwischen Religion und Technik. — (Wien, Mchn:) Cura-Verl. (1966). 112 S. mit Abb.; Lw. DM 13,80.

Ringler, Josef: **Tiroler Krippen** unserer Zeit. Ein Bildwerk. Ausgew. u. eingeleitet. Mit 112 Bildern. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1966). 142 S.; Lw. DM 24,—.

Afroasiatische christliche Kunst. Hrsg.: Arno Lehmann. Mit 282 Abb. — B: Evang. Verl. Anstalt (1966). 285 S.; S. 89—263 Abb., 11 S. Index in Rückentasche 4°; Lw. DM-Ost 38,—.

Lengeling, Emil-Joseph: Tendenzen des deutschen katholischen Kirchenbaus aufgrund der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. — LJ XVII, 1967, 144—160.

Beilagenhinweis

Diesem Heft liegen folgende Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.
Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft.
Dokumente des Konzils.

Anschriften der Mitarbeiter

Lic. theol. Arnold Angenendt, Bonn-Rheindorf, Margaretenplatz 2; Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Dr. Remigius Bäumer, Kirchzarten, Mattenweg 2; Dr. Ursmar Engelmann OSB, Beuron, Erzabtei; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten (Ruhr), Mozartstr. 11; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg i. Br., Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Paul Hacker, Münster, Besselweg 14; Dr. Viktor Hahn CSSR, Hennef (Sieg), Waldstr. 9; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Endre v. Ivánka, Graz, Universitätsplatz 3; Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5; Dr. Siegfried Neumann, Wolbeck, Eichendorffweg 12; Dr. Burkhard Neunheuser OSB, Maria Laach üb. Andernach, Abtei; Prof. Dr. Adalbert Peter, Fulda, Domdechaneistr. 5; Prof. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Franz Josef Schierse, Hausen b. Linz (Rhein), Mahlbergstr. 14; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Dr. Hubertus Schulte Herbrüggen, Münster, Beckstr. 2; Rektor Heinrich Spaemann, Dinklage (Oldbg), Burg Dinklage; Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - 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

Z 67/2157