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.