476 Fakref. UB Prof. Z.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1967** **63. Jahrgang**

Neue katholische Literatur zum Johannesevangelium. Von Joachim Gnilka, Münster.
Panikkar: Religionen und die Religion (Dörmann)
Eilers: Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens (Hoffmann)
Ruppert: Die Josephserzählung der Genesis (Eising)
Fürst: Die göttliche Heimsuchung (Scharbert)
Jeremias: Abba (Rusche)
Ranke-Heinemann: Das frühe Mönchtum (Roth)
Armundreichin der Urkirche (Berg)
Baus: Der Kranz in Antike und Christentum (Stuiber)
Eßer: Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder (Frank)
Albrecht: Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung (Weber)
Hegel: Geschichte der Kath.-Theol. Fakultät Münster 1773–1964 (Braubach)
Hemmerle: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung (Scheffczyk)
Weltverständnis im Glauben (Hasenfuß)
Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd 1 (Stockmeier)
Koch: Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia (Camelot)
Stelzenberger: Syneidesis, conscientia, Gewissen – Moraltheologie und Bibel (Hofmann)
Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung (Schöllgen)
Schneider: Die mystische Erfahrung (Weilner)
Monzel: Katholische Soziallehre. 1. Bd: Grundlegung (Rauscher)
Osypka: Arbeit und Eigentum (Rauscher)
Heinemann: Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche (Astrath)
Hollerbach: Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Marré)
Hostie: Das Gespräch in der Seelsorge (Fleckenstein)
Bouyer: Einführung in die christliche Spiritualität (Fraling)
Krause: Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) (Pohlmann)
Lerle: Arbeiten mit Gedankenimpulsen (Sobotta)
Filthaut: Zeichen der Auferstehung (Jungmann)
Klauser: Kleine Abendländische Liturgiegeschichte (Emminghaus)
Gülden: Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge (Adam)
Berg: Der tugenden bůch (Stopp)
Heide: Das Martyrium der hl. Theodula (Frank)

Personennachrichten
Theologische Bibliographie

Neue katholische Literatur zum Johannesevangelium

Von Joachim Gnilka, Münster

R. Bultmann erklärte in einer ausführlichen Besprechung des Kommentarwerks von C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel[1], im Jahre 1955[2], daß für die Zukunft noch folgende Fragen für die Forschungsarbeit am vierten Evangelium offenstehen: die Fragen nach den Quellen oder Traditionsschichten, nach der ursprünglichen Ordnung des Textes, nach der Redaktion, der wir das vorliegende Evangelium verdanken, und nach der geschichtlichen, speziell der religionsgeschichtlichen Stellung des Evangeliums. Insoweit wird man Bultmann sicherlich zustimmen können, als die Hauptprobleme der Forschung immer noch im Grundsätzlichen und damit in jenem Bereich liegen, dem nach altem Herkommen die Einleitungswissenschaft zugeordnet ist, der aber begreiflicherweise für die Einzelinterpretation des Textes von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Von daher gesehen ist es zu begrüßen, wenn der bekannte Würzburger Neutestamentler R. Schnackenburg im ersten Band seines auf drei Bände berechneten Kommentarwerks[3] eine umfängliche Erörterung der Einleitungsfragen (S. 1–196) der Textauslegung (Kap. 1–4) voranstellt. In 10 Unterabteilungen werden die gängigen Einleitungsfragen abgehandelt, aber auch solche, die man in den verbreiteten Einleitungsbüchern nicht behandelt sieht, wie z. B. Textüberlieferung und Textkritik. Wenn hier den von Bultmann aufgeworfenen, oben zitierten Fragen nachgegangen werden soll, entspringt das auch dem Wunsch, Vergleiche mit Bultmanns Johannes-Kommentar anzustellen, der bisher – wenigstens für den deutschen Sprachraum – als der führende Kommentar zum 4. Evangelium gilt. Aber schon bald stellt sich heraus, daß auf Grund der Verschiedenartigkeit der Anlage ein echter Vergleich zwischen beiden Werken schlecht möglich ist. Bultmann verzichtete vollständig auf die Behandlung von Einleitungsproblemen, nimmt diese vielmehr in die Textinterpretation auf, „riskierte" einen Wurf, wobei alle Vorteile, aber auch alle Nachteile eines solchen Unternehmens, je länger, je klarer, sich bemerkbar machen; Schnackenburg arbeitet behutsamer; er führt den Leser in die Probleme der Forschung hinein, geht vielen Einzelfragen sorgfältig nach, prüft kritisch, wagt erst nach eingehendem Abwägen ein Urteil und verarbeitet die einschlägige Literatur in einer Weise, die Anspruch auf Vollständigkeit erheben darf. Vielleicht wird man etwas vereinfachend sagen dürfen: Bultmann bestach durch die Kühnheit seines Entwurfs, Schnackenburg überzeugt durch die Gründlichkeit seiner Anlage.

Was die Quellenfrage betrifft, so ist Vf. zur Annahme einer σημεῖα-Quelle bereit. „Mit einiger Wahrscheinlichkeit darf man die Verwendung einer schriftlichen σημεῖα-Quelle behaupten" (S. 59). Als Kriterien gelten stilistische Überlegungen (Zurücktreten johanneischer Stileigenheiten), die häufige summarische Erwähnung von σημεῖα im Evangelium, die große Beachtung, die dem Wunderwirken Jesu in den Diskussionen mit den Juden zufällt, und die Schlußbemerkung 20,30, die nach den langen Kapiteln der Abschiedsreden, Passion und Auferstehung als Abschluß der Quelle verständlich würde. Zur Quelle wird außer den sieben Wunderberichten des Evangeliums bzw. deren vereinfachter, kürzerer Gestalt noch „erheblich mehr" (S. 53) gerechnet, nicht aber – und das ist gegen Bultmann gesagt – anderer Stoff, weil dazu keine Kriterien vorlägen. Trifft dieses Ergebnis zu, stellt sich die Frage, welchem „Sitz im Leben" eine solche Quelle zugesprochen werden kann. Weil man sich diesen schlecht vorstellen kann, möchte man das deutliche Zögern des Vf. gegenüber einer σημεῖα-Quelle unterstreichen und zu einem entschiedeneren Nein neigen. 20,30 erklärt sich vielleicht auch als Schluß einer früheren „Ausgabe" des Evangeliums, die Stilkriterien mögen auch ohne Rückgriff auf eine schriftliche Quelle ableitbar sein.

Eine Logienquelle, die dem Evangelisten geschlossen vorgelegen und aus der er unter anderem seine „Offenbarungsreden" geschöpft haben soll, wird abgelehnt, weil keine einsichtigen Gründe dafür angegeben werden können, warum solche Logien teils für sich stehen und teils, und zwar in der Mehrzahl, in

[1] Dodd, C.H.: The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge 1953.
[2] Bultmann, Rudolf: The Interpretation of the Fourth Gospel, in: New Testament Studies 1 (1954) 77–91, näherhin 91.
[3] **Schnackenburg,** Rudolf: **Das Johannesevangelium. I. Teil.** Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4. (Herders theologischer Kommentar zum NT, hrsg. von A. Wikenhauser † und A. Vögtle, Bd IV, 1) Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965. XXXV, 524 S.; DM 68,–.

U.-B. TÜB. 13 JUNI 1967
SLS theol A 425

größere Zusammenhänge eingefügt sind. Der Evangelist habe aber über einer traditionsgeschichtlichen Frühstufe zugehörige mündliche Traditionen verfügt, denen er nicht bloß manche bereits geprägte Formulierungen und Sprucheinheiten entnahm, sondern auch Erzählungen von eigenständiger Originalität und ernstzunehmendem Informationswert. Diese Erzählungen seien mit jenem Material identisch, aus dem man gelegentlich eine johanneische Grundschrift rekonstruieren wollte.

Was das Verhältnis Johannes-Synoptiker betrifft, wird ein literarischer Zusammenhang abgelehnt, auch für das Verhältnis Johannes-Markus. Der Evangelist besaß „eigene, von den Synoptikern unabhängige Informationen" (S. 17). Verwandtschaftliche Züge erklären sich nicht aus unmittelbaren literarischen Beziehungen, sondern aus weiter zurückliegenden Querverbindungen zwischen den Traditionen. Dasselbe gelte für gewisse Kenntnisse des synoptischen Traditionsstoffes, die der Evangelist offenkundig bei seinen Lesern voraussetzt, aber auch für das Verhältnis Johannes-Lukas. Die in Johannes-Lukas wirksame Überlieferung sei auf den Raum Judäa/Jerusalem zu konzentrieren (S. 22).

Innerhalb des Beziehungsfeldes zwischen 3. und 4. Evangelium ist Joh 11 und Lk 16,19 ff von besonderem Interesse (Lazarusgeschichte und -parabel). Vf. streitet „irgendeinen Zusammenhang" nicht ab, wehrt sich aber gegen eine rein symbolische Deutung von Joh 11 (S. 20 und Anm. 2). Man wird auf die Ausführungen im Kommentar gespannt sein.

Recht bemerkenswert ist, daß Vf. eine wohl nicht umfängliche schriftliche Aufzeichnung von „synoptischem" Redegut in der Hand des Evangelisten für möglich hält, die die frappierenden Übereinstimmungen mancher Logien hie und da erklären könnte. Die „synoptischen Logien" heben sich im Johannes-Evangelium z. T. vom Fluß der längeren Reden ab. Vorgängiges Material sei weiter im Prolog vorhanden, in den ein christlicher Logos-Hymnus hineingearbeitet wurde, und in Kap. 6, in das eine im Anschluß an Ps 78,24 gebildete „eucharistische Homilie" (Vv. 31–58 bzw. nur 51–58) hinein verwoben sei, allerdings wird das letztere mit einem Vielleicht versehen (S. 60).

Das Grundanliegen, das hinter diesen zurückhaltenden Urteilen steht und das sich wohltuend durch das ganze Werk Geltung verschafft, ist voll zu bejahen, nämlich daß das Evangelium, mag es sich auch auf mancherlei Traditionen stützen, im wesentlichen das Werk des Evangelisten ist, von seinem Geist geprägt, und nicht ein auf verschiedene selbständige literarische Schichten zu verteilendes Mosaikgebilde, das erst durch eine oder mehrere Redaktionen zusammengefügt worden sei. Damit sind wir schon bei der Frage nach der ursprünglichen Ordnung des Textes und nach evtl. Redaktionen. Bultmann hatte bekanntlich das Evangelium zertrümmert und die Trümmer in eine neue, ihm besser dünkende Ordnung gebracht. Schnackenburg sieht ebenfalls eine Anzahl von Rissen und Nähten und auch, daß der Evangelist sein Werk nicht vollenden konnte, fordert aber mit Recht dazu auf, der heutigen Ordnung, mag sie einem auch nicht passen, doch einen Sinn abzugewinnen, und hält nur „eine maßvolle Redaktion, die das ihr vorliegende, noch nicht restlos geordnete Material schonend" behandelte, für berechtigt (S. 43). Durch diese Redaktion seien die sogenannten situationsgelösten Redestücke (3,13–21.31–36) und Kap. 15–17 neben Kap. 21 in das Evangelium gekommen, und ihr müsse man auch einige als nicht gelungen zu bezeichnende Umstellungen von Textanordnungen zuschreiben (Kap. 5 und 6; 7,15–24; vielleicht 12,44–50). Die von Bultmann postulierte „kirchliche Redaktion", die ein in heterodoxer Gestalt erschienenes Evangelium (weil „antisakramental" und „antieschatologisch") kirchlich in die Reihe brachte, wird als „theologische Voreingenommenheit" vom Tisch gefegt (S. 46.)

Ausführlich und mit ausgezeichneter Sachkenntnis wird das religionsgeschichtliche Problem vor dem Leser ausgebreitet (S. 101–134; auch in verschiedenen Exkursen, bes. S. 433–447). AT, jüdischer Hellenismus, pharisäisch-rabbinisches Judentum, Qumran, Hermetik, Mandäismus und christliche Gnosis werden der Reihe nach abgehandelt. Das Ergebnis ist ein kompliziertes, vielerlei Beziehungen werden abgezeichnet: „Die Tradition urchristlichen Schriftgebrauchs und eigenes Interesse an einer vom AT gespeisten, jüdisch-christlich fortgeführten Schrifttheologie, Berührungen mit dem zeitgenössischen Judentum, besonders dem ‚heterodoxen', Parallelen mit den Qumrantexten und eine geistige Verwandtschaft mit der Gedankenwelt von Qumran, wenn auch schwerlich eine unmittelbare Abhängigkeit, aber auch eine Öffnung für ‚gnostische' Fragestellungen und Ausdrucksweisen, und hier wieder näherer Kontakt mit einer jüdisch beeinflußten Frühstufe der Gnosis" (S. 131). Bemerkenswert ist – und auch das ist antibultmannianisch – die Abweisung mandäischen Einflusses: „Der Mandäismus ... bietet ... schwerlich einen unmittelbaren Hintergrund für das Johannes-Evangelium" (S. 124). Bei der Komplexität der religionsgeschichtlichen Lage stellt sich natürlich energisch die Frage nach dem Ort, wo solch vielfältiger Einfluß möglich gewesen sein soll. Die phantastische These S. Schulz'[4], nach der die johanneische Gemeinde eine esoterische Gemeinde gewesen sei, die ein Sammelbecken aus Qumraniten, Urmandäern, Apokalyptikern und Täufersektierern darstellte, wird abgelehnt, weil dieses Vorstellungsmodell weder der Verbindung zur synoptischen Tradition noch der Öffnung zur hellenistischen Welt gerecht werde noch den missionarischen, weltoffenen Zug erklären könne (S. 112). Vf. denkt sich die johanneischen Traditionen auf Wanderschaft. Diese Wanderschaft habe sie mit immer reicherem Gepäck beladen: „Die johanneische Tradition, deren Wurzeln in Palästina liegen, ist durch das Medium syrischen Einflusses gegangen, ehe sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß faßte, fixiert und redigiert wurde" (S. 134).

Aber wie steht es mit dem Verfasser? Besteht bei dieser höchst komplizierten Entstehungsgeschichte überhaupt noch die Möglichkeit, gemäß der altkirchlichen Tradition einen echten Bezug zum Apostel Johannes nachzuweisen? Vf. versucht es, indem er sagt, daß das Evangelium die apostolische Interpretation des Heilsgeschehens in sich aufnahm, das Evangelium zwar das Werk eines hellenistischen Apostelschülers sei, die Endredaktion der johanneischen „Schule" zugehöre, jener Schüler aber noch Zugang zu (schriftlichen) Informationen des Apostels besaß (S. 86). Aber wie sind diese schriftlichen Quellen vorzustellen? Es ist begreiflich, daß hier vieles, wenn nicht alles offen bleiben muß. Dennoch wird man mit Ausnahme des „schriftlich" bereit sein, den ausgewogenen und eindringenden Darlegungen (S. 85–88) zuzustimmen.

Sehr bemerkenswert – religionsgeschichtlich und christologisch – ist der Exkurs über den gnostischen Erlösermythus und die johanneische Christologie (S. 433–447), wie überhaupt die sieben wertvollen Exkurse, von denen fünf christologischen Inhalts sind, dem Werk ein weiteres besonderes Gepräge geben. Die Existenz eines gnostischen Erlösermythus wird nicht bestritten, aber das Evangelium denke nicht von diesem Mythus her, sondern zu ihm hin. Die Wurzeln der johanneischen Christusbotschaft liegen in anderen Bereichen.

Für den Aufstiegsgedanken sei das Erhöhungskerygma konstitutiv, wie die Vorstellung von der Inthronisation Christi im Himmel zur johanneischen Ausdrucksweise vom Aufsteigen beigetragen habe – beides christliche Wurzeln. Erst von der Erhöhung her wird der Weg nach rückwärts, zur Präexistenz und zum Abstieg ausgebaut, um die Würde und Hoheit dieses eschatologischen Heilbringers voll zu erklären. Der Schwerpunkt liegt danach am Ende, nicht am Anfang, und nicht habe eine feststehende mythologische Spekulation über einen vom Himmel herabsteigenden und dorthin wieder aufsteigenden Erlöser die johanneische Christologie geschaffen, nur wird der Evangelist bereit gewesen sein, sich mit seiner Christusbotschaft dem gnostischen Schema terminologisch und kategorial zu nähern. Den Ursprung des Präexistenzgedankens sieht Schnackenburg mit E. Schweizer in der jüdischen Weisheit. Noch energischer als für die johanneische Christologie im allgemeinen wird für die Menschensohn-Christologie des 4. Evangeliums eine Abhängigkeit vom gnostischen Mythus abgelehnt und ihre Verwurzelung auf christlichem Grund wahrscheinlich gemacht (S. 411–423).

Mit besonderem Vergnügen wird der Fachexeget die Erörterungen zu „Textüberlieferung und Textkritik" lesen (S. 153–171), weil ihm hier im Rahmen eines Kommentars seltene Kost geboten wird. Nicht nur die Hauptzeugen des Textes werden vorgestellt, die Bedeutung von P^{66} und P^{75} für die Textüberlieferung gewürdigt, kritische Anmerkungen zu einem neuen Bild der Textgeschichte gemacht, es werden vor allem auch – und das freut besonders den Nicht-Textfachmann – neuere Vorschläge zur Textverbesserung (meist von Boismard) geprüft. Die Anmerkungen des Vf. lassen es geraten erscheinen, den Zitaten von Kirchen-

[4] Schulz, S.: Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden. Stuttgart 1960. S. 182–187.

vätern, aus denen Boismard vielfach schöpft, kein zu großes Vertrauen zu schenken.

Wie aber verhält es sich mit dem Geschichtswert des Evangeliums? Auch dieses Problem klingt immer wieder an, in den Einleitungsfragen, im Kommentar – der Geschichtlichkeit von 4,1–42 ist sogar eine eigene Betrachtung gewidmet (S. 491–493). Wie soll man aber das Verhältnis von Geschichte und Symbol verstehen? Ist es immer so, daß der Evangelist in der geschichtlichen Gestalt das typische Bild erkennt, oder verdrängt gelegentlich das Bild die Geschichte? Nachdem uns diese Fragen auf den Nägeln brennen, wären wir für ein Urteil aus so berufenem Mund dankbar, mag aber sein, daß diese Fragen noch nicht reif sind.

Schon der erste Band des Werkes stellt sich als großartige Leistung dar. Man spürt ständig, daß Vf. sich jahrzehntelang mit dem 4. Evangelium beschäftigte. Der hier entstehende Kommentar wird für lange Zeit maßgebliche Bedeutung in Anspruch nehmen. Neben dem Dank der Forschung steht die Spannung auf die folgenden beiden Bände.

Etwas später als Schnackenburg veröffentlicht der junge Amerikaner Raymond E. Brown[5] den ersten Band eines Johannes-Kommentars, der zusammen mit den Johannesbriefen zwei Bände umfassen soll und als Nr. 29 und 30 der großen Anchor Bible, einem interkonfessionellen Gemeinschaftswerk, vorgesehen ist. Auch Brown stellt der Kommentierung 10 Kapitel Einleitungsfragen (S. XXI–CXLIV) voran, in denen er teilweise zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie das deutsche Kommentarwerk, sich aber naturgemäß stärker von der englischen Forschung beeinflußt zeigt, die von Haus aus konservativer ist.

In der Frage nach der literarischen Einheit des Evangeliums werden als Arbeitshypothese fünf Stadien der Entstehung unterschieden. In Stadium 1 existiert eine mündliche Sammlung von synoptikerähnlichem Material, in Stadium 2 wird dieses (immer noch in der mündlichen Tradition) ausgeformt „in Johannine patterns". Das geschieht im Rahmen einer Schule. Stadium 3 bringt die erste Ausgabe des Evangeliums durch einen hervorragenden Mann der Schule (= Evangelist), Stadium 4 die zweite Ausgabe, in die verschiedene Auseinandersetzungen (mit den Johannesjüngern, der Synagoge usw.) eingearbeitet werden, und Stadium 5 die Redaktion von der Hand eines anderen. Eingebracht hätte die Redaktion die Kap. 15–18, 11–12 (zuvor schloß das öffentliche Wirken Jesu mit 10,42), den Prolog, 21, evtl. einzelne markinische Logien. Es sei auch zu Umstellungen gekommen: z. B. sei die Perikope von der Tempelreinigung an den Anfang gerückt. Die Redaktion zeige stärkeres Interesse an den Sakramenten, habe jedoch einen „latent sacramentalism" im Evangelium vorgefunden. Die unermeßlichen Schwierigkeiten, die ein solches Stadium 5 für die weitgehend unbestrittene Übereinstimmung des Gesamtevangeliums in Stil und Wortwahl bringt, werden mit der Erklärung auszuräumen versucht, daß der Redaktor seinen Stoff aus jenem mündlichen Material des Stadiums 2 genommen habe, das bisher noch nicht in das Evangelium aufgenommen gewesen sei.

Mit Geschick und Umsicht wird die religionsgeschichtliche Frage abgehandelt. Dabei wird der Einfluß des AT hoch veranschlagt, insonderheit der Weisheit. Auf Grund dieser Orientierung gewinnt die Interpretation Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit. Der ganze Abschnitt 5,1–10,42 z. B. wird nach den 4 „Principle Feasts of the Jews" gegliedert. Gelegentlich fragt man sich aber doch, ob der atl. Hintergrund wirklich gegeben ist, etwa wenn 1,1–2,10 in den Rahmen einer Schöpfungsordnung gespannt wird. Das Qumran-Judentum wird als das dem Evangelium nächststehende Milieu angesprochen, der Einfluß des rabbinischen Judentums dagegen zurückgestellt. Irgendwelche Einflußnahme der Gnosis wird nicht gesehen.

In der Abhandlung über die Zielsetzungen des Evangeliums scheint die Auseinandersetzung mit der Judenschaft von Belang. Vf. gelangt zu dem Ergebnis, daß das Evangelium nicht werben will, nicht nach außen orientiert sei, sondern nach innen und die durch die Maßnahmen des offiziellen Judentums (80–100 p. Chr.) in eine Krise geratene Judenchristenheit mit seiner Judenpolemik schützen und festigen wolle. Diese Introversion gelte aber auch allgemein: „This is a Gospel designed to root the believer deeper in his faith" (S. LXXVIII). Neben antidoketischen Tendenzen trage das Evangelium Tendenzen gegen ein *in statu nascendi* sich befindendes Ebionitertum.

Sehr ausführlich wird die Frage der Abfassungszeit behandelt. Ergebnis: zwischen 90 und 100. Ebenso sorgfältig wird die Verfasserfrage erörtert. Der Zebedäide kommt ernstlich für Stadium 1 in Frage (mündliche Tradition?), hinter Stadium 2–4 stehe „one principle disciple", der diese Traditionen von Johannes empfing. Eigentlich erwartete man bei der starken Betonung des jüdischen Hintergrundes einen Abfassungsort in der Nähe Palästinas, dennoch plädiert Vf. für Ephesus.

Ein englischer Kommentar muß sich ausführlicher mit der Möglichkeit befassen, ob das Evangelium je in aramäischer Sprache existierte, nachdem es eine Reihe englischer Verfechter dieser These gibt. Diese Möglichkeit wird abgelehnt. Ob es am Anfang des Entstehungsprozesses des Evangeliums aramäisches Quellenmaterial gab, entziehe sich der Nachprüfbarkeit.

Der Kommentar (Kap. 1–12) bietet eine Übersetzung in einem „correct but thoroughly contemporary style" (S. VI) und hebt sich von manchen englischen Kommentaren sehr wohltuend dadurch ab, daß er außer knapperen Notes ausführliche und eindringende Comments enthält. Die Kommentierung steht durchaus auf dem neuesten Stand der Forschung, verarbeitet reichhaltig Literatur (vor allem englische, was sie für einen deutschen Leser besonders wertvoll macht), wirkt anregend und bemüht sich auch um die historische Problematik, allerdings nicht grundsätzlich, sondern immer nur von Fall zu Fall. In der Regel hilft sich Vf. mit der Annahme eines historischen *nucleus*. 4 Exkurse am Ende sind dem johanneischen Vokabular, dem Logos, den „Zeichen" und „Werken" und der *Ego-eimi*-Formel gewidmet.

Das Erscheinen dieses Kommentarwerks ist nicht zuletzt für die katholische amerikanische Welt sehr zu begrüßen, ist es doch der erste großangelegte wissenschaftliche Kommentar zum 4. Evangelium in englischer Sprache von katholischer Seite.

Die von F. Mussner[6] vorgelegte *Quaestio disputata* befaßt sich mit der johanneischen Sehweise und damit mit dem hermeneutischen Problem des vierten Evangeliums. Die johanneische Sehweise wird koordiniert der Frage nach dem historischen Jesus. Dabei geht es aber nicht, wie man sofort im einleitenden Abschnitt über „Die hermeneutische Situation des vierten Evangeliums" belehrt wird, um den Geschichtswert dieses Evangeliums, sondern darum, wie Johannes nach dem historischen Jesus fragt. Die Situation wird zunächst ganz allgemein so gezeichnet, daß drängende Probleme der Gegenwart des Evangelisten die neue Begegnung mit dem Vergangenen „provozierten", Irrlehren und Gegner zur Auseinandersetzung gezwungen hätten. Das Evangelium sei „weithin ein polemisches Werk" (S. 12). Johannes „muß sich mit einer Gestalt beschäftigen, deren Tod schon über 60 Jahre zurückliegt; er muß zudem diese Gestalt und ihr Werk so auslegen, daß diese Auslegung eine Antwort auf die christologischen Fragen ist, die zu seiner Zeit in der Kirche aufgebrochen waren" (S. 13).

In glücklicher Weise wird Johannes selbst auf seine „Methode" hin befragt. Das geschieht anhand einer Skizzierung seiner „gnoseologischen Terminologie". In der Tat umschreiben alle hier in Frage kommenden Begriffe – Sehen, Hören, Erkennen, Wissen, Bezeugen, Sich erinnern – einen Erkenntnis bergenden und vermittelnden und damit einen Interpretationsvorgang, wobei Akzente und Intensität durchaus unterschiedlich sind. Dabei stellten das Sehen (1,14) und das Bezeugen den Anschluß an die Gruppe der „Augenzeugen" her, die sich selbst als das Kollektiv einer „Wir"-Gruppe in der Gemeinde verstanden und so demonstriert habe, daß Privat-Gnosis und rechte Gnosis nichts miteinander zu tun haben. Im Anschluß an die Feststellung, daß das Evangelium „eine sinnerschließende Anamnesis des Lebens Jesu" sei (S. 45), wird die Anamnesis-Vorstellung im alttestamentlichen Kulthorizont entworfen und so auf das Evangelium übertragen, freilich wird der Kult als „Sitz im Leben" für Johannes abgelehnt: „Vergegenwärtigende Anamnesis geschieht hier zunächst freilich nicht im Kult, sondern durch den inspirierten Hagiographen; erst

[5] **Brown**, R. E.: **The Gospel according to John I–XII.** Introduction, Translation, and Notes. (The Anchor Bible, 29) Garden City, New York: Doubleday 1966. CXLVI, 538 S.; $ 7,–.

[6] **Mussner**, Franz: **Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus.** (*Quaestiones disputatae*, hrsg. von K. Rahner und H. Schlier, Bd 28) Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965. 94 S.; kart. DM 9,80.

sekundär übernimmt der Kult diese Aufgabe, wenn das Evangelium in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde ‚verlesen' wird" (S. 48). Es stellt sich die Frage, ob die alttestamentliche Kult-Anamnese die durch das Evangelium vollzogene Vergegenwärtigung adäquat erklären kann, da die verschiedene Ortung eine verschiedene Ausrichtung bzw. ein verschiedenes „Herkommen" anzudeuten scheint. Sicher aber bildet die Kult-Anamnesis ein interessantes Analogon. Oder sollte das Evangelium stärker im Kult verankert sein (Cullmann), was jedoch kaum zutreffen wird?

Bemerkenswert sind die Ausführungen über die Rolle des Parakleten und die der urkirchlichen Tradition beim Zustandekommen der johanneischen Sehweise. Ihre gegenseitige Abgrenzung ist von hoher Bedeutung, weil eine Überspitzung des Pneumatischen zuungunsten der Tradition mit zu jenen Auffassungen beitrug, die im Johannes-Evangelium ein charismatisches Christentum am Werk sehen, das sich bereits gegen ein in Traditionen erstickendes absetze. Die „prinzipielle" Bedeutung des Parakleten in Bewahrung, Vergegenwärtigung und Auslegung von Jesu Werk und Wort wird klar herausgearbeitet, ebenso aber auch seine Bedeutung im Hinblick auf das Zustandekommen von Tradition. Der Geist hebe die Tradition nicht auf, sondern sei ihr Prinzip und ihre Wahrheitsgarantie. Abhängigkeit des Evangelisten von Traditionen unter Verweis auf die Resultate einschlägiger Arbeiten vorausgesetzt, kommt Vf. auch auf das Problem des hermeneutischen Zirkels zu sprechen, das sich daraus ergibt, daß legitime Auslegung immer nur im Verstehensbereich der Tradition, d. h. in einem bestimmten Vor-Verstehen erfolgen kann. Aber es gehe nicht darum, aus diesem Zirkel heraus-, sondern in ihn hineinzukommen, denn er hat (allein) die positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens.

Mussner hat eine dankenswerte *Quaestio disputanda* verfaßt! Man sollte sich durch diese Schrift auch anregen lassen zu der Frage, wie „Auslegung" als deutlichere Aussprache des Christusgeheimnisses für die Kirche unserer Tage erfolgen solle.

Panikkar, Raimundo: **Religionen und die Religion.** (Nach dem englischen Manuskript ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Gramsch.) München: Max Hueber Verlag 1965. 170 S.; Ln DM 12,80.

Die Religionen und die Religion: Ein uraltes – und ein ganz modernes Problem! Raimundo Panikkar, spanisch-indischer Abstammung und katholischer Priester, wird davon tief bewegt, es ist sein Problem. Verschiedene Einzelstudien hat er ihm gewidmet, die vorliegende Veröffentlichung ist eine Zusammenfassung seiner Gedanken, eine theologisch-philosophische Gesamtschau.

Das klar aufgebaute Werk gliedert sich in zwei Hauptteile: der erste untersucht nach einem ‚Dialektischen Exkurs' (S. 25–32) und nach kurzer Darlegung der Methode (S. 33–41) das ‚vielschichtige Wesen der Religion' (S. 42–113), der zweite beschäftigt sich mit den Religionen (S. 115–168). Ein Nachwort faßt die Ergebnisse stichwortartig zusammen (S. 169–170). Die Schrift soll aber nicht nur der Wissenschaft dienen, sondern auch – ganz im Sinne des II. Vatikanums (s. Vorwort) – der Ausweitung eines wahrhaft „ökumenischen Geistes auf alle Religionen der Welt": „Nicht nur ein christlicher, sondern ein menschlicher und religiöser Ökumenismus ist der Leitgedanke dieser Seiten" (S. 18). Deshalb müssen auch der Kairos und die psychologische Situation des heutigen Menschen stets mitbedacht werden. Das geschieht schon in den zwei einleitenden Kapiteln, in denen der ‚Sitz des Problems' der Einheit und Vielheit der Religionen im Zeitalter unserer beginnenden Weltkultur aufgezeigt (Der Ausgangspunkt, S. 10–18) und die Bedeutung der psychologischen Haltungen für das Thema dargestellt werden (Die psychologische Annäherung, S. 19–24).

Die Studie möchte einen Beitrag zur Religionsphilosophie leisten. Die Aufgabe der Religionsphilosophie bestehe darin, aus den Ergebnissen von Religionsgeschichte, vergleichender Religionswissenschaft und Phänomenologie der Religionen ihre Schlüsse zu ziehen, sie philosophisch zu deuten und in einen „intelligiblen Rahmen" einzuordnen, „so daß sie, eingegliedert als Teil eines höheren Ganzen, für uns einen Sinn erhalten. Dieser Rahmen ist einerseits schon vorhanden, um ein Faktum aufzunehmen, und andererseits wird er jedesmal verändert, erweitert, berichtigt usw., wenn ein neues Faktum hinzutritt" (S. 35).

Demnach ist die Frage, welches dieses höhere Ganze, dieser irgendwie schon vorhandene intelligible Rahmen eigentlich ist, für das Verständnis von Methode und Gesamtaussage des Buches von ausschlaggebender Bedeutung. Das höhere Ganze wird jedoch nicht zum Gegenstand kritischer Reflexion gemacht; es handelt sich dabei wohl um den weltanschaulichen, philosophisch-theologischen Standpunkt des Verfassers (vgl. S. 35).

Zu den „religionsphilosophischen Schlüssen" und zu dem alles umspannenden intelligiblen Rahmen der Religionsphilosophie Panikkars gehören etwa folgende Überzeugungen: „Wenn Religion das ist, was sie zu sein beansprucht, nämlich der Weg, der den Menschen zu seinem letzten Ziel führt, dann scheint es, daß es eine immerwährende und wahre Religion gibt – oder besser: geben muß –, die allen Religionen der Menschheit zugrunde liegt. Diese Religion jedoch ist nicht und kann nicht eine verschwommene und allgemeine „Religiosität" sein, sondern es muß die wahre Religion sein, die im Herzen aller Religionen lebendig ist, die sozusagen in verschiedenen Formen höherer oder geringerer Vollkommenheit, Entfaltung und Reinheit verkörpert ist. Diese „Religion" in den Religionen, als der Wahrheitsgehalt aller, ist dann die inspirierende Kraft der inneren Dynamik, die – nicht ohne Revolutionen und Mutationen – schließlich alle Religionen zu dieser einen Religion führt" (S. 11).

Panikkar geht noch weiter. Diese wahre Religion, welche als „die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche" charakterisiert wird (S. 168), lebt sogar jetzt schon im Herzen aller gutgläubigen Menschen: „Ich wage zu sagen, daß das implizite Glaubensbekenntnis jedes guten Gläubigen jeglicher Religion – bona fide im vollen Sinne – wirklich auf die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Religion gerichtet ist. Und dieser Glaube mit der Hoffnung und das Leben, das in Übereinstimmung mit diesem Glauben gelebt wird, rettet den Menschen" (S. 168). – Ist das noch „reine Philosophie"?

Die Religion selbst habe immer und überall eine „theanthrische" Struktur, das heißt, sie beruhe auf den beiden Polen Gott und Mensch und stelle die Brücke zwischen ihnen dar. Näherhin werde ihr Wesen von der Struktur des Menschen bestimmt: „Da Religion nichts anderes will, als den Menschen zu seinem Ziel zu führen, zu seinem endgültigen Sein, hängt ihr Wesen gerade von der Struktur des Menschen selbst ab" (S. 40). Damit ist die anthropologische Basis für die Analysen des ersten Hauptteils bezeichnet.

Weil die Religion von der Struktur des Menschen abhänge, enthülle eine Analyse des vielschichtigen Wesens Mensch auch das vielschichtige Wesen der Religion: „Der Mensch ist ein stets werdendes Wesen, ein Pilger (Grundlage der Religion). Um anzufangen, der Mensch ist (I. Dimension), aber genauer gesagt ist er nur seiend, auf dem Weg zu sein, er ist noch nicht (VIII), er ist ein zeitliches Wesen (IX). Sein Wesen kann in Beziehung zu ihm selbst, als ein Individuum betrachtet werden, oder in Beziehung zu anderen, als ein soziales Wesen. In dem ersten Fall ist er Intellekt (II), Wille (III) und Gefühl (IV), im zweiten ist er sozial (V), tellurisch (VI) und kosmisch (VII)" (S. 43).

Dieser neunfachen „Dimension" des Menschen entspreche auch ein neunfacher Aspekt der Religion. Das wird in den neun Kapiteln des ersten Hauptteils dargestellt: 1. Ontisch-mystische Dimension; 2. Die dogmatisch-doktrinäre Dimension; 3. Die ethisch-praktische Dimension; 4. Die emotionale Dimension; 5. Die kirchlich-soziologische Dimension; 6. Die materiell-kosmologische Dimension; 7. Die Engel-Teufel Dimension; 8. Die immanent-transzendente Dimension; 9. Die zeitlich-ewige Dimension. – Dieser neunfache Aspekt gehöre zu jeder Religion, zu ihrer ganzheitlichen Natur. Allerdings sei nicht jede Dimension gleich wichtig (S. 112 f.).

Nachdem das „vielschichtige Wesen der Religion" so beschrieben worden ist, untersucht der zweite Hauptteil, „inwieweit die verschiedenen religiösen Glaubensbekenntnisse diesem ganzheitlichen Begriff der Religion entsprechen" und in welchem Lichte nun „das Problem ihrer Einheit und Verschiedenheit" erscheint (S. 116).

Der zweite Hauptteil ist sehr allgemein gehalten. Eigentlich werden nur Gesichtspunkte vorgetragen, unter denen das Problem der Einheit und Vielheit der Religionen betrachtet werden kann. Die „statische Betrachtung" (S. 118–127) führt zur Feststellung von erstaunlichen Ähnlichkeiten der Religionen in der formalen Struktur und in den formalen Lehren; ihr religiöser Geist sei verwandt (vgl. S. 120). Natürlich gebe es auch „Divergenzen" in den Lehrinhalten und in den kultischen Handlungen. Über die divergierenden Lehrinhalte urteilt Panikkar: „Obwohl die formalen Merkmale der Religionen einander ähnlich sind, beginnen die Religionen in den Inhalten und Auslegungen dieser Merkmale voneinander abzuweichen. Man könnte gewissermaßen sagen, daß die Unterschiede dort auftauchen, wo Religion zum Menschenwerk wird" (S. 122).

Tiefere Unterschiede treten zutage, wenn die „faktische Existenz" der historischen Religionen in ihrer Verschiedenheit veranschlagt wird: „Mohammed mag dieselbe Lehre verkündet haben wie Christus und mag ihn als den größten Propheten anerkannt haben, dennoch lehrte er die Menschen nicht, dem Christentum zu folgen, sondern dem Islam" (S. 125). Aber auch dieser Schwierigkeit weiß Panikkar zu begegnen; es komme eben nur auf den richtigen eigenen Ausgangspunkt an: „ . . . wir sollten danach streben, alle Religionen sich von innen heraus zu einer vollkommeneren und katholischeren Religion entwickeln zu lassen. Unser Ausgangspunkt sollte die wirkliche Situation jedes Gläubigen sein, und von dorther sollten wir versuchen, diese innere dynamische Konvergenz, die noch am Werke ist, zu entdecken und anzuspornen. Dies bleibt uns noch zu erläutern" (S. 126). Es geschieht im folgenden Kapitel: „Die dynamische Konvergenz" (S. 128–151).

Mit der Theorie von der dynamischen Konvergenz der Religionen versucht Panikkar das Problem der Einheit und Vielheit der Religionen auch einer praktischen Lösung zuzuführen. Die Mannigfaltigkeit der Religionen sei eine natürliche Folge der Geschichtlichkeit des Menschen; sie bedeute auch Reichtum, sie sei Ausdruck des freien Spiels der geschichtlichen Mächte. Jede echte Religion wolle den Menschen zu seinem transzendenten Ziel führen, wolle ihn „retten", ja sie wolle es nicht nur, sondern sie tue es auch. Die Religionen seien nichts anderes als „verschiedene Wege zum gleichen Ziel" (S. 128). Diese funktionale Einheit der Religionen nennt Panikkar auch dynamische Konvergenz (vgl. S. 129).

Wenn auch gesagt wird, daß diese dynamische Konvergenz nicht substanzielle Identität bedeute, sondern eine „gewisse funktionale Äquivalenz" (S. 129), so kann doch wohl die dynamische Konvergenz der Religionen als Heilsweg nur ihr Ziel erreichen, wenn hinter der „funktionalen Einheit und Äquivalenz" irgendeine substanzielle Einheit besteht, nämlich jene „eine immerwährende und wahre Religion", „die allen Religionen der Menschheit zugrunde liegt", von der einleitend die Rede war.

In der Entdeckung und Aktivierung dieser wahren Religion in den Religionen sieht Panikkar auch die Aufgabe des Dialogs der Religionen miteinander. Von ihm verspricht er sich gegenseitige Befruchtung, Vertiefung, Wachstum und wahre Universalität im religiösen Denken, also jene Entwicklung zu einer wahrhaft katholischen Religion, die alle Wahrheit und Schönheit in ihrem Schoße zu bergen vermöge (vgl. S. 150 f.). Diese historische Universalreligion brauche von Gott nicht erst gestiftet zu werden, es gebe bereits den weißen Brennpunkt aller Farben: „Nach dem Christentum würde dieses weiße Licht der lebendige Christus sein, der jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Die verschiedenen Farben kommen nur zustande, wenn dieses weiße Licht auf das Prisma der menschlichen Natur fällt und verschiedene Wellenlängen annimmt" (S. 151). Wenn nach christlichem Verständnis die Kirche auch „das invertierte Prisma", das eine „weiße Licht" sei (S. 151), so ist Panikkar doch nicht der Ansicht, daß die katholische Kirche in ihrer heutigen Gestalt die vollkommene Religion in ganzer, entfalteter Fülle darstelle: sie müsse noch in diese Fülle hineinwachsen, indem sie wahrhaft universal werde (vgl. S. 164).

Wissenschaft ist wesentlich eine Frage der Methode. Panikkars Religionsphilosophie ist jedoch unkritisch von seiner Theologie präformiert und gesteuert. Weil er aber „reine Philosophie" zu bieten beabsichtigt, begibt er sich nur andeutungsweise auf das Gebiet der Theologie. Insofern fehlt dem Buch natürlich auch die theologische Begründung und Auseinandersetzung. Es stellt deshalb keineswegs, wie in der Ankündigung gesagt wird, einen „wegweisenden Beitrag zu einer beginnenden Theologie der Religionen" dar, sondern es vertritt nur einen interessanten Gesichtspunkt in der heutigen Diskussion, der aber theologisch erst noch zu begründen wäre. Umgekehrt ist der Religionsphilosophie mit einem Beitrag, der die philosophischen Prinzipien nicht streng beachtet, nicht voll gedient.

Dem anthropologischen Ausgangspunkt kann man nur mit Vorbehalt zustimmen. Natürlich findet das Wesen des Menschen in der Religion Ausdruck und Darstellung. Aber darf man allein aus einer Wesensanalyse des Menschen einen Allgemeinbegriff von Religion ableiten, an dem dann alle Religionen gemessen werden? Zudem wird das Wesen des Menschen von der hohen Warte christlicher Sicht in einem scholastisch anmutenden Verfahren bestimmt. Es ist aber kaum möglich, eine solche Deutung des Menschen ohne weiteres auch den andern Religionen zu unterstellen und schließlich als den gemeinsamen Besitz und die gemeinsame Erfahrung – wenigstens *in nuce* – aller Religionen auszugeben. Hier vermißt man schmerzlich eine wirklich historische Betrachtungsweise des Menschen und der Religionen. Daß alle Religionen in dem prinzipiell gleichen Menschenbilde und in der gleichen religiösen Erfahrung wurzeln sollen, widerspricht doch wohl allen unsern religionssoziologischen Erkenntnissen.

Im Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen ist Panikkar ein liebenswürdiger und verständnisvoller Gesprächspartner. Hier liegt die Stärke des Buches. Es ist hervorgegangen aus zahlreichen Gesprächen mit Nichtchristen, ihnen gehört es (vgl. Vorwort). Aus dieser Entstehungsgeschichte und indischer Mentalität ist wohl auch die Betonung des Gemeinsamen aller religiösen Menschen zu verstehen, die Einebnung tiefer Unterschiede, das Bestreben, völlig verschiedene religiöse und geistige Welten lediglich als ein Sprachenproblem zu interpretieren (z. B. S. 35). – Panikkar bleibt der einzige Gesprächspartner, andere werden nicht bemüht, denn Literaturangaben findet man nicht.

Auf das moderne Problem der Säkularisation, der Verweltlichung der Welt, das nun alle Lebensbereiche berührt, geht Panikkar nicht ein. Was bleibt aber vom Hinduismus oder von den Religionen Afrikas übrig, wenn über sie das Scheidewasser der „Entmythologisierung" ausgegossen wird? Von dem unerbittlichen Zugriff historischen und naturwissenschaftlichen Denkens, dem sich die Religionen nicht entziehen können und das seit über hundert Jahren unserer abendländischen Theologie so zu schaffen macht, ist bei Panikkar nicht die Rede. Aber kann man über künftige Entwicklungen der Religionen überzeugende Aussagen machen, ohne bei diesem Dialog auch den elementaren Einbruch des modernen Denkens und Lebens voll und mutig ins Auge zu fassen?

Münster. Johannes Dörmann.

Eilers, Franz-Josef, SVD: **Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens.** (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Heft 12) Münster: Verlag Aschendorff 1965. 40 S.; DM 2,90.

P. Eilers SVD hatte 1964 eine Studie über die christliche Publizistik in Afrika veröffentlicht. Fast ein ganzes Jahr bereiste er dann den Fernen Osten und Ozeanien, um auch hier den Fragen einer christlichen Publizistik nachzugehen. Als Frucht dieser Reise entstand vorliegende Schrift. Sie ist übrigens der unveränderte Sonderdruck eines Artikels der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster (ZMR 1965, Heft 3, S. 161–190). Der Beitrag legt den ernüchternden und bedrückenden Schluß nahe, daß die sozialen Kommunikationsmittel in der Missionsarbeit in diesen Gebieten bei weitem nicht die Rolle spielen, die ihnen an sich zukommt. Den kirchlichen Stellen ist die „Marktlage" noch unbekannt. Klare publizistische Ziele und Methoden fehlen.

Für die Pressearbeit sind das Analphabetentum, die mangelnde Leseerziehung, die fehlende Weiterbildung und ganz allgemein die Armut Hindernisse. Die wenigen Druckereien dienen großenteils der Finanzierung der Mission. Der Missionar ist auf seine journalistische Aufgabe nicht vorbereitet und zudem überlastet. Häufig fehlt es an Weitblick und Geduld. Noch hat man nicht überall den Laien „entdeckt". Sind unter den Entwicklungshelfern keine Fachleute für Pressearbeit? Der Verf. klagt über mangelnde Zusammenarbeit der zuständigen Stellen. Dazu kommt das dringende Finanzierungsproblem. Aktionen wie der des „Ruhrwort" (S. 21, Anm. 23) sollten weitere folgen. – Auch das Kapitel über Aufgaben und Möglichkeiten in diesem Bereich der Presse handelt eher von noch nicht überwundenen Schwierigkeiten.

Hörfunk und Fernsehen gewinnen auch in Asien und Ozeanien an Bedeutung. Manche kirchlichen Stellen beginnen jetzt, dies zu erkennen. Mancherorts verbindet sich freilich viel guter Wille mit wenig Sachkenntnis. Die Nachfrage nach religiösen Beiträgen ist auf seiten der Privatsender groß, das kirchliche Angebot kümmerlich. Statt dessen bestehen ehrgeizige Pläne zur Errichtung eigner Sender. Das Gesamtergebnis sieht düster aus. Der Verf. kann jedoch auch von vielen, oft heroischen Einzelleistungen berichten. Er erwähnt am Rande auch die Arbeit anderer christlicher Konfessionen auf dem Gebiet missionarischer christlicher Publizistik.

Vielleicht hätte diese Studie durch eine Einteilung nach Ländern und deren jeweils anders gearteter Problematik gewonnen. Man kann die publizistische Situation eines hochmodernen Japans nicht mit der auf der ozeanischen Inselwelt zusammenfassend in einem behandeln. Im Grund fehlt hier dem Leserpublikum vor diesen Bemerkungen zur Situation im Fernen Osten und in Ozeanien ein Sachbuch, eine sehr ins einzelne gehende, nüchterne Aufstellung alles Vorhandenen und Geplanten. Auch dann noch dürfte es schwierig sein, zu einem Gesamturteil zu kommen.

Doch dies war wohl gar nicht die Absicht des vorliegenden Beitrags. Er wollte keine „endgültige" und grundlegende Analyse der Situation bieten, sondern das Ergebnis einer langen und intensiven Studienreise zusammengefaßt vorlegen. Hier ist eher der Praktiker angesprochen. Er soll auf eine ernste Notlage aufmerksam gemacht werden. Einheitliche Planung und Zusammenarbeit, finanzielle Unterstützung, Förderung der Ausbildung geeigneter Fachkräfte für soziale Kommunikationsmittel auf diesem Missionsfeld sind dringend geboten. Mag diese Schrift immerhin auch für den Theoretiker als Bestandsaufnahme im Neuland von Interesse sein, ihr Zweck dürfte es in erster Linie sein, auch hierzulande für die Möglichkeiten brüderlicher Hilfe zu werben.

Bonn. W. Hoffmann SJ.

Ruppert, Lothar: **Die Josephserzählung der Genesis.** Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von V. Hamp u. J. Schmid, Bd XI) München: Kösel-Verlag 1965. 278 S.; kart. DM 38,–.

Daß die Literarkritik am Pt zu guten Ergebnissen gekommen ist, ist ebenso anerkannt wie die Wichtigkeit der formgeschichtlichen Fragestellung, wenn beide Aspekte auch nicht immer genügend miteinander konkurrieren. In dieser Lage ist jede Spezialuntersuchung willkommen, die von einem beschränkten Abschnitt der Erzählungsliteratur ausgehend zu umfassenden Erkenntnissen führt. So ist es R. zu danken, daß er die Josephserzählung einer eindringenden Untersuchung unterzieht.

Zunächst betrachtet R. die einzelnen Abschnitte der Josephserzählung, um seiner theologischen Fragestellung literarkritisch die Grundlage zu geben. Die Vorarbeiten werden gut berücksichtigt und kritisch gewürdigt, wobei R. die bisherigen Ergebnisse meistens bestätigt findet. Schon bei dieser Einzeluntersuchung fragt er nach der theologischen Aussage der jeweils an dem Abschnitt beteiligten Quellen und stellt Differenzen heraus. In einigen Fällen (vgl. zu Gn 37; 45; 47, 28–50, 26 usw.) bemüht er sich auch um Erkenntnisse über die theologische Anschauung der Zwischen- oder Endredaktion.

Die Ergebnisse zu den einzelnen Abschnitten werden in einem zweiten Teil der Arbeit (S. 208–238) systematisch zusammengefaßt. Nach R. ergibt sich dabei für den Jahwisten das Anliegen, die „unverdiente, rettende Führung Jahwes" für Joseph darzustellen (217). Diese Tendenz wird nicht nur von dem angeblichen Beitrag der israelitischen Chokma abgehoben, sondern auch nach ihrer Bedeutung für die Geschichtsbetrachtung der frühen Königszeit untersucht.

Die theologische Fragestellung nach dem Elohisten ergibt ebenfalls eine einheitliche Grundanschauung, nämlich die vom auserwählten Volk. Bezogen auf das ganze Werk des E und bzgl. seiner Heimat im Nordreich erkennt R., daß E „die Josephserzählung zu einer Geschichte der Hoffnung für das durch die Reichsspaltung zerstrittene Zwölfstämmevolk gestaltet hat" (229). Auch hier wird mit einem Beitrag der Chokma gerechnet.

Erwartungsgemäß ergibt sich für P ein sehr geringer Anteil. Gleichwohl glaubt R., den P-Anteil der Josephserzählung als Bestandteil der Jakobserzählung bestimmen und seine Beziehung zu einem P-Geschichtswerk erweisen und ihn zeitgeschichtlich definieren zu können.

Der dritte Teil der Arbeit ist dem Nachwirken der Josephserzählung gewidmet. Da kommen eigentlich nur späte Stellen aus Ps, Sir, 1 Makk, Sap usw. in Frage. Gleichwohl hält R. auch da die getrennten Linien theologischer Anliegen von J und E auseinander.

Die so vorgestellte Untersuchung ist mit Fleiß und guter Beobachtungsgabe durchgeführt. Dabei werden nicht nur die Aussagen der Josephserzählung genau untersucht, sondern werden auch weitgehend theologisch bedeutsame Komplexe und Ideen des übrigen AT ausgewertet. Manchmal freilich werden Beziehungen für möglich gehalten, bzgl. derer andere Forscher doch vorsichtiger sind. Es ehrt die Bescheidenheit des Verfassers, daß er sich dabei immer sehr behutsam ausdrückt und mit Formulierungen „es scheint", „es könnte wohl" nicht spart. Man liest aber deshalb sein Werk mit einer gewissen Unsicherheit und steht nicht selten vor der Frage, ob R. hier dem Leser seine wirkliche Überzeugung nur bescheiden nahebringen will oder ob er selbst nur mit einer Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit seiner Beobachtung rechnet. Unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß man bei aller Literarkritik, Traditionsgeschichte usw. wie ein Feinmechaniker arbeiten muß, dürfte R. seinen Ergebnissen manches Mal doch mehr trauen. Im wesentlichen handhabt er die Technik seiner Untersuchung gut, doch unterläuft ihm schon mal an Stelle einer Bewertung erzählungsmäßiger Gegebenheiten psychologisierende Betrachtung, als wenn wir wüßten, was Joseph beabsichtigt oder seine Brüder gedacht haben, es sei denn der Erzähler sage es uns in einem Ausnahmefall selbst (vgl. S. 65; 90f; 105). Im ganzen findet man hier so viel Material unter Berücksichtigung der wesentlichen Vorarbeiten, daß jede Arbeit an der Josephserzählung unumgänglich dieses Werk voraussetzen und auswerten muß. Hier werden Anregungen und Fragestellungen gegeben, die dieses weitere Forschen nur wesentlich befruchten können. R. erweist sich als wichtiger Partner für eine weitere Diskussion seiner Ergebnisse.

Im Sinne einer solchen Diskussion und zum Erweis, wie tiefschürfend hier gesucht wird, kann nur auf einiges näher eingegangen werden. S. 79–85 etwa beschäftigt sich R. mit der Erhöhung Josephs nach E und J (Gn 41). Die VV. 38 und 39 sind seiner Meinung nach J und E zuzuweisen und ergeben dementsprechend verschiedene Auffassungen hinsichtlich der Weisheit bzw. Geistbegabtheit Josephs. Hätte nicht doch eben erwähnt werden müssen, daß der sonst als Gewährsmann für die Quellenscheidung herangezogene O. Eißfeldt, Hex. Synopse S. 84 hier nicht aufteilt? Die ruah elohim, als Ausdruck für den Geistbesitz Josephs aufgefaßt, ist Anlaß, diese atl Vorstellung umfangreich zu untersuchen. Wenn dabei aber für „wohl nicht ungerechtfertigt" gehalten wird (83), dieses „Kernwort der jahwistischen Josephsgeschichte nach Jes 11,2 zu deuten" (83), dann wird man Bedenken haben, trotzdem R. annimmt, daß der Jehowist 41,39 E mit chakam dahinter gesetzt habe. Kann man aus der Kombination von 40,8 und 41,39 mit R. schließen, E vertrete, daß Joseph „ein bloß von Fall zu Fall Inspirierter" sei (83)?

R. kombiniert J-Stellen bzgl. des Ehrenkleides seines Vaters (Gn 37,3), von den Brüdern ihm entrissen (37,23), Joseph „in äußerer Schande ohne Gewand" von Potiphars Frau fliehend (39,12), aber von Pharao mit Byssus-Gewändern bekleidet (41,42) (S. 84), was man eher wird gelten lassen, als daß nach R. bei E Josephs Fruchtbarkeit als Ausdruck seines Glückes besonders betont sei, und zwar allein durch die Namensdeutung für Ephraim (41,52) (S. 87).

Interessant ist jedenfalls, daß R. bei der Suche nach dem Sitz im Leben für den Gedanken, daß Jahwe den Joseph fürsorgend führt, an die frühe Königszeit denkt (214 ff) und speziell von Gn 39,7–12 meint, diese Versuchung Josephs sehe „wie ein Gegenstück ... aus" zum Sündenfall Davids 2 Sm 11 f (215). So und ähnlich wird die Josephserzählung immer wieder nach ihrer theologischen Aussage im großen Zusammenhang gesehen, wobei manchmal freilich nur mit Möglichkeiten zu rechnen ist. In der Josephsgestalt geradezu „die Klammer, welche das ganze elohistische Geschichtswerk zusammenhält" zu sehen, ist durch Gn 15,13–16; 50,24 f und Jos 24,32, also durch notizenhafte Wiederaufnahme eines Motivs, doch wohl nur schwach begründet (227).

So ließe sich in manchem mit R. diskutieren, wobei bestehen bleibt, daß die Josephserzählung hier nicht nur selbst aufs gründlichste untersucht ist, sondern auch so viele Stellen des AT, die theologisch aussagekräftig sind, herangezogen werden, daß es schwer ist, einem so reichhaltigen Buch gerecht zu werden. Jedenfalls stellt es eine Anfängerleistung dar, die noch viel Gutes für die atl Wissenschaft erwarten läßt.

Münster. H. Eising.

Fürst, Heinrich, OFM: **Die göttliche Heimsuchung.** Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffes. Rom 1965. 77 S. (durch den Autor, 8 München 22, St. Anna-Str. 19 zu beziehen).

Der Verfasser legt hier den ersten Teil seiner Dissertation „Heimsuchung" vor, die bereits 1957 am *Pontificium Athenaeum Antonianum* in Rom eingereicht und angenommen worden war. Dieser Teil beschäftigt sich nur mit der Semasiologie der hebr. Wurzel PQD und mit deren Wiedergabe in der griechischen, lateinischen und deutschen Bibel. Der Verf. hat seine Ausführungen in der Dissertation offenbar gründlich überarbeitet, denn er führt die neueste Literatur an; sie ist auf den Seiten 9–14 und in den Anmerkungen verzeichnet.

In einem 1. Abschnitt geht Verf. dem Ursprung des Begriffes nach. Er setzt sich dabei vornehmlich mit der Deutung des Rezensenten (Das Verbum PQD in der Theologie des AT: BZ NF 4, 1960, 209–226; vgl. auch Bibl 38, 1957, 139 f) auseinander und meint, ihr, „die nach unserer Ansicht nicht ganz zufriedenstellt" (S. 6), eine eigene, bessere gegenüberstellen zu können. Ob das gelungen ist, wagt der Rezensent zu bezweifeln, vor allem wenn man die beiden Ergebnisse vergleicht. Der Rezensent hatte als Grundbedeutung „sich jemanden bzw. etwas näher ansehen" erschlossen und dabei auf die verschiedenen Nuancen hingewiesen: „mit einem gewissen Interesse, wohlwollend", manchmal aber auch „überwachend, überprüfend nach etwas bzw. nach jemandem sehen". Bei Jahwe als Subjekt besage der Begriff, „daß Gott für den betreffenden Menschen ein starkes Interesse an den Tag legt" (vgl. BZ 4, 211, 223). Der Verf. kommt zur Bedeutung „mit Sorge bzw. Interesse auf/nach etwas schauen" (S. 27). Der Rez.

kann nicht recht erkennen, wo da eigentlich die befriedigendere neue Lösung gefunden ist. Er meint, durch die Untersuchung des Verf. eher bestätigt worden zu sein. Ein gewisser Unterschied besteht vielleicht darin, daß Verf. diese Bedeutung als die Grundbedeutung ansieht, von der die anderen Nuancen abgeleitet sind, während der Rez. eine etwas allgemeinere Grundbedeutung voraussetzt, die erst speziell auf Personen als Objekt bezogen eine persönlichere Anteilnahme des Subjekts an der betreffenden Person ausdrückt. Aber so groß scheint wohl der Unterschied nicht zu sein. Der Verf. war einfach von vornherein durch sein Thema „Heimsuchung" stärker an den personalen Beziehungen interessiert und hat darum in seiner interessanten Untersuchung darauf das Hauptaugenmerk gelegt. Leider kommt er in dem vorgelegten Teil der Untersuchung auf die Deutung von K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZThK 52, 1955, 1–42, nicht näher zu sprechen, obwohl er die Arbeit nennt. Rez. meint aber, daß der Verf. auch in dieser Hinsicht kaum zu einem wesentlich anderen Urteil kommen kann. Man wird freilich den theologischen Teil der Untersuchung abwarten müssen, der hoffentlich bald erscheinen kann. Jedenfalls hat Verf. schon jetzt die große theologische Bedeutung des hebräischen Begriffes aufgezeigt.

Sehr dankbar ist man für die sorgfältige Überprüfung der lateinischen, griechischen und deutschen Übersetzungen in den weiteren Abschnitten. Sie zeigt, welche theologisch neuen Nuancen gewisse Wörter, die in jenen Sprachen schon vorhanden waren, durch den Zwang, das hebr. PQD irgendwie wiedergeben zu müssen, bekommen haben. So erhielten ἐπισκέπτεσθαι, *visitare* und *heimsuchen* erst vom Hebräischen her die Bedeutung, die wir heraushören, wenn wir von göttlicher Heimsuchung sprechen.

Schriftstellen- und Autorenregister schließen die wertvolle, aber noch unvollständige Untersuchung ab. Das, was wir mit dem Begriff der „Heimsuchung" meinen, ist mit dem hebräischen Begriff PQD sicher noch nicht allein erfaßt. Darum sieht man weiteren Ausführungen des Verfassers mit Interesse entgegen.

Freising. Josef Scharbert.

Jeremias, Joachim: **Abba.** Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 371 S. mit 4 Bildtafeln; Ln DM 34,–.

Von den in 6 Gruppen angeordneten Aufsätzen (Neue Beiträge, Jesus, Urgemeinde, Paulus, Hebräerbrief, Palästinakundliches) sind die Artikel: Mk 14,8 (ZNW 44, 1952/3) und Παῖς (θεοῦ) aus TWB V neu bearbeitet worden. Die Notwendigkeit einer solchen Überarbeitung ergab sich für den zweiten Artikel aus den inzwischen erschienenen Neuauflagen der zitierten Werke (z. B. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT ² 1964); aus neuer Literatur, die verarbeitet werden mußte, seien die Arbeiten von C. Maurer (ZThK 50, 1953) und MD. Hooker (Jesus and the Servant, London 1959) genannt. Hinzu kamen eigene Erkenntnisse, die bei der Vorbereitung der zweiten Auflage der Übersetzung ins Englische (Zimmerli–Jeremias, The Servant of God, Studies in Biblical Theology, ² 1965) gewonnen wurden. Hier wie dort beantwortet Jeremias die Frage, ob Jesus sich als Gottesknecht im Sinne des zweiten Isaias gewußt habe, mit der Feststellung: Jesus hat sich nur in der esoterischen, nicht in der öffentlichen Predigt als Gottesknecht zu erkennen gegeben (S. 216).

Erstmals vorgelegt wurde die Untersuchung „Abba", die dem Buch den Namen gegeben hat, und der aus dieser Arbeit herausgewachsene Aufsatz: „Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche". In einer Kurzfassung und ohne wissenschaftlichen Apparat hatte Jeremias bereits die Gedanken des ersten Aufsatzes in „The Central Message of the New Testament" (London 1965, S. 9–30) gebracht. Im vorliegenden Sammelband geht er aus von der „Bezeichnung Gottes als Vater im AT". Außer in Dt 32,5f und Ps 103,13f findet sich diese Bezeichnung nur bei den Propheten, sie verrät ein Wissen um die Wirklichkeit des göttlichen Erbarmens. – Keineswegs wird im antiken palästinensischen Judentum die Anrede „himmlischer Vater" vorherrschend; wo sie aber auftritt, da im kollektiven Verständnis: Gott als Vater Israels.

Sir 23,1.4 muß falsch übersetzt worden sein. Vermutlich hat die Urfassung gelautet: „Gott meines Vaters", und nicht: „Gott, mein Vater" (S. 52); denn die persönliche Gottesanrede „Mein Vater" ist in der Literatur des Judentums im antiken Palästina nicht festzustellen.

In den Evangelien kommt „Vater" für Gott 170mal vor, aber bezeichnenderweise entfallen 109mal auf Johannes. Im Mt-Evangelium zählen wir 42mal, bei Lukas 15mal, bei Markus viermal. Daran läßt sich eine wachsende Tendenz erkennen, das Wort „Vater" oder „himmlischer Vater" in die Jesusrede einzufügen. Einen Ansatz meint Jeremias in der frühkirchlichen Katechese und im Gebet der Liturgie zu erkennen (S. 37). Es erhebt sich die Frage: Hat Jesus selber zu Gott „Vater", „mein Vater" gesagt? Jeremias untersucht elf synoptische Stellen, die ihm einigermaßen sicher erscheinen (S. 38–56), und kommt zu dem Ergebnis, daß die fünf „Euer Vater"-Worte Mk 11,25 (Mt 6,14); Mt 6,32; Mt 5,48; Lk 13,32; Mt 23,9, in denen Jesus Gott als den Vater der Jünger bezeichnet, authentisch sein müssen, zumal diese Art „Vater"-Bezeichnung stark an die der Propheten erinnert (S. 46). Aber hat Jesus „mein Vater" gesagt?

Jeremias geht aus von Matth. 11,27ff; dieser Text galt lange als spätere Bildung der hellenistischen Gemeinde, heute erkennt man mehr die semitische Färbung (Sprache und Stil). Darum, so sagt Jeremias, darf man den Text nicht im johanneischen Sinn verstehen; hier müssen „Sohn" und „Vater" als Bildworte genommen werden: Der Spruch ist ein Erfahrungssatz „Wie nur ein Vater seinen Sohn wirklich kennt, so kennt nur ein Sohn seinen Vater wirklich". Mit diesem Satz soll das Themawort begründet werden: „Alles hat mir mein Vater übermittelt", d. h.: Er hat mich in das Geheimnis seines Handwerks eingeführt (S. 53).

Aber gerade so verstanden ist „mein Vater" für Gott ungewöhnlich. Es gibt in der rabbinischen Literatur keine Entsprechung. Alle „Mein Vater"-Worte Jesu handeln von der einzigartigen Übergabe der Offenbarung und Vollmacht; es sind zentrale Selbstaussagen Jesu, die man aus der ältesten Überlieferungsschicht nicht entfernen kann.

Ein letzter Abschnitt im „Abba"-Artikel ist der Vater-Anrede in den Gebeten Jesu gewidmet. Alle uns in den Evangelien überlieferten Jesusgebete beginnen mit „Vater" (außer Mk 15,34 par zit. Ps 22). In Mk 14,36 wird uns das aramäische Äquivalent dazu genannt: Abba! Das ist eine Lallform, eine Anrede des Vaters von kleinen Kindern, die sich jedoch auch bei Großen erhält. Es ist ein Wort aus der alltäglichen Sprache, nie hätte ein Jude gewagt, Gott so anzureden; daher gibt es keine Analogie in der gesamten jüdischen Gebetsliteratur. Aber die Jünger dürfen so beten; die frühe und spätere Christenheit betet so. Rö 8,15 und Gal 4,6 sind ein Zeichen dieser ergriffenen Erlaubnis. Im Abba-Ruf wie im „Vater-unser" vergewissern sich die Christen ihrer Zukunft: der völligen Gotteskindschaft (2 Kor 6,18).

Was den Leser an Jeremias' Aufsätzen jedesmal erfreut, ist die schlichte Sprache und das wohlabgewogene Ergebnis der Untersuchungen. Mit der Veröffentlichung dieses Sammelbandes wurde ein langjähriger Wunsch der Schüler des Göttinger Gelehrten erfüllt. Er wird aber nicht nur den eigentlichen Schülern Dienste leisten.

Münster. Helga Rusche.

Ranke-Heinemann, Uta: **Das frühe Mönchtum.** Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen: Hans-Driewer-Verlag 1964. 144 S.; kart. DM 14,80.

Nach einer Einleitung wird in 8 Kapiteln der reiche Stoff in gewählter Sprache ausgebreitet: 1. Das Motiv der Gottesliebe; 2. Todessehnsucht und Parusieerwartung; 3. Das Motiv des Vollkommenheitsstrebens; 4. Der Kampf gegen die Dämonen und die Sünde; 5. Das Ideal des engelgleichen Lebens; 6. Das Motiv der Nachfolge; 7. Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Kirche; 8. Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Welt. Die Überschriften der Kapitel geben leider auch nicht annähernd die Fülle wieder, was um so bedauerlicher ist, als ein Sachverzeichnis fehlt.

In der Einleitung setzt die Verfasserin ihre Untersuchung scharf von der Periode religionsgeschichtlicher Herleitungen des Mönchtums ab. So nennt sie Karl Heussi einen Vertreter dieser letzten Periode, „denn auch er spricht davon, daß außerchristliche Einwirkungen in der mannigfachsten Weise stattgefunden haben" (10). „Der Zweck der vorliegenden Arbeit ist es deshalb, die Motive, die für das Entstehen des mönchischen Lebensstandes wirksam waren, aus den Selbstaussagen des Mönchtums und seinem Selbstverständnis zu erheben. Von den Mönchen wird man die Beweggründe dieses eigentümlichen Aufbruches am besten erfahren. Viele Fragen werden sich erübrigen oder anders gestellt werden müssen, wenn die Vorfrage nach den Motiven für die Entstehung des Mönchtums richtig beantwortet ist" (11).

Darf aber eine solch historische Erscheinung rein in sich dargestellt werden, als reine Synthese der historisch so vielfältigen Motive? Muß man nicht die notwendigen Wechselwirkungen mitberücksichtigen? Ist das Mönchtum selbst überhaupt etwas Einheitliches, Geschlossenes, so daß seine Zeugnisse unterschiedslos nebeneinander gestellt werden können?

R.-H. hat diesen Einwand selbst verspürt: „So sehr man differenzieren kann, so wenig darf man die einzelnen Formen einander entgegensetzen, denn allen liegt eine gemeinsame Idee zu Grunde, ja sie gehören so eng zusammen, daß man die einzelne Form erst dann völlig versteht, wenn man auch die andere begreift, so daß es geraten scheint, alle gemeinsam zu befragen" (12).

Folgerichtig verzichtet R.-H. auf eine historische Darstellung. Die Einleitung bringt allerdings auch einen kurzen Überblick über die Geschichte des Mönchtums, und zwar mit besonderer Berücksichtigung des orientalischen. Der Überblick reicht im Osten bis Gregor den Sinaiten († 1346), im Westen bis Benedikt († um 547). Tatsächlich liegt die zeitliche Begrenzung der Arbeit aber im Osten bei Evagrius Ponticus († 399), im Westen bei Johannes Cassianus, der für den Westen neben wenigen Hinweisen auf Hieronymus allein genannt wird. Die Bedeutung des hl. Augustinus wird nicht gewürdigt. Trotzdem werden im Literaturverzeichnis Augustinus und auch Benedikt berücksichtigt, obwohl kaum alle genannten Werke etwas zum Thema beitragen.

Innerhalb dieser selbstgesetzten Grenzen (keine historische Arbeit, sondern Synthese) ist das Werk eine glanzvolle Deutung des Mönchtums, aber zugleich auch seine Apologie aus tiefem christlichen Verständnis für seine Aufgabe in der Kirche und der Welt.

Die Rückweisung der einseitig religionsgeschichtlichen Ableitung des christlichen Mönchtums ist berechtigt, wenn es auch gewiß wieder eine Übertreibung wäre, die konkrete Gestalt des christlichen Mönchtums und die Ausgestaltung einiger seiner Hauptthemen allein aus den entscheidenden christlichen Motiven zu erklären. Z. B.: R.-H. versteht vorzüglich den religiösen Hintergrund des Kampfes gegen die Dämonen darzustellen (50); was aber z. B. von Stoffels über Halluzinationen, Phobien, Illusionen, nervöse Zwangsvorstellungen gesagt wird, ist damit nicht abgetan (51). – Auch ist die konkrete Darstellung des Angriffes auf die himmelreisende Seele nicht mit Hinweis auf Eph 6,10–20 erledigt (53/4), die Darstellung erfolgt ohne Zweifel mit nicht-christlichen Elementen. – Für das Ideal des engelgleichen Lebens hat Suso Frank in einer ausführlichen Monographie (Angelikos bios, Münster 1964) die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge dargestellt.

Im vorliegenden Werk werden Antworten gegeben, die nicht nur für das heutige Mönchtum immer noch ohne jeden Abstrich gültig sein sollten, sondern die auch die Richtung angeben können, in der das Verhältnis der Christen überhaupt zur Welt bestimmt werden müßte. Das Buch ist daher sicher für den Mönch und jeden, der sein geistliches Leben vertiefen will, lesenswert, dürfte aber auch dem suchenden Theologen wertvolle Wegweisung sein.

Gerleve. Anselm Roth.

Arm und reich in der Urkirche. Hrsg. von Adalbert Hamman OFM und Stephan Richter OFM. Paderborn: Verlag Schöningh 1964. 292 S.; DM 19,80.

Zur vorliegenden Zusammenstellung von Kirchenvätertexten über Armut und Reichtum macht P. Bigo SJ die einführende Bemerkung: Die Kirchenväter haben „die Aufgabe zu beweisen, daß die Soziallehre der Kirche zum Wesen des Christentums gehört" (9). Von der Richtigkeit dieser Feststellung wird man leicht überzeugt bei der Lektüre dieses Florilegiums patristischer Wirtschaftsethik.

Die Herausgeber A. Hamman und St. Richter lassen anhand von Predigtauszügen die großen Theologen Clemens von Alexandrien (21–57), Basilius den Großen (68–104), Gregor von Nazianz (107–135), Gregor von Nyssa (137–172), Johannes Chrysostomus (176–214), Ambrosius (217–253) und Augustinus (255–287) zu Wort kommen. Jedem Kirchenvater wird eine kurze historisch-biographische Notiz gewidmet. Die Texte zeigen, daß den damals wuchernden wirtschaftsethischen Übeln mehr pastoral gebietend bzw. verbietend als lehrhaft prinzipiell und systematisch begegnet wird. Den Kirchenvätern ging es um den unerbittlichen Aufweis der konkreten sozialen Verirrungen besonders des Wuchers und der Habsucht; im Rahmen einer glanzvollen, klassisch perfekten Rhetorik, die besonders bei Basilius und Chrysostomus Gipfelpunkte erreicht, entwickeln sie ein Pathos, das von Engagement geradezu überkocht. Die vorliegenden patristischen Kostproben zeugen vom tiefen sittlichen Ernst, vom sozialpsychologischen Feingespür – vor allem betreffs der Ausführungen über Geiz und Wucher – und von der sprachlichen Kunst der frühchristlichen Theologen. Die stilistischen Effekte und dialektischen Formulierungen sind über die französische Übersetzung aus dem Griechischen bzw. Lateinischen gut ins Deutsche hinübergerettet worden.

Den Herausgebern und dem Übersetzer (J. Niederehe) gebührt Dank, daß sie dieses Kleinod urchristlicher Sozialethik zugänglich gemacht haben. Es wäre von Wert gewesen, mehr kommentierende Fußnoten anzubringen, um das Verständnis mancher Stellen zu erleichtern. Die als Anmerkung 11 zitierte Stelle Lk 2,15 (227) war vom Rezensenten nicht auffindbar.

Mainz. Ludwig Berg.

Baus, Karl: **Der Kranz in Antike und Christentum.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians. (Theophaneia 2) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1940, Fotomechanischer Nachdruck 1965. X, 250 S., mit 23 Abb. auf 16 Tafeln; DM 26,–.

Gelegentlich lassen sich Rezensenten länger Zeit, als der Forschung gut tut. Daß hier ein Buch aus dem Jahre 1940 angezeigt wird, ließe sich damit begründen, daß in den Kriegsjahren weder Bücher noch Rezensionen die wünschenswerte Verbreitung finden konnten (Rezension des vorliegenden Werkes in dieser Zeitschrift von F. Sühling, Theol. Revue 1941, 201 f). Aber der jetzige Anlaß für eine Besprechung ist damit gegeben, daß nunmehr das Werk von 1940 in einem photomechanischen Nachdruck von 1965 wieder allen Interessenten zugänglich gemacht worden ist. Erfreut stellt man fest, wie wenig veraltet noch heute das Werk nach Inhalt und Form ist. Die „zuchtvolle Schule des religionsgeschichtlichen Seminars" von F. J. Dölger hat sich gelohnt (Einleitung S. V).

B. will die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum in der Frage des Kranzes darstellen. Zuerst erhalten wir eine Übersicht über die Kranzverwendung in der antiken Kultur und die Ablehnung des Kranzes in Kult und Alltag durch die Christen. Dann folgt in den Kapiteln III–VII die Ausführung im einzelnen und zwar so, daß jeweils dem antiken Brauch die christliche Beurteilung und eventuell die christliche Umdeutung, Verharmlosung und schließliche Übernahme ursprünglich nicht gebilligten Kranzgebrauchs gegenübergestellt wird.

Die Fülle des Gebotenen läßt sich am besten in einer Aufzählung der verschiedenen Arten von Kranzverwendung zeigen. Zunächst nichtchristlich: der Kranz beim Opfer, für den Priester, die Magistratspersonen, die Bekränzung der Türen, der Festkranz allgemein; der Kranz beim Symposion, beim heiligen Mahl, beim Seligenmahl, bei der Hochzeit, der Kranz im Totenkult, der Siegeskranz. Christlich erträglich wurde der Kranz für Bilder Christi und der Heiligen, der Kranz an Altar und Gotteshaus, der Kranz für Magistratspersonen, als Türschmuck, der Hochzeitskranz, der Totenkranz und in verschiedensten Formen der Siegeskranz, sowohl in der Wirklichkeit wie in künstlerischer Wiedergabe.

Seit 1940 ist natürlich viel neues Material zum Kranzproblem ans Licht gekommen, aber kaum in literarischen Zeugnissen, sondern vor allem auf dem Gebiete der Archäologie und Epigraphik. Das aufzuzählen, ginge weit über den Rahmen einer Rezension hinaus. Die neuen Funde haben überdies zu keiner wesentlichen Änderung der Thesen gezwungen. Ergänzend sei hier nur etwas erwähnt, was an sich längst bekannt ist, aber nicht genügend beachtet wurde. B. findet (S. 136 f) die Ablehnung der Grab-Bekränzung bei Christen des 2./3. Jh. bezeugt, kennt aber dann kein Zeugnis zugunsten christlicher Grabbekränzung. Ein solches gibt es aber doch: Auf dem Grabdenkmal des Aberkios findet sich ein prächtiger Blätterkranz in schöner Reliefarbeit. Aberkios hat die Anfertigung seiner Inschrift überwacht und konnte dabei den Kranz nicht übersehen, er war also wohl damit einverstanden. Natürlich geraten wir hier wieder in die ganze Problematik der Aberkiosinschrift und ihres Christentums.

Bochum. Alfred Stuiber.

Eßer, Kajetan, OFM: **Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder.** (Studia et Documenta Franciscana cura Fratrum Minorum in Austria Belgio Germania Neerlandia edita, IV) Leiden: E. J. Brill 1966. IX, 296 S.; hfl 24,–; DM 27,95.

Seit den Forschungen von K. Müller, P. Sabatier, P. Mandonnet, W. Goetz, H. Tilemann u. a. ist die Auseinandersetzung über die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus nicht mehr zur Ruhe gekommen. An den sich widersprechenden Deutungen sind allerdings die mittelalterlichen Quellen selber schuldig, denn schon wenige Jahre nach dem Tod des hl. Franziskus gingen die Ansichten über die Gestalt und Zielsetzung des Ordens weit auseinander. Im Verlauf der joachitischen Wirren und der qualvollen Ausein-

andersetzung mit den Spiritualen wurden diese Differenzen für den Orden zu einer schweren Belastung. Jede der sich befehdenden Gruppen verstand und formte die Anfänge des Ordens nach den eigenen Vorstellungen und gab ihnen den entsprechend gefärbten literarischen Ausdruck. Der literarische Niederschlag der spiritualistischen Kämpfe war besonders umfangreich; übergebührlich wurde derselbe in der bisherigen Forschung über die Anfänge des Ordens breit behandelt und vielfach zur Hauptstütze für die Deutung der Anfänge und die ursprüngliche Zielsetzung des Minderbrüderordens herangezogen.

Eßer hat sich in zahlreichen Einzeluntersuchungen seit Jahren mit der „dornenvollen franziskanischen Frage" befaßt. In dem hier anzuzeigenden Buch will er auf Grund einer möglichst gesicherten Quellenbasis diese Frage von neuem behandeln und mit einer tragfähigen Lösung beantworten. Dafür sieht er als verläßliche und unverdächtige Quellen nur jene Schriften an, die in der Frühzeit des Ordens entstanden sind; die Schriften jener also, die als Augenzeugen der ursprünglichen franziskanischen Bewegung berichten und noch unbelastet sind von den späteren Auseinandersetzungen.

Dazu gehören Schreiben der römischen Kurie. Eine einzigartige Bedeutung haben sodann die Schriften des hl. Franziskus, besonders seine Regeln, seine Briefe und sein Testament. Auch die im Orden noch vor 1230 entstandenen Lebensbeschreibungen des Stifters und Berichte über die ersten Brüder sind heranzuziehen. Eine gewichtige Rolle spielen dann die Zeugnisse über die Minderbrüder in nichtfranziskanischen Quellen des 13. Jh. Im ersten Kapitel „Die Quellenfrage" S. 1–14 stellt der Verfasser diese Quellen zusammen und charakterisiert sie kurz.

Eßer hat sich mit den Fragen nach Datierung und Echtheit der verschiedenen Franziskus zugeschriebenen Schriften schon früher eingehend befaßt. Als Kenner derselben vermag er auch einzelnen Schriften die Bedeutung zu geben, die diesen für eine unverzeichnete Darstellung der franziskanischen Spiritualität zukommt. Die *Admonitiones*, die in der modernen Forschung viel zu wenig beachtet wurden, sind seiner Meinung nach für den innersten Kern des franziskanischen Wollens besonders aufschlußreich.

Eßer weiß aber auch um die Schwierigkeit, die das franziskanische Schrifttum der Forschung aufgibt. So ist die Datierungsfrage der einzelnen *Opuscula* des hl. Franziskus bis heute noch nicht eindeutig gelöst worden; und die einzelnen Schichten der *Regula non bullata* vermag man immer noch nicht genau voneinander zu scheiden. Dies bedeutet, daß die heute bekannte und wohl 1221 redigierte Fassung nicht so vertrauenswürdig ist, wie man meist annimmt. Aus diesen Gründen geht der Verfasser sehr behutsam mit seinen franziskanischen Quellen um. Weniger Vorsicht scheint mir der Autor bei den Zeugnissen walten zu lassen, die außerhalb des Ordens über die Minderbrüder entstanden sind. Während er bei jenen nur Schriften befragt, deren Entstehung vor 1230 liegt, bezieht er diese bis zum Ende des 13. Jahrhunderts in seine Untersuchung ein. Zwar sind diese Quellen nicht von der inneren Auseinandersetzung des Ordens beeinflußt; aber Partei sind auch sie. Der bald einsetzende Bettelordensstreit hat diese Quellen getrübt. Man kann sie in dieser Auseinandersetzung um die *Religiositas* mit jenem literarischen Streit vergleichen, den Rupert von Deutz und Anselm von Havelberg führten. Keiner wurde dabei dem anderen gerecht. Die zahlreichen Bemerkungen über die *inaudita novitas* der Minderbrüder, die in diesen außerfranziskanischen Quellen zu finden sind, haben merklich auch den Verfasser beeinflußt.

Im Anschluß an das Kapitel über die Quellen entwirft Eßer in vier weiteren Kapiteln sein Bild von den Anfängen und der Zielsetzung der franziskanischen Bewegung. Diese versteht sich von Anfang an als ein Orden in der Kirche. Franziskus ist bewußt als Gründer dieser in der Kirche stehenden Gemeinschaft aufgetreten.

Im zweiten Kapitel „Die Anfänge der neuen Gesellschaft" S. 15–52 arbeitet der Verfasser diesen der bisherigen Franziskusforschung meist wenig vertrauten Grundzug heraus. Der Orden unterscheidet sich aber von den bisherigen Formen der *Vita religiosa*. Denn diese Minoriten lehnen die gewohnten monastischen Formen ab; ihre Gemeinschaft ist an kein Haus gebunden, sondern über die ganze „Welt" verbreitet. Der allen gemeinsame Obere, das regelmäßige Kapitel, die Visitation, die gemeinsame Regel, das einheitliche Kleid und das gemeinsame Gebet sind die Klammern, die diesem Verband innere Gefügtheit und äußere Geschlossenheit verleihen. Das dritte Kapitel „Das Neuartige des Minderbrüderordens" S. 53–139 befaßt sich ausführlich damit. Das vierte Kapitel „Die Krisen und Versuche zu ihrer Überwindung" S. 140–208 geht den Schwierigkeiten nach, die sich notwendig aus der Struktur einer so verfaßten Gemeinschaft ergeben mußten. Zur Überwindung der Schwierigkeiten und zur Konsolidierung der rasch gewachsenen Brüderschaft erwiesen sich eine Reihe von Sicherungen notwendig, die man den alten Orden entlehnte. Diese langsame und doch deutliche Angleichung an monastische Formen und Lebenselemente darf man aber nicht als eine von außen erfolgte gewaltsame Änderung der ursprünglichen franziskanischen Absicht mißdeuten. Diese Modifikationen wurden nämlich von allen Beteiligten, von Franziskus wie von den ersten Brüdern als notwendige Entfaltung empfunden. Die „franziskanische Spiritualität" ist schließlich noch Gegenstand des sechsten Kapitels „Das christliche Leitbild der neuen Gesellschaft" S. 209–281. Der Zentralbegriff darin ist nicht etwa die äußere Armut; diese gilt vielmehr als äußeres Zeichen einer inneren Armut und letzten Selbstentäußerung vor Gott. Die innere und äußere Armut zusammen haben als Bedingung zu gelten für ein Leben in christlicher Brüderlichkeit. Die Bruderliebe ist der Kernbegriff der franziskanischen Haltung; diese ist darum zutiefst biblisch.

Dem Buch, das eine gesicherte Darstellung der Frühgeschichte des Minderbrüderordens bieten will, verdankt man ohne Zweifel einige wichtige Einsichten in das Wollen des hl. Franziskus, in das Wesen der Bettelorden überhaupt. Restlos befriedigt ist man aber von der Darstellung nicht. Das Unbehagen löst nicht Eßers Absicht aus, seine jahrelangen Forschungen zur Frühgeschichte seines Ordens weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Daran ist auch nicht des Verfassers merkliche Bemühung schuld, durch eine Rückbesinnung auf die Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens dessen heutige Gestalt wieder mit jener Dynamik zu erfüllen, die das Zweite Vatikanische Konzil allen kirchlichen Gemeinschaften zur Aufgabe gemacht hat. In der isolierten Betrachtung der franziskanischen Bewegung liegt der fundamentale Mangel dieses Buches; diese Isolierung verführt den Verfasser, den franziskanischen Evangelismus in seiner Wirksamkeit zu überschätzen. Der franziskanische Evangelismus ist in Wirklichkeit nur als ein Schlußpunkt der monastischen, kanonikalen und religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts überhaupt anzusehen. Im Minoritenorden und dem gleichzeitig entstandenen Predigerorden – auf dessen Anfänge in diesem Buch aber seltsamerweise fast nie Bezug genommen wird – gewinnen die heimlichen und offenen Tendenzen dieser Bewegung ihre letzte Ausprägung. Nur wenn man diese Zusammenhänge unbeachtet läßt, kann man die franziskanische Bewegung deuten als die endliche Rückkehr zum Geist des Evangeliums durch einen Teil der Christenheit.

Der Evangelismus eines heiligen Franziskus steht über jedem Zweifel. Aber auch der Evangelismus des 12. Jahrhunderts und noch der gregorianischen Reform sind Tatsachen. Die Rückbesinnung auf die Urkirche und das Evangelium haben damals nur andere Ausdrucksformen gefunden. Zu einem nicht geringen Teil waren diese aber bedingt durch die anderen wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, die das Europa des 11./12. Jahrhunderts von dem des 13. unterschieden. Erst als der Übergang zur Stadtkultur einigermaßen abgeschlossen war, konnte der Evangelismus in den Mendikantenorden jene Ausdrucksformen finden, die als offene oder heimliche Tendenzen schon vorher die religiöse Bewegung umtrieben. Eßer arbeitet aus dem franzsikanischen Schrifttum mit aller Deutlichkeit den Evangelismus heraus. Im Grunde bleibt aber alles eine vordergründige Bestandsaufnahme. Die Phänomenologie der *abrenuntiatio saeculi* reicht nicht aus; gleich wichtig wäre eine Analyse der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in den ober- und mittelitalienischen Städten zu Beginn des 13. Jahrhunderts gewesen. Dadurch wäre zwar des Verfassers Ansicht, Franziskus habe von Anfang an einen Orden gründen wollen, nicht von einer anderen Seite her noch einmal erhärtet worden; dafür wäre aber die Einsicht gewachsen, daß nicht ein endlich wieder lebendig gewordener evangelischer Geist Anfang und Zielsetzung der franziskanischen Bewegung bestimmten, sondern daß der schon lange Zeit lebendige Ruf nach Rückkehr zum Evangelium in den italienischen Städten des beginnenden 13. Jahrhunderts in der für Franziskus typischen Weise wirksam zu werden anfangen konnte. Eßer schreibt über das rasche Anwachsen der franziskanischen Gemeinschaft; jeder, der seine Ausführungen liest, gewinnt den Eindruck, des hl. Franziskus Beispiel und die christliche Brüderlichkeit der Gemeinschaft seiner Gefährten habe Begeisterung und Nachahmung hervorgerufen. Die Macht eines solchen Beispiels kann man nicht leugnen; einige Bemerkungen aber zur Demographie Italiens wären sehr am Platze gewesen, um die für jede Ordensgeschichtsschreibung so nötige Nüchternheit zu bewahren.

Die evangelische Brüderlichkeit der franziskanischen Bewegung hat nach Eßer mit den sozialen Strukturen und Standesunterschieden gebrochen und an ihre Stelle die jeden Standesunterschied übersteigende Fraternität gesetzt.

Es wirkt ein wenig peinlich, wenn der Verfasser für seine These vom „liturgisch-adeligen Mönchsherrentum" F. Heer zitiert und die bekannten Worte der hl. Hildegard von Bingen über die gottgewollten Standesunterschiede als Zeugnis für die bis in das 13. Jahrhundert hinein gültige Sozialordnung anführt (S. 40 ff.). Vor diesem dunklen Hintergrund erstrahlt natürlich die franziskanische Brüderlichkeit in hellem Licht. Die von Augustinus dem Mittelalter überlieferte Vorstel-

lung von *cor unum et anima una* hatte aber Mönchtum und religiöse Bewegung schon vor Franziskus ergriffen und zu Bruderschaften geführt, in denen die „feudalen" Standesunterschiede nur noch wenig galten. Die Ursachen für die Wirksamkeit dieser „Brüderlichkeit" liegen zunächst einmal weniger im Evangelismus als vielmehr in der wachsenden Krise des Lehnsgefüges des mittelalterlichen Feudalismus während des 11./12. Jahrhunderts. Erst im Zuge dieser Krise konnten die Vorstellungen einer evangelischen Brüderlichkeit auch gesellschaftsformend werden. Eine der Folgen davon war das monastische und kanonikale Konverseninstitut; dieses verdankt seine Einführung nicht dem „ständischen Denken, gesättigt vom germanisch-mittelalterlichen Feudalismus", wie Eßer S. 41 Anm. 2 schreibt. Der Verweis auf den Aufsatz von K. Hallinger „Woher kommen die Laienbrüder" bleibt allerdings unverständlich. Hallinger übersieht zwar, daß das Konverseninstitut einer Zeit intensivster Einwirkung des Klosters auf die Welt seine Entstehung verdankte; aber im ständischen Denken ist auch nach ihm nicht die Ursache für das Aufkommen der Laienbrüder zu sehen.

Die ohne Zweifel vorhandene Neuartigkeit des Minderbrüderordens würde eine tieferbohrende Behandlung verlangen. Wieder ist zu sagen, daß nicht Franziskus aus seinem Evangelismus etwas Neues geschaffen hat. Für Eßer ist es das wörtliche Verständnis der Schrift, das Franziskus zu seiner radikalen Armutsforderung für seine Gemeinschaft führt: *Sine ecclesia, sine redditibus, sine possessionibus.*

Ecclesiae anzunehmen, weigerten sich bereits die Zisterzienser, wie diese auch unter Berufung auf das Evangelium die *Redditus* ablehnten. Fast wörtlich kehrt bei den religiösen Gruppen des 12. Jahrhunderts die franziskanische Armutsforderung wieder. Nicht ihr letzter Mangel an evangelischem Wagemut ließ die meisten von diesen Gruppen nicht bis zur Verwirklichung ihrer Forderungen vorstoßen, sondern die europäische Gesellschaft war noch nicht so weit fortgeschritten, um diesen *pauperes Christi* Arbeit oder Almosen zu geben. Im 12. Jahrhundert waren alle neuen Gemeinschaften auf dem Wege zur „Armut". Um festzustellen, wie weit sie mit ihrem evangelischen Pauperismus gehen konnten, brauchte man genaue Untersuchungen über die „wirtschaftliche Kraft", die die sich bildende städtische Bürgerschaft aufzubringen **vermochte.**

Franziskus hat das Monasterium und die Kanonie als Lebensform seiner Gemeinschaft abgelehnt. Darf man aus dieser Einstellung aber mit Eßer den Schluß ziehen: „Das Kloster der Minderbrüder ist, wenn wir es so formulieren wollen, die weite Welt" (S. 55)?

In der äußerst verwickelten Frage nach ortsgebundenen und ortsungebundenen Wanderpredigertruppen muß man wohl unterscheiden zwischen *Monasterium* und *Conventus*. *Monasterium* (oder auch *Canonia*) ist zunächst an einen bestimmten Ort gebunden, genauer an eine Kirche mit ihrem Heiligen. Zu einer solchen Kirche gehört ein Bündel von wirtschaftlichen und juridischen Gerechtsamen. Durch *Traditio* und *Professio* bindet sich die Kommunität an diesen Ort mit seinem Heiligen. Mit anderen Worten: Die Kommunität geht im Dienst am Lokalheiligtum auf. Ihre Spiritualität ist vom Ordensheiligtum geprägt. Diese Seite eines germanisierten Christentums, das dinglich und partikulär dachte, wurde durch die gregorianische Reform erschüttert. Das Bewußtsein für die Gemeinschaft der ganzen Kirche in gemeinsamer Abhängigkeit vom Papst erwachte. Für die monastische Bewegung hatte das aber zur Folge, daß der ursprüngliche Begriff von *Conventus* wieder in den Vordergrund rücken konnte: Als Gemeinschaft zusammenleben. Diese Gemeinschaft vermag sich im Laufe des 12. Jahrhunderts mehr und mehr von allem „monastischen Zubehör" zu lösen. Unter „monastischem Zubehör" ist hier die Kirche mit ihren Einkünften und der Dienst der Kommunität an dem Heiligtum zu verstehen. Die fortschreitende Lösung von der *ecclesia cum redditibus* hat in erster Linie wirtschaftliche Ursachen; die vom Heiligtum beruht auf dem allmählichen Wandel der Ekklesiologie. Von Benedikt von Aniane bis Citeaux rang das benediktinische Mönchstum auf der Grundlage des Klosters als Ortsheiligtum vergeblich um eine Lösung des Verbandsproblemes. Erst nach Überwindung der Ortsgebundenheit in materieller und geistiger Hinsicht konnte ein neuer Personenverband entstehen. Ein Orden als Gemeinschaft, auf den man sich durch die Profeß ohne Bindung an einen bestimmten Ort verpflichtete. In dieser neuen Ordensform spielt zwar der Ort keine Rolle mehr, umso mehr aber das *conventum facere*. Daraus folgt aber nicht, daß in der neuen Ordensform völlige Ortsungebundenheit geherrscht hätte und der Ordensverband nicht aus einzelnen *Conventus* aufgebaut gewesen wäre. Eßers Belege für eine solche Struktur der anfänglichen Brüderschaft überzeugen wenig. Die wichtigen Begriffe *locus, domus, conventus, monasterium, claustrum, ecclesia, oratorium* lotet er in ihrer vielschichtigen Bedeutungsfülle viel zu wenig aus. Für eine genaue Erfassung des Komplexes wäre aber eine solche philologische Kleinarbeit nötig gewesen.

Der neue Orden als reiner Personenverband erst fand zu einem allgemeinen Oberen. Eßer benützt das Material der Celano-Vita, um das in seiner dienenden Funktion aufgehende Amt des *Minister generalis* zu charakterisieren: Geistgewirkter Dienst auf der einen, geistgewirkter Gehorsam auf der anderen Seite. Der Obere in der Stellung des dienenden Christus! Nun weiß man aber, daß Celano das Denkmal für Franziskus mit dem Material der alten Mönchsviten aufgeführt hat. Der Franziskus des Celano ist nicht unbedingt identisch mit dem historischen Franziskus. Die von Eßer als dienende und von jedem Juridismus frei gekennzeichnete Oberenfunktion kann dann aber auch nicht mehr völlig überzeugen. Evangelismus und Juridismus schließen sich für ihn gegenseitig aus.

Dem 12. und 13. Jahrhundert wäre eine solche Auffassung seltsam genug vorgekommen. Denn die ganze Kirche war zu dieser Zeit ein Atelier der Kanonistik. Mit Hilfe des Rechts wollte man die *Christianitas* mit der christlichen Moral durchdringen. Eine gleiche Begeisterung für das Juridische ist auch für den „weltlichen Bereich" zu konstatieren. Die Genossenschaften, städtischen Communen, die sich bildenden Universitäten mit ihren zahlreichen Korporationen, schlossen sich mit Hilfe des Rechts zu demokratischen Personenverbänden zusammen. Im Blick auf das damalige Vertrauen in die Kanonistik als Formkraft einer Gemeinschaft kommen Eßers Ausführungen über das pneumatisch wirkende *Ministerium generale* und das *Capitulum generale* sehr wenig Überzeugungskraft zu.

Vom Schwung der kanonistischen Welle getragen traute man sich damals aber auch noch zu, in den Buchstaben der Kanones den Geist der alten Kirche, ja selbst des Evangeliums, zu fassen. Das bedeutet, daß Form und Wortlaut der Gesetze den Menschen damals nicht gleichgültig waren. Eßer spricht sehr verklausuliert in dem Abschnitt von der gemeinsamen Regel davon, daß es den ersten Brüdern auf die im Text intendierte Lebensweise und nicht auf den Wortlaut der Regel angekommen wäre. Auch in der Variation des Textes halte sich die Regel selbst durch. Dieser Auffassung ist insofern zuzustimmen, als tatsächlich ständig am Regeltext gearbeitet wurde. Doch eine solche fortgesetzte Textbearbeitung deutet darauf hin, daß auch die erste Franziskanergeneration dem Buchstaben eine Bedeutung zuerkannte, von der sich heutige „Buchstabenfeindlichkeit" manchmal keine richtigen Vorstellungen mehr macht. Die ganze Geschichte des mittelalterlichen Mönchtums war eine Geschichte des Buchstabenverständnisses gewesen. Die Geschichte des Franziskanerordens illustriert diese Tatsache zu Genüge. Eßers Bemerkungen S. 111, Anm. 2 zur kleinlichen Buchstabentreue der Spiritualen gehen am Kern des Problems vorbei.

Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung seines Ordens wollte Eßer in diesem Buche behandeln. Die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts, die zahlreiche meist kononikale Gemeinschaftsformen hervorbrachte, in seine Darstellung einzubeziehen, erschien darum dem Verfasser ebenso überflüssig wie die vielgeschichtete Umwelt der ersten Franziskanergeneration zu analysieren. Ohne diese Umwelt und Zusammenhänge zu beachten, kann man meiner Meinung nach aber Anfang und Zielsetzung der Minderbrüder – gleiches gilt auch für die Predigerbrüder – nicht erfassen. Man bleibt dann im Grund dem Fehler der alten Ordensgeschichtsschreibung verhaftet, die sich in der Konzentration auf den „Stifter" erschöpfte. Für Eßers Buch heißt das: Der franziskanische Evangelismus wird in seiner gesellschaftsformenden Wirksamkeit überbewertet.

Wien. Isnard Frank OP.

Albrecht, Dieter (Hrsg.): **Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung.** Bd I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordates bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". Mainz: Grünewald 1965. XXVIII, 459 S.; Ln DM 45,–.

Gewissermaßen als Pendant zur 1955 von evangelischer Seite in Hamburg gegründeten „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes" konstituierte sich im Jahre 1962 im Rahmen der Katholischen Akademie Bayerns die „Kommission für Zeitgeschichte". Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt, Quellen (Reihe A) und Einzeluntersuchungen (Reihe B) über die politische Wirsamkeit des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert in zwangloser Folge zu veröffentlichen. Das verständliche Interesse der deutschen Öffentlichkeit an der jüngsten Vergangenheit im allgemeinen und hier wiederum speziell an dem Verhältnis von Kirche und Staat ließ es geraten erscheinen, beide Reihen mit einem Werk über die Einstellung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus zu beginnen (vgl. unten). Mit der Edition des Notenwechsels wird ein seit längerem nicht nur von Historikern und nicht erst seit der durch Hochhuths Drama „Der Stellvertreter" ausgelösten Diskussion empfundener Mangel abgestellt. Zu einem guten Drittel waren die zwischen den beiden Vertragspartnern in den Jahren 1934 und 1935 gewechselten Noten zwar schon einmal gedruckt, allerdings nur für den internen kirchlichen Gebrauch

(die sog. Vatikanischen Weißbücher); für die Öffentlichkeit waren sie bisher nicht greifbar.

Quellengrundlage der vorliegenden kritischen Ausgabe bilden die Ausfertigungen, Durch- und Abschriften der beiderseitigen Noten, die das politische Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn aufbewahrt (S. XV). Unter den hier veröffentlichten Noten befinden sich auch einige, die zwischen dem Hl. Stuhl und der Bayerischen Staatsregierung gewechselt wurden (u. a. Nr. 1. 6. 18) sowie weitere Schriftstücke, die nicht im strengen Sinn dem Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung zugerechnet werden können (u. a. Nr. 20. 100. 103). Ihre Aufnahme in die vorliegende Edition vervollständigt jedoch das Bild der Bemühungen der römischen Kurie in jenen Jahren und scheint somit wohlbegründet.

Im Gegensatz zum Reichskonkordat, das auf Drängen der Reichsregierung zustande gekommen war, lag die Initiative für den Notenwechsel bei der römischen Kurie und hier insbesondere bei dem hervorragenden Deutschlandkenner Kardinalstaatssekretär Pacelli. Besonders eingehend behandelte er die Frage der Pressefreiheit, die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse, die von der Partei geförderte und vom Staat gedeckte Propaganda des Neuheidentums, vor allem aber das Problem der Jugenderziehung in katholischen Bekenntnisschulen und kirchlichen Organisationen, die beide im Konkordat eine, wenn auch unterschiedliche Sicherung im Sinne der katholischen Kirche gefunden hatten. Die in der Regel vom deutschen Botschafter Diego von Bergen zur Unterrichtung des Auswärtigen Amtes, bisweilen mit großer Verspätung, verfaßten Antwortnoten versuchen die in den päpstlichen Schreiben oft recht massiv und stark angeprangerten Vertragsverletzungen zu verharmlosen oder mit innerdeutschen Entwicklungen zu rechtfertigen; seine Berichte bedürfen daher zumeist einer kritischen Prüfung. – Wegen der vom Dritten Reich dirigierten und kontrollierten Informationsquellen war der Hl. Stuhl weitgehend auf publizistische Äußerungen des In- und Auslandes sowie auf die schriftlichen und mündlichen Mitteilungen des auch nicht immer zuverlässig informierten deutschen Episkopats angewiesen; dennoch war er immer erstaunlich gut unterrichtet; seine Beanstandungen wurden interessanterweise in sachlicher Hinsicht niemals ernsthaft widerlegt. Eine Änderung des konkordatswidrigen Zustandes führten die Noten allerdings auch nicht herbei, so daß man sich fragen muß, was Pacelli, zumindest ab Anfang 1935, mit ihnen im letzten noch bezweckte. Darüber bestehen bislang nur Vermutungen. Die formell höfliche Art, mit der die nationalsozialistische Regierung auf einen großen Teil der päpstlichen Noten einging – einige wurden niemals beantwortet (vgl. dazu W. Conrad, Der Kampf um die Kanzeln (1957) S. 115) –, steht in keinem Verhältnis zu der Härte, mit der man innerhalb Deutschlands jegliche Kritik am Nationalsozialismus unterband, und der Nervosität, mit der man auf Presse- und Rundfunkmeldungen des Auslandes reagierte. Somit bietet der Briefwechsel, zumindest indirekt, auch ein eindrucksvolles Bild der für diplomatische Gepflogenheiten recht rüden nationalsozialistischen Taktik, auf die Pacelli als Diplomat alter Schule sich nicht einlassen wollte.

Die Handhabe des Werkes wird erleichtert durch eine chronologische Übersicht der Noten sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister. Am Anfang einer jeden Note ist der Fundort des Originals, ggf. seine frühere Veröffentlichung oder Übersetzung in fremde Sprachen sowie seine Benutzung in bisher schon erschienenen Darstellungen vermerkt. Fußnoten verweisen auf die in den nationalsozialistischen Schreiben enthaltenen Entstellungen und Unrichtigkeiten.

Der Wert der Ausgabe liegt in der Bereitstellung eines für die Zeitgeschichtsschreibung unentbehrlichen Dokumentenmaterials.

Bonn. Klaus Weber.

Hegel, Eduard: **Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Erster Teil.** (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 30, 1) Münster: Verlag Aschendorff 1966. XI, 598 S.; DM 120,–.

Eduard Hegel, nunmehr von dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Münster als Nachfolger von Hubert Jedin auf den in Bonn übergewechselt, hat seiner bisherigen Fakultät mit der Darstellung ihrer Geschichte ein kostbares Geschenk hinterlassen und zugleich damit seinen Kollegen und Hörern in Münster, denen er das Buch widmet, seine dankbare Verbundenheit gezeigt. Es dürfte nur wenige Fakultäten geben, deren Geschicke, deren persönliche Zusammensetzung, organisatorische Entwicklung und wissenschaftliche Leistungen von den Anfängen bis zur Gegenwart in gleicher Ausführlichkeit, Sachkenntnis und Objektivität gewürdigt worden sind, wie das hier geschieht. Die Bestände des Universitätsarchivs mit den freilich erst von 1834 an erhaltenen Akten der Fakultät, für die vorhergehende Zeit vor allem die Nachlässe Ferdinand Augusts von Spiegel im Staatsarchiv Münster und Fürstenbergs sowie der beiden Bischöfe Klemens August und Max Kaspar von Droste in Schloß Darfeld stellen die Hauptquellen dar, neben denen wohl die gesamte einschlägige Literatur, Dokumenten- und Briefveröffentlichungen, Schriften und Nachrufe, Erinnerungen und Einzeluntersuchungen, herangezogen wurden. Einer Einleitung über die Anfänge des theologischen Unterrichts in Münster im 16. und 17. Jahrhundert folgen zwei große Abschnitte, von denen der erste, in 7 Kapitel untergeteilt, die Gründung der Fakultät durch den münsterschen Minister und Generalvikar Fürstenberg im Rahmen einer Universität, ihre wechselvolle Entwicklung in der Zeit Napoleons und den Anfängen der preußischen Herrschaft, ihre Reorganisation nach Umwandlung der Universität in eine philosophisch-theologische Akademie und die den Stürmen des Hermesianismus folgende ruhige Periode bis 1870 umfaßt. Der zweite Abschnitt berichtet mit 5 Kapiteln über den Kulturkampf und seine Folgen, die Aufwärtsentwicklung vor und nach der Wiederherstellung der Universität 1902, das Zeitalter des Modernismus und Integralismus und die Schicksale der Fakultät im Ersten Weltkrieg, in der Weimarer Republik und unter dem Nationalsozialismus bis zur Zerstörung 1944/45, während in einem dritten Abschnitt mehr chronikartig von dem Wiederaufbau bis 1964 die Rede ist. In den beiden Hauptabschnitten werden jeweils im letzten Kapitel akademische Organisation und akademisches Leben der Fakultät (Gebäude, Statuten und Ordnungen, Lehrbetrieb, materielle und persönliche Verhältnisse der Lehrer und der Studierenden) gesondert behandelt.

Aus der Fülle des Inhalts kann hier nur einiges herausgehoben werden. Da ist zunächst die sich in der Gründungszeit anbahnende Auseinandersetzung zwischen Aufklärung und Romantik. Es kann kein Zweifel sein, daß trotz der innigen Verbindung, in der wir den Universitätsgründer Fürstenberg dann mit dem frommen Münsterschen Kreis, der *Familia sacra,* finden, die Aufklärung auf Entstehung und Gestaltung der jungen Hochschule und ihrer theologischen Fakultät eingewirkt hat. Fürstenbergs Programm hat sich weitgehend an die Wiener Reformpläne des Abtes Rautenstrauch angelehnt; er wollte einen Mittelweg gehen, und es wird deutlich, daß er damit bei allen organisatorischen und sonstigen Schwächen und Mängeln Erfolg gehabt hat. Freilich hat gerade er später den konservativen Kurs begünstigt, in den die zum Kreis gehörenden Professoren Kistemaker und Katerkamp die Universität zu leiten suchten, unterstützt und vorangetrieben vor allem durch den leidenschaftlich für kirchlichen Einfluß eintretenden und jede theologische Neuerung ablehnenden Klemens August Droste, während auf der Gegenseite der Domdechant und spätere Kölner Erzbischof Ferdinand August von Spiegel bemüht war, aus der neuen Bildungsanstalt eine Bastion der Aufklärung zu machen. Wenn er in der ersten preußischen Zeit von 1802 bis 1807 Fürstenbergs Konzeption durch Lockerung des konfessionellen Charakters und Berufung von Gelehrten von auswärts umzuwandeln suchte, so folgte danach ein Gegenschlag, und das Ergebnis war, daß sich in der Fakultät zwei Parteien, Kistemaker, Katerkamp, Borgmann auf der einen, Wecklein, Hermes und der Sailerschüler Brockmann auf der anderen Seite, gegenüberstanden. Nach 1815 schloß sich an die von Berlin aus dekretierte Umwandlung der Universität in eine theologisch-philosophische Lehranstalt ein heftiger Streit zwischen Kirche und Staat um die Berufung der Professoren, der, von dem Kapitularvikar Droste in einseitiger Schärfe geführt, 1820 zeitweise zur Suspension der Fakultät führte, doch boten im nächsten Jahre die Neubesetzung des Bischofsstuhls und das Ausscheiden Drostes die Grundlage für eine Reorganisation. Von den Porträts der an diesen Vorgängen beteiligten Persönlichkeiten ragt, wie mir scheint, die Charakteristik von Georg Hermes besonders heraus, gewertet als begnadeter Lehrer, der freilich bei seinem Versuch, die Lehren Kants und Fichtes aufzunehmen, das reiche theologische Erbe allzu sehr vernachlässigte und zu wenig Verständnis für das wesenhaft Übernatürliche zeigte. Der Kampf gegen den Hermesianismus, der nach H.s Meinung weniger durch den Inhalt als durch unüberlegte Formulierungen des päpstlichen Breves von 1835 entfesselt wurde, hat in Münster keine so harten Maßnahmen wie in Köln und Trier gezeitigt, was wohl auch damit zusammenhing, daß die münsterschen Hermesianer wie etwa der

Dogmatiker Neuhaus wissenschaftliche Bedeutung nicht besaßen. Das Scheitern der Hermesschule, so wird festgestellt, habe die Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie um Jahre zurückgeworfen, und so bleiben die sich an diese Wirren anschließenden Jahrzehnte ruhiger Entwicklung ohne überragende Leistungen und ohne geistige Ausstrahlungskraft. Erst das Ende des Kulturkampfs, der natürlich die theologische Fakultät in große Schwierigkeiten brachte und zugleich mit der Berufung von Protestanten in die philosophische Fakultät den konfessionellen Charakter der Akademie änderte, wurde zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Erneuerung und Aufwärtsentwicklung, bei der sich die Initiative von Professoren wie Bispink und Schwane mit dem Verständnis des preußischen Hochschulreferenten Althoff begegneten. Wenn schon manche der in den achtziger Jahren berufenen Männer wie etwa der Kirchenhistoriker Sdralek der Fakultät ein anderes Aussehen gaben, so wurde seit Beginn des nächsten Jahrzehnts Mausbach zu ihrer führenden Gestalt, deren Persönlichkeit und Wirken denn auch die besondere Aufmerksamkeit des Verfassers gilt. Die Zeit um die Jahrhundertwende erwies sich in manchen Ansätzen als fruchtbar, durch den Durchbruch der Neuscholastik, den Aufschwung der Kirchengeschichte, die Errichtung des ersten deutschen Lehrstuhls für christliche Soziallehre für Franz Hitze, die Begründung der Theologischen Revue, ferner als Folge der Aufnahme eines Seminarbetriebs eine erhebliche Zunahme der Promotionen. Neue Gefahren gab es freilich in den Auseinandersetzungen um Modernismus und Integralismus, bei deren Darstellung H. sich unzweideutig gegen sich geltend machende Engherzigkeit und Unwissenschaftlichkeit wendet, zugleich aber die in der von Mausbach verfaßten Erklärung zum Antimodernisteneid ausgedrückte loyale und würdige Haltung der Fakultät anerkennt. Den erweiterten Kreis ihrer Lehrstühle wußte sie auch nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges zu behaupten und zugleich durch den Willen zur Arbeit in der Öffentlichkeit, wie er sich in der Mitarbeit Mausbachs an der Weimarer Verfassung und später in dem Wirken von Georg Schreiber kundtat, neues Ansehen zu gewinnen. Doch dann brachte die Machtergreifung Hitlers schwere Prüfungen. Während anfangs aus den Reihen der Fakultät Schmaus und Lortz eine Verständigung mit dem Nationalsozialismus für möglich hielten, um ihren Irrtum rasch zu erkennen, wußte Egon Schneider als Dekan mit Geschick dem Aushungerungssystem der Regierung entgegenzuwirken, machte sich zugleich ein stiller, aber starker Widerstand gegen den Ungeist bemerkbar. Mit Stolz wird endlich von dem Wiederaufbau nach den furchtbaren Schlägen des Zweiten Weltkriegs berichtet, der seine Krönung in dem großartigen Neubau für die Fakultät und den in ihr entstandenen Instituten fand.

Nüchtern wird in einem kurzen Schlußwort zusammenfassend geurteilt, daß in der münsterschen Theologie sich weder hyperkirchliche noch antikirchliche Bestrebungen durchzusetzen vermochten, daß es keinen Avantgardismus und auch keine besondere Schule, daß es zwar keine innere Katastrophe, aber auch keine überragenden Höhepunkte gab. Es ist, wie mir scheint, der besondere Reiz des Werks, daß in ihm nichts beschönigt wird, ja rückhaltlos Kritik, mitunter vielleicht, wie z. B. bei der Beurteilung eines immerhin bedeutenden Mannes wie Schmidlin, zu scharfe Kritik geübt wird und man doch merkt, mit welcher inneren Anteilnahme es geschrieben ist. Vom Verlag vorzüglich ausgestattet, enthält das Buch zahlreiche Abbildungen, in denen fast alle bedeutenderen Mitglieder der Fakultät wiedergegeben sind.

Ein zweiter Band soll biographische Angaben und eine umfassende Bibliographie sämtlicher Professoren und Dozenten, ein Verzeichnis der Promotionen und Ehrenpromotionen, eine tabellarische Übersicht über die Frequenz von 1808 bis 1964, sodann wichtigere Quellen, darunter eine große Zahl zeitgenössischer Briefe, im Wortlaut und endlich ein umfassendes Register enthalten.

Bonn. Max Braubach.

Hemmerle, Klaus: **Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung.** (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, Bd 13) München: Karl Alber-Verlag 1963. 147 S.; DM 12,80.

Es war das Schicksal vieler Denker der Romantik, daß ihre Werke von der Nachwelt vergessen wurden. Dieses Geschick traf auch Franz von Baader (1765–1841), der lange Zeit ein geistiger Mittelpunkt des Münchener Romantikerkreises und der katholischen Erneuerungsbewegung war. Allerdings ist er in der schillernden Einheit von Metaphysik und Mystik und in seiner philosophischen Theologie, die stark idealistische Züge an sich trägt, immer ein anziehendes Objekt der Einzelforschung geblieben. Auch gegenwärtig scheint sich eine gewisse Wiederentdeckung seines Werkes zu ereignen, wenn man etwa an die neuen Auszüge aus seinen Schriften denkt (Sätze aus der erotischen Philosophie, Insel-Verlag 1966, und eine Auswahl aus sozialphilosophischen Schriften, Hegner-Verlag 1966).

In die gleiche Richtung weist die vorliegende Untersuchung von Klaus Hemmerle, die wohl ihren eigentlichen Antrieb aus dem Interesse an Baaders ambivalenter Stellung zum deutschen Idealismus empfing; denn so sehr Baader die Grundansicht des Idealismus von der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des sich zum All vollziehenden Geistes annahm, so stark war er auch trotz aller Identität an der Feststellung der Unterscheidung und des Gegenüber von Gott und Welt interessiert. Da diese Unterscheidung vor allem in der Schöpfungstheorie zum Ausdruck kommen muß, spricht der Verfasser mit Recht von der „Allgegenwart" des Schöpfungsgedankens in den Schriften Baaders.

Die „phänomenalen Grundlagen zu Baaders Gedanken der Schöpfung" erarbeitet der Verfasser im ersten Kapitel in subtilen Untersuchungen über die „vorgängige Vertrautheit des Wollens mit dem Gewollten" und über den „Umschlag aus der Vertrautheit" in das „Gegenübersein zu dem vertrauten Gehalt", dann zum „gemußten Vollzug" und zum „Sollen", in dem sich der Mensch der Wahrheit überläßt und diese ihm im gleichen Geschehen aufgeht wie „im Blitz". So wird im Akt des wollenden Anfangs die Wahrheit selbst Ereignis, und dieses „Wunder des Anfangens" wird ein anschauliches Modell für den Urakt der Schöpfung.

Danach erst zeigt der Verfasser Baaders „Weg philosophischer Gotteserkenntnis" zum Schöpfergott auf, bei dem sich Baader allerdings schon anfänglich am Ziele findet, insofern die Überzeugung von Gott schon im Ursprung menschlichen Denkens liegt, gemäß der von Baader vorgenommenen Veränderung des Cartesianischen „cogito, ergo sum" in das „cogitor, ergo (cogitans) sum". So weiß sich der Mensch als Wollender wie als Denkender in einem ihn Wollenden und ihn Erkennenden begriffen. Das „Cogitor" ist aber auch die ursprüngliche Formel des allfänglichen und wegweisenden Schöpfungsbewußtseins, das der Mensch als „Mitgeteiltsein" erfährt. Das Bedenken dieser Mitteilung führt den Geist tiefer in die alles ermöglichende und setzende Ursprünglichkeit des göttlichen Selbstseins, das die reine Einheit von vollkommener Ruhe und vollkommener Bewegung ist. Wenn damit auch jede Sukzession von Gottes Wesen ferngehalten wird, so hält Baader doch an einer „nichtzeitlichen Genesis" in Gott fest, die das göttliche Selbstsein als Selbstgeschehen verstehen läßt. Die spekulative Durchdringung dieses Selbstgeschehens leistet Baader in Anknüpfung an das Trinitätsgeheimnis, wobei wiederum die am menschlichen Selbstbewußtsein beobachtete Dreiheit der aktiven Momente von „Ausgang, Bleiben und Rückgang" als Hinweis auf Gottes absolute Ursprünglichkeit als „sich dreifach in sich selbst vermittelnde Eins" genommen wird.

Es bleibt dabei aber immer noch die letztlich bewegende Frage offen, wie die restlose Erfülltheit Gottes und der Fortfall jeglichen Bedürfens das Entstehen und die Existenz des Anderen der Schöpfung möglich machen. Die Antwort darauf lautet dahingehend, daß gerade in der Unerschöpflichkeit des göttlichen Überflusses auch die freie Möglichkeit des Anderen offenbar werden muß, daß demnach Gott nicht nur frei v o n allem anderen, sondern auch z u allem anderen ist. So ist der Prozeß des geschöpflichen Seins nicht einfach die Weiterführung des vollendeten Beisichseins Gottes, sondern ein verherrlichender Hinweis auf den Überfluß Gottes, in dem die freie Möglichkeit zum Anderen hin angelegt ist, so daß Gott im Anderen herrlich zu sein vermag, ohne daß damit seine Herrlichkeit in sich gesteigert würde. Die in Gott versöhnte Spannung auf das Andere hin zwischen der „Idee" (die in sich stehende, noch nicht offenbare Fülle) und der „Natur" (das an sich leere Bedürfen) charakterisiert der Verfasser an dem Beispiel der „künstlerischen Zugabe", in der sowohl das Gleichgewicht mit sich selbst wie die Möglichkeit des „noch mehr" enthalten sind. Auf Grund dieser Voraussetzungen vermag Baader auch von einer „Entwicklung" Gottes durch das Geschaffene zu sprechen, allerdings nur insofern, als Gott das, was er in sich selbst i s t, auch für das Andere wird oder es in die vollendete Teilhabe an seinem Sein einführt. So kommt die göttliche „Lust zur Schöpfung" aus der Überfülle seiner Liebe.

Schon diese knappe Wiedergabe des Gedankenganges dieser Schrift kann deutlich machen, daß der Verfasser die spröde Materie des Baaderschen Werkes mit großer denkerischer Kraft durchdringt. Dabei führt er sein Vorhaben nicht in der Weise durch, daß er die Gedanken Baaders sammelnd aneinanderreiht, sondern in der Form einer „Übersetzung", in der das von Baader

Gesagte mehr vorausgesetzt als herausgearbeitet wird, um es in einer eigenen Denkbewegung neu nachzuvollziehen. Das verleiht der Arbeit einerseits die Originalität einer selbstdenkenden Philosophie, die auch in dem überfrachteten Sprachstil Baader nahekommt, erlaubt aber dem Leser keine genaue Verifizierung des von Baader selbst Gedachten. Im Ganzen ist diese Arbeit sehr aufschlußreich für das Verständnis einer besonders ausgeprägten Gestalt des Idealismus, der in dieser Form auch für das theologische Denken von der Schöpfung und ihrer Motivation relevant werden kann.

München. Leo Scheffczyk.

Weltverständnis im Glauben. Unter Mitarbeit von Jörg Splett hrsg. v. J. B. Metz. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 315 S.; DM 18,80.

Das seit dem II. Vatikanum sich anbahnende neue Kirchenverständnis erstrebt ein neues Weltverständnis und einen Dialog mit der Welt, in der nun einmal die Kirche lebt, wenn sie auch nicht von der Welt ist. Für dieses neue Weltverständnis ist dem Konzil besonderes Anliegen die Entwicklung der rechten „Spiritualität" des „In-der-Welt-seins", für die die Spannung zwischen Weltbejahung und Weltflucht charakteristisch ist. In diesem Sinne bemüht sich auch das vorliegende Werk um ein neues Weltverständnis im Glauben, das nach den Worten des Herausgebers nicht „konformistisch im herrschenden Weltbewußtsein aufgehen kann" etwa „als ideologischer Überbau für eine bestimmte ideengeschichtliche Welt- und Gesellschaftssituation", aber auch nicht „undialektisch als Flucht aus der Welt" verstanden werden darf, „sondern eher als Flucht mit der Welt ‚nach vorn', als Flucht aus der ins nur Gegenwärtige und nur Verfügbare verfestigten Welt... Christlicher Glaube muß das ihm aufgetragene *Noli conformari huic saeculo* befolgen und realisieren, indem er immer neu den lebendigen Konflikt mit der bestehenden, ins eigene Ansehen verliebten Welt... aufnimmt im Sinne des Exodus-Motivs im AT und vor allem in der Kreuzesbotschaft des NT, worin sich in einzigartiger Weise Weltbejahung und Weltüberwindung, höchste Welttat und höchstes Welterleidnis vereinigen" (S. 8 f). Dieses Wort des Herausgebers gibt im gewissen Sinne das Grundthema an, das in verschiedenen Variationen abgewandelt wird in den im vorliegenden Sammelband vereinten Beiträgen, die größerenteils bereits, freilich an meist schwer zugänglichen Stellen, publiziert sind. Die darin zur Geltung gebrachten Aspekte garantieren die entsprechend weite bzw. ökumenische Grundlegung der Fundamente einer anstehenden Theologie der Welt überhaupt.

Das durchsichtig gegliederte Werk nimmt im ersten Teil Probleme der neuen Welterfahrung auf und macht sich an ihre theologische Verarbeitung in durchaus positiv dialektischer, keineswegs rein negativer Einschätzung des geschichtlichen Prozesses der Säkularisierung. H. Urs v. Balthasar stellt im Beitrag über „Gott Begegnen in der heutigen Welt" fest: der unsichtbare Gott, durch seine Schöpfung angeschaut, ist unserer Zeit ontologisch nicht ferner als einer anderen. Die christliche Offenbarung enthüllt dem Menschen, wer er für Gott ist. Die Begegnung in schlichter Befolgung des christlichen Auftrages ist das Sakrament, worin Gott quasi-erfahrbar mitten unter uns sein will. Eugen Biser kommt in seiner Untersuchung über „Gewinn und Verlust" mit N. v. Cues zu dem Ergebnis: Die Gotteskindschaft besteht nicht darin, daß wir etwas anderes als bisher würden, sondern darin, daß wir, was wir jetzt schon, jedoch unvollständig und uneigentlich sind, auf eine andere, gottförmige Weise zu sein beginnen. J. B. Metz findet in seiner Prognose über die „Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt", daß der Glaube in dieser pluralistischen, wunderfreien, entnuminisierten Werde-Welt eine echte Zukunft hat, da in ihm Gott dem Menschen begegnet als unverfügbare Zukunft menschlicher Freiheit, die sich an der Welt selbst ins Werk gesetzt hat, und schließlich als der Gott, dessen Nähe sich im begegnenden Bruder selbst erschließen will. Anschließend handelt Henry de Lubac über die „christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen" und H. R. Schlette über „Christ und die Erfahrung des Schönen".

Der zweite, „dogmatisch" eingestellte Teil behandelt in drei wesentlichen Beiträgen von Yves Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger das Verhältnis der Kirche zur Welt von heute im Zusammenhang mit dem gleichnamigen Schema 13 des II. Vatikanums und den daran sich anschließenden Erörterungen und Auseinandersetzungen, während in einem 4. Beitrag L. Scheffczyk sich mit der Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos beschäftigt. Diese Beiträge hellen im Verein mit denen des nächsten, exegetischen dritten Teiles die „Vielschichtigkeit" des Weltverständnisses im Glauben auf. Hier ist neben den Arbeiten A. Deisslers über „die Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen" und A. Vögtles über „Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht" vor allem R. Schnackenburgs Untersuchung über: „Der neue Mensch – Mitte christlichen Weltverständnisses" hervorzuheben. Im Anschluß an Kol 3, 9–11 wird betont: Hier wird die Welt im Menschen ergriffen, ihre Erneuerung durch den neuen, nach Gott und Christus geschaffenen Menschen angezeigt, ihre Besserung und Heilung in der Liebe eingeleitet; ihre endgültige Befreiung von allem Bösen und Verderblichen aber wird erst dann verwirklicht werden, wenn auch die Kinder Gottes die volle göttliche Herrlichkeit erlangen, die ihnen in Christus verheißen und verbürgt ist (S. 209).

Der vierte Teil erarbeitet in Beiträgen von W. Dirks über „Wandlungen der Frömmigkeit", von J. Pieper über „irdische Kontemplation" eine neue Geistigkeit bzw. Spiritualität des Christen in der Welt in dem von uns oben angegebenen Sinne. Der abschließende fünfte Teil behandelt in den Arbeiten J. Spletts „über Ideologie und Toleranz", Karl Rahners „Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft", E.–W. Böckenfördes über „Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen" der Kirche in der Welt von heute gestellte bedeutungsvolle Aufgaben.

So sind in dem vorliegenden Buch, wenn auch nicht alle, so doch die für den heutigen Christen und Katholiken wichtigsten Anliegen angesichts seiner Situation in der heutigen säkularisierten, hominisierten Welt und pluralistischen Gesellschaft aufgezeigt und Wegweisungen gegeben für wahre menschliche, christliche und katholische Existenzerhellung, Existenzbegründung und -verwirklichung angesichts der verwirrenden geistigen Situation unserer Zeit.

Würzburg. J. Hasenfuß.

Adam, Alfred: **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Band I: Die Zeit der Alten Kirche. Gütersloh: Gerd Mohn 1965. 408 S.; DM 34,–.

Das Erscheinen einer neuen Dogmengeschichte verdient gerade heute Aufmerksamkeit, da mehr oder weniger Neudrucke (z. B. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Darmstadt 1964) älterer Werke das Feld beherrschen und auf katholischer Seite nur Faszikel eines Handbuches die künftigen Bände repräsentieren. Von vorneherein darf man feststellen, daß der Entwurf einer Dogmengeschichte aus der Hand des Kirchenhistorikers an der evangelischen Hochschule Bethel eigene Wege sucht und fraglos auch neue Horizonte erschließt gegenüber früheren Konzeptionen.

Keineswegs will der Verfasser mit seinem Werk die Fülle schon verarbeiteten Materials neu bieten; im Vorwort stellt er vielmehr fest: „Der Ton ruht auf dem Ansatz der Probleme, und infolgedessen bietet sich das Ganze als Problemgeschichte dar, in der nur die Grundzüge der Entwicklung berührt sind" (S. 11). Tatsächlich wird man um der Einzelinformation willen auf andere Darstellungen zurückgreifen müssen; in ihren wesentlichen Zügen wird aber bei Adam die geschichtliche Entfaltung des zentralen Glaubensbewußtseins vollauf deutlich, und zudem erscheint sie vielfach in neuen, aufschlußreichen Perspektiven. Charakteristisch für die gesamte Darstellung ist schon der Wandel vom „Begriff des Dogmas zu dem Begriff der großen Themen der kirchlichen Lehranschauung" (S. 31), durch den sich der Verfasser in etwa absetzt von einer einengenden Thematik, um statt dessen den Weg zu öffnen für eine umfassende historische Analyse. Wenn hierbei im Interesse der theologischen Dynamik die Sprache auf die führenden kirchlichen Schriftsteller kommt, dann nähert sich freilich der Entwurf einer allgemeinen Theologiegeschichte; die Erhellung des Dogmas von dieser Seite her rechtfertigt jedoch einmal diese Konzeption.

Der erste Band des geplanten Werkes behandelt die dogmengeschichtliche Entwicklung in der Kirche von den Anfängen bis zur Rezeption der Christologie durch die griechische Kirche (gemeint sind die Ostkirchen). Wenn sich daran noch eine Charakteristik des Islam als nachchristlicher Weltreligion schließt, dann ist bereits hieraus der geweitete Horizont ersichtlich. Dieses Vorgehen ermöglicht es dem Verfasser, in vorteilhafter Weise die Ergebnisse eigener Forschung in die Dogmengeschichte einzubringen und aus der Kenntnis orientalischer Quellen beachtenswerte Akzente zu setzen.

In einem ersten Hauptteil werden zunächst die Voraussetzungen für die Entstehung des Dogmas geprüft. Indem das Alte Testament als „wichtigste geistige Voraussetzung des christlichen Dogmas" (S. 57) anerkannt wird, kündigt sich nicht nur der Abstand zur Harnackschen These von der Hellenisierung an, der Verfasser hebt hier tatsächlich auf maßgebliche Zusammenhänge ab. Als weitere Wurzel des Dogmas erscheint die Gnosis, deren Frühformen nicht geringen Einfluß auf die

Lehrbildung ausübten. Im übrigen stellt das neutestamentliche Kerygma die Grundlage der kirchlichen Formeln dar; der Rückgriff auf das Sendungsbewußtsein Jesu selbst wäre freilich noch differenzierter zu klären. Aufschlußreiche Einsichten vermitteln die Skizzen über das hebräische, das griechische und das lateinische Denken, in dem jeweils die Glaubensgehalte zur (geschichtlichen) Aussage kommen.

Das trinitarische Dogma behandelt der zweite Hauptteil als Niederschlag der ersten theologischen Reflexion und kirchlicher Formulierung. Mit diesem Gliederungsprinzip gerät der Verfasser natürlich auch an Grenzen, die er selbst zum Vorteil der Darstellung überschreitet. In dem Bestreben, sowohl die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen wie die theologischen Kräfte zu erfassen, so z. B. im Hinblick auf Origenes oder Augustin, drängt sich mancher Kompromiß auf in der Stoffwahl – ein Sachverhalt, den die nachfolgende christologische Skizze nur unterstreicht. Trotzdem darf man feststellen, daß gerade jene Hinweise über Antriebe der Lehrentfaltung, die aus Kreisen des Judentums, heterodoxer und zeitgenössischer geistiger Strömungen kommen, den Ausführungen ein individuelles Gepräge verleihen. Beachtenswert ist vor allem das Urteil, wonach die Übernahme philosophischer Begrifflichkeit nicht als „Unterwerfung des Glaubens unter ein wesensfremdes Gesetz" verstanden wird, sondern als der legitime Versuch, „Glaubensinhalte sachentsprechend zu definieren" (S. 235). Insofern erfahren auch die Vorarbeiten der Theologen, die zum Glaubenssymbol von Nizäa bzw. Konstantinopel geführt haben, eine positive Würdigung.

Die Problematik des Aufbaus erhellt, wenn hier abschließend die Theologie Augustins dargestellt wird. Im Hinblick auf die Trinitätsspekulation zunächst gewiß gerechtfertigt, aber in der Vorausnahme seiner Christologie und Soteriologie (S. 284 ff) wirft die Tendenz nach Einheit auch wieder Fragen auf; diese um so mehr, da vermutlich die beiden weiteren Bände auf seinen anthropologischen Ansatz zurückkommen werden.

Die Schwierigkeit, eine systematische Linie mit einer ganzheitlichen Darstellung zu verbinden, offenbart schließlich auch der dritte Hauptteil, in dem der werdende Christusglaube entfaltet wird. Da im Zusammenhang mit dem Trinitätsdogma schon wesentliche christologische Fragen zur Sprache kamen, lassen sich nun manche Probleme geraffter darstellen. Im Hinblick auf den tiefschürfenden Beitrag von A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg (2. Nachdruck) 1962, 5 bis 202 (der Artikel ist S. 212 u. 230 falsch zitiert) hätten dennoch manche Passagen mehr Profil gewinnen können. Trotzdem kommt die christologische Diskussion nach Nizäa gut zur Sprache und auch die Formulierungen von Ephesus und Chalkedon werden klar interpretiert. Wertvolle Ausblicke bieten jene Hinweise auf die orientalischen Gemeinschaften, die aufgrund ihrer sprachlichen oder politischen Differenz an den Rand des großkirchlichen Glaubensbewußtseins geraten. Gewiß stehen die Skizzen über die Bilderverehrung in der griechischen Kirche oder auch den Islam nur in einem losen Zusammenhang mit der dogmengeschichtlichen Zielsetzung des Werkes, sie veranschaulichen aber deutlich Krisis und Einwurzelung des Christusglaubens im Bewußtsein der Menschen.

Mit einer darstellerischen Kraft und einer umfassenden Kenntnis der (oft abliegenden) Quellen bietet der Verfasser einen Durchblick durch die (zentralen) Themen altkirchlicher Dogmenentwicklung. Objektivität einerseits und Aufgeschlossenheit für neue Problemstellungen andererseits zeichnen dieses Werk aus, das nicht nur der Student gewinnbringend durcharbeitet. Einblendungen über das Eremitentum (S. 189f), über die Mission der ostsyrischen Kirche (S. 351ff) oder das Verhältnis von Kirche und Welt in der griechischen Kirche (S. 382f) bestätigen zwar das treffsichere Urteil und die Kenntnis des Autors, sie beleuchten aber doch mehr die Peripherie. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, da man andererseits gewichtige Inhalte des altkirchlichen Glaubensbewußtseins vermißt, beispielsweise das kirchliche Selbstverständnis, das Problem Gnade oder Taufe und Eucharistie. Gewiß ermöglicht erst der Abschluß des gesamten Werkes ein angemessenes Urteil, doch wirft eine Reduktion der Dogmengeschichte auf Trinität und Christologie Fragen auf.

Ein kurzes Wort nötigt auch die angeführte Literatur ab. Nach Auskunft des Verfassers ist das Lehrbuch für Studenten gedacht (S. 11); insofern erscheint es angebracht, zunächst wohl die „klassischen" Werke zu nennen. Tatsächlich sind die angeführten Titel (leider oft uneinheitlich zitiert) reichlich zufällig zusammengetragen; beispielsweise bieten die zum Ausgang des arianischen Streites erwähnten Arbeiten (S. 233) wenig zur Sache, ja Schneemelcher betont nachgerade in seinem Artikel, daß er die theologische Problematik – um die es ja eigentlich geht – nicht aufgreifen will. Andererseits vermißt man doch gewichtige Untersuchungen, die verhältnismäßig leicht in den ebenfalls nicht genannten einschlägigen Bänden der nunmehr auch in deutscher Sprache zugänglichen Geschichte der ökumenischen Konzilien von G. Dumeige und H. Bacht zu erheben wären.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen stellt sich hier eine Dogmengeschichte vor, die in dem Bestreben, die dogmengeschichtliche Entwicklung ganzheitlich zu erfassen, Anerkennung und Aufmerksamkeit verdient. Nicht zuletzt deshalb, weil sich der Verfasser gebunden weiß an die zentralen Dogmen des Christentums, darf man ihr im besten Sinne des Wortes auch einen ökumenischen Charakter zuerkennen.

Tübingen. Peter Stockmeier.

Koch, Günter: **Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia.** (Münchener Theologische Studien. II, 31. Bd) München: Max Hueber Verlag 1965. XII, 242 S.; DM 22,–.

En étudiant la théologie de Théodore de Mopsueste, G. Koch n'a pas craint d'aborder à nouveau un auteur qui reste toujours un signe de contradiction. Au début de sa thèse, il relève les noms des historiens qui veulent faire de Théodore un nestorien avant la lettre et le père authentique du nestorianisme, à côté de ceux qui veulent le laver de tout soupçon d'hérésie! Il est qu'il appelle la Heilsverwirklichung, c'est-à-dire dans le recherche, il semble s'établir une sorte de *consensus*, et que sans voir dans la théologie de Théodore comme une anticipation de celle de Chalcédoine, on sera d'accord pour ne pas attendre de lui les explications sans équivoque d'un stade ultérieur du développement (cf. p. 52)!

Le point de vue et la méthode qu'a adoptés G. Koch nous paraissent excellents: Il a su en effet ne pas se laisser enfermer dans le problème strictement christologique, pour replacer la théologie de Théodore dans une perspective plus vaste, dans ce qu'il appelle la Heilsverwirklichung, c'est-à-dire dans le cadre de la sotériologie et de l'histoire du salut. En d'autres termes, il envisage la christologie dans ses rapports avec la sotériologie et l'ecclésiologie. Cela lui permet de dégager la structure interne et le dynamisme de la pensée de Théodore et de mettre à sa juste place une christologie à vrai dire un peu compromettante.

Dans cette perspective „heilsgeschichtlich", Koch considère chez Théodore d'abord l'unité de l'humanité et de la divinité dans le Médiateur, puis l'union des hommes avec le Médiateur dans l'Eglise, par les sacrements: Telles sont les trois étapes selon lesquelles se développe sa thèse, bien qu'elles ne correspondent pas exactement à la division des chapitres. – Sur la christologie proprement dite de Théodore, Koch porte un jugement exact et nuancé: Cette christologie se construit en réaction contre l'arianisme et l'apollinarisme: aussi voit-elle entre les deux natures du Christ, qu'elle distingue parfaitement (Koch dit: sépare, trennt, p. 55), une union „moralisch – dynamisch", plus qu'une unité substantielle et personnelle. L'interprétation bienveillante qu'il cherche à donner de certaines formules, à vrai dire inquiétantes (p. 33 et suiv.), n'empêche pas Koch de reconnaître chez Théodore l'insuffisance du vocabulaire et des concepts (p. 50. – V. p. 48, n. 67, il y a encore des études à faire sur le vocabulaire de Théodore: synonymie de φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. Ajoutons aussi qu'il faudrait étudier l'arrière-plan philosophique de cette théologie).

Passant de la christologie à la sotériologie, Koch se trouve devant deux positions contradictoires qu'il ne lui paraît pas possible d'harmoniser (p. 71 et n. 137): le Christ apparaît comme le rédempteur, et comme celui qui ouvre la voie à la seconde catastase. Mais ces deux formules sont-elles absolument contradictoires? En effet, Théodore ne nie pas le caractère rédempteur de la mort du Christ, mais il voit dans ce sacrifice comme un premier degré, un stade transitoire de l'entrée au ciel de l'homme assumé, dans la catastase de l'immortalité et de l'immutabilité où, Pontife éternel, il offre aussi un sacrifice éternel (p. 81 et suiv., après R. Devreesse et J. Lécuyer). Plus que la causalité de l'acte rédempteur et que le rôle du Verbe dans l'oeuvre rédemptrice, il voit celle-ci dans notre communion avec l'*homo assumptus* dans l'égalité de nature et dans l'union à la résurrection (*In Eph.* 5, 2, cité p. 82). Koch souligne ici à juste titre les implications sotériologiques des insuffisances de la christologie de son auteur (p. 85).

L'Eglise est le lieu historique où s'actualise la rédemption avec ses fruits. Ici aussi, Koch a eu le mérite de se dégager des

polémiques autour de la christologie de Théodore, pour étudier son ecclésiologie, à laquelle les historiens, attentifs uniquement aux controverses christologiques, ne prêtent pas toujours toute l'attention qu'elle mérite. L'Eglise est le lieu où se réalise le salut par l'union de l'homme avec Dieu, par la médiation de l'*homo assumptus* (p. 147). Cf. *In Eph.* 1, 22–23, cité p. 140. Comme le remarque Koch, la „séparation christologique" (christologische Trennung) qu'il n'a jamais su dépasser, empêche Théodore de concevoir pour le chrétien une participation immédiate à la nature divine: La divinisation reste pour lui purement virtuelle (p. 150 et suiv.). S'il y a pour le chrétien une union immédiate avec l'homme assumé, cette union n'est que médiate avec le Dieu-Verbe qui habite dans le Christ (p. 140).

La conception que se fait Théodore de l'Eglise elle-même ne peut se comprendre qu'à l'intérieur de cette large vision des deux catastases telle que l'avait bien mise en lumière R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (Studi e Testi 141, Città del Vaticano, 1948). L'Eglise de la terre, dont Théodore met bien en relief l'institution visible et hiérarchique, est la préparation, l'anticipation, l'image et le type, de l'Eglise céleste qui en sera l'achèvement eschatologique (cf. I. Oñatibia, La vida cristiana, tipo de las Realidades celestes. Un concepto basico de la Teologia de Teodoro de Mopsuestia, Scriptorium Victoriense, I, 1954, pp. 100–133). Soulignons que nous n'avons pas affaire ici à une relation de type platonicien entre sensible et intelligible, mais un rapport historique entre l'état présent et l'achèvement à venir (p. 97, et n. 15, citant R. A. Greer, Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian, London, 1961, pp. 48–49). Cette relation est réalisée et actualisée dans les sacrements, à la fois signes du passé et anticipation de l'avenir (cf. encore p. 185). L'Eglise est constituée par le baptême et l'eucharistie, et ainsi apparaît son caractère sacramentel (cf. pp. 207–209, et encore p. 159, sur l'Eglise „sacrement"). C'est sur ce point peut-être que la théologie de Théodore mériterait d'être étudiée avec détail et largement exploitée; elle éclairerait un aspect important de la théologie orientale, dont la théologie latine pourrait s'enrichir et même se renouveler.

Au reste, il ne faudrait pas tracer un parallèle absolu entre la christologie de Théodore et son ecclésiologie; comme le remarque Koch, il s'agit d'expliquer d'un côté une unité substantielle entre le Verbe et l'homme (et Théodore n'y réussit pas) de l'autre une unité dynamique et accidentelle entre l'Eglise d'ici-bas et l'Eglise céleste (p. 230, d'après Y. Congar, Dogme christologique et ecclésiologie, dans „Das Konzil von Chalkedon", III, p. 266).

Il y aurait encore bien des choses intéressantes à relever dans la dissertation de G. Koch, par exemple sa discussion de la thèse d'O. Casel: Il ne lui semble pas qu'on puisse tirer parti de certaines affirmations de Théodore sur le baptême pour appuyer la doctrine de la „théologie des mystères" (p. 170–171, 185.) Remarquons pour finir que sur le point toujours discuté de la valeur des fragments conservés de *De incarnatione*, Koch pense avec Sullivan qu'on peut utiliser les „fragments hostiles", à condition toutefois de savoir les lire à la lumière des autres sources et de l'ensemble de la doctrine de l'évêque de Mopsueste. Koch nous donne ici l'exemple d'une saine méthode critique.

Étiolles. P. Th. Camelot.

Stelzenberger, Johannes: **Syneidesis, conscientia, Gewissen.** Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. (Abhandlungen zur Moraltheologie, hrsg. v. Univ.-Professor Dr. Johannes Stelzenberger Bd 5) Paderborn: Verlag Schöningh 1963. 204 S.; kart. DM 18,–.

Moraltheologie und Bibel. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 23. – 27. September 1963 in Freising von den Professoren Dr. Herbert Haag, Dr. Rudolf Schnackenburg und Dr. Johannes Stelzenberger, hrsg. von Johannes Stelzenberger. (Abhandlungen zur Moraltheologie Bd 6) Paderborn: Verlag Schöningh 1964. 98 S.; kart. DM 6,40.

1. Stelzenbergers Sammlung „Abhandlungen zur Moraltheologie" liegt eine sehr bestimmte Konzeption zugrunde. Sie will spezifisch theologische, insbesondere theologiegeschichtliche Forschungsbeiträge für die moraltheologische Arbeit der Gegenwart bereitstellen. Diesem Plan fügen sich die beiden zu besprechenden Bände voll und ganz ein. Im ersten bietet der Herausgeber einen umfassenden Überblick über Sinngehalt und Bedeutungswandel der üblichen Termini für das Gewissen in Geschichte und Gegenwart. Durch seine früher veröffentlichten Einzeluntersuchungen ist er für diese Zusammenschau in besonderer Weise autorisiert. Er greift in die alten Kulturen und die Antike zurück und befragt neben den Theologen aller Jahrhunderte auch die Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie, die Psychologie und Phänomenologie der europäischen Neuzeit bis in unsere Gegenwart. Der Verfasser ist besonders auf Vollzähligkeit und Übersicht bedacht. Deshalb läßt er die einzelnen Autoren möglichst unmittelbar zu Wort kommen und vermeidet es, sie von vornherein in bestimmte Richtungen und Tendenzen des Verständnisses einzufügen. Um dieser Objektivität willen nimmt er auf weite Strecken hin eine schlicht referierende und aufzählende Berichterstattung in Kauf. Auf eine eingehendere Analyse der einzelnen Gewissensvorstellungen wird vielfach verzichtet. In der theologischen Gewissenslehre von der christlichen Frühzeit bis in die Gegenwart, einschließlich der protestantischen Theologen seit der Reformation, verfolgt er insbesondere auch die exegetische und die aszetisch-mystische Richtung der mittelalterlichen Gewissenslehren, die sich begrifflich nicht leicht fassen lassen. Selbstverständlich wird auch der für die theologische Gewissenslehre entscheidende Begriff der Synteresis in die Untersuchung einbezogen. Ein kurzer zusammenfassender Überblick nennt in dem reichen und wenig einheitlichen Material einige hervortretende Linien des Verständnisses. Es bleibt weiteren Untersuchungen überlassen, ob sich aus einer Berücksichtigung des hier verfügbar gemachten Stoffes unter kritischer Scheidung der jeweils geschichtlich bedingten und voraussetzungsgebundenen Momente Hinweise greifen lassen für gemeinsame fundamentale Inhalte des Gewissensverständnisses. Jedenfalls gilt das Schlußwort: „Wissenschaftlich ist das Wort nur brauchbar, wenn gleichzeitig jeweils angegeben wird, was damit ausgesagt werden soll". Diese Forderung ist umso mehr berechtigt, als gerade in unserer Zeit der nachlässige wissenschaftliche zusammen mit dem vorwissenschaftlichen und halbwissenschaftlichen sowie dem volkstümlichen Gebrauch des Wortes viel dazu beitragen, ein einigermaßen gemeinsames Verständnis von Sittlichkeit überhaupt zu gefährden.

2. Der einer Tagung von Moraltheologen vorgelegte Fragenkomplex „Moraltheologie und Bibel" ist außerordentlich weit, so daß in den Referaten von vornherein nur begrenzte Themen erwartet werden können. Diese Themen waren gut gewählt und setzten an entscheidenden Stellen der Neubesinnung der Moraltheologie in unserer Zeit an. H. Haag bemüht sich, die Forschungsergebnisse der atl. Wissenschaft über den Dekalog fruchtbar zu machen für das sittliche Grundgesetz der Zehn Gebote, das in der Moraltheologie vielfach unhistorisch und ohne kritische Bezugnahme auf die alttestamentlichen Texte, ihre Entwicklung und Überlieferung verwendet wird. Daß dabei nicht alle Fragen, welche die Moraltheologie hinsichtlich des Dekalogs innerhalb der Entwicklung des Offenbarungsethos hat, berücksichtigt werden konnten, ist selbstverständlich. In sehr übersichtlicher Weise werden die Form des Dekalogs sowie Kernbestand und Kerngehalt der einzelnen Gebote in sorgfältiger Weise analysiert. Damit ist von wesentlichen Gesichtspunkten aus die Bedeutung der Zehn Gebote für die christliche Sittenlehre aufgezeigt, die über ein bloß naturgesetzliches Verständnis hinausgeht. – Auch das neutestamentliche Referat (R. Schnackenburg) wendet sich prinzipiell und betont gegen die traditionelle einseitige Festlegung der Moraltheologie auf naturgesetzliche Betrachtungsweise. Dieser wird vor allem die eigenständige Fundierung der christlichen Sittlichkeit in ihrer religiös-responsorischen Grundhaltung, ihrem christozentrischen Charakter, ihrer gnadenhaften, geistgewirkten Kraft und ihrer wesenhaft heilsgeschichtlich-eschatologischen Ausrichtung entgegengestellt. Die sorgfältige Erarbeitung dieser in erster Linie formalen Struktur einer christlichen Sittenlehre mußte notwendig den mehr materialen Gehalt der neutestamentlichen sittlichen Botschaft, der in seiner Verbindung mit den natürlichen sittlichen Geltungen in der Umwelt des Urchristentums eigene gewichtige Fragen aufwirft, zurücktreten lassen. – Als ein instruktives Beispiel für die Schwierigkeit und für die sehr naheliegenden Gefahren, welche die moraltheologischen Versuche einer entschiedenen biblischen Ausrichtung belasten, behandelt das 3. Referat (J. Stelzenberger) das auch noch für unsere Zeit interessante Bemühen der moraltheologischen Restauration in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einen biblisch-theologi-

schen Neuansatz unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes zu gewinnen. Dieser Versuch hatte damals unter der unzulänglichen exegetischen Vorarbeit und unter dem überstarken Einfluß des zeitgenössischen Denkens zu leiden und mußte schließlich scheitern.

Der bleibende Wert der Referate liegt in der sorgfältigen Differenzierung und kritischen Sicherung, mit der Ergebnisse der gegenwärtigen Bibelwissenschaft für die moraltheologische Arbeit dargeboten werden.

Freiburg. Rudolf Hofmann.

Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung. Zur Frage der „Ethischen Indikation" und einer „begrenzten Euthanasie". (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 25. Hrsg. Karl Forster) Würzburg: Echter Verlag 1964. 131 S.; DM 7,20.

In Verbindung mit dem Eucharistischen Kongreß in München tagte dort der X. Internationale Kongreß katholischer Ärzte. Thema: „Der Arzt in der technischen Welt". Alle Referate stellten sich der neuen Not der Medizin, daß ihr Können alle menschlichen Maße sprengt und die Gefahr offensichtlich und bedrohend wird, in inhumane Kunststücke abzugleiten. Überdies gewinnen die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen weltgeschichtliches Ausmaß: Das große Sterben an Seuchen wurde abgelöst durch die weltweite Bevölkerungs-Explosion; die Umwandlung der Ehe in ein medizinisch-hygienisches Kunstprodukt – ohne den Ausgleich durch das Sterben der Mütter und Kinder – macht die Geburtenrationalisierung zum allein systemkonformen Hilfsmittel. Die Übermächtigkeit der modernen Medizin wurde in der Formel anschaulich: Auch der auf das Minimum eines „Herz-Lungen-Präparates" reduzierte Mensch könne – nun freilich mit einem äußersten Einsatz von künstlichen Mitteln und personalem Aufwand – in seinem Existieren erhalten werden. Muß man hier nicht, wie ich es getan habe, das „Recht auf den natürlichen Tod" postulieren, wo die in der jeweils konkreten Konstitution gegebene Zeitgestalt des Lebens sogar aufgesprengt und weit in völlig untermenschliche Daseinsformen überdehnt werden kann? Viele Ärzte, aber auch Theologen bewiesen damals die Kraft, dem Medusenhaupt solcher Perspektiven bereits für die Gegenwart, vor allem für nahe Zukunft, entgegenzutreten.

Für unsere deutsche Situation muß es überaus aufschlußreich sein, wenn solche Grundprobleme ärztlicher Ethik in unserer eigenen, speziellen Ausdeutung erscheinen: nun im vorliegenden Bericht der Katholischen Akademie in Bayern. Kompetente Fachleute kommen zu Wort: der Generalbundesanwalt L. Martin, der Berner Gynäkologe C. Müller, der Kinderspezialist Th. Hellbrügge und schließlich als Ethiker A. Hartmann SJ aus Frankfurt. Wie bezeichnend, daß der Hintergrund der Exzesse des III. Reiches immer deutlich bleibt. Wie paradox dann die Klage, daß die von Mitscherlich vorgelegte Dokumentation zu jenen Exzessen bei unseren Ärzten überhaupt keinen Widerhall gefunden hat. Sollten sie nicht neue Sorgen bedrücken? Dürfen wir vergessen, daß hinter jenen Maßlosigkeiten sich Sachprobleme verbergen, die – wie damals in München – angegangen und gelöst werden wollen? Mir persönlich bleibt z. B. die ungeheure Resonanz unvergeßlich, die seinerzeit Hermann Muckermann mit seinen eugenischen Familienwochen erreichte!

Ich vermerke gern, daß sich in den hier vorliegenden Referaten recht offene und nützliche Hinweise finden, aber die Front steht nach rückwärts. Mit allem Recht wird betont, daß der Mensch nicht die Rechte Gottes usurpieren dürfe; geschieht dieser Frevel aber nicht auch dadurch, daß man nunmehr den Menschen die natürliche Wohltat schnellen Sterbens nimmt, um ihn dann in die Qualen eines langen und bitteren Siechtums hineinzuzwingen? Ohnehin überflutet die ansteigende Zahl der sog. Pflegefälle die Dämme unserer sozialen und wirtschaftlichen Möglichkeiten. Aus der Aktivität eines sehenden und für sämtliche Folgen verantwortlichen Entschlusses kann niemand den Arzt, etwa zugunsten sog. Zulassens, befreien, vor allem, wenn ihn Notlagen und Konflikte zu bitteren Güterabwägungen – ausweglos – zwingen. Auch die Qualifizierung „unschuldig" hilft nicht weiter, sondern überfremdet medizinische Probleme mit unangemessenen Kategorien. Man sollte doch bei Thomas einmal nachlesen, was an der klassischen Stelle (II, II, 108, 4 ad 2) wirklich zu finden ist: als „Unschuldiger" wird ein Lepra-Kranker härtesten Maßnahmen unterworfen – nach dem Prinzip: *sine culpa, sed non sine causa* –, sogar, wenn er zur Hierarchie gehört. Jenseits noch so harter *poena damni* dürfe aber ein „Unschuldiger" nicht einer seinshaften, leibbezogenen *poena flagelli* unterworfen werden, wie Gott es tue: „Weil der Mensch hier die *rationes*, den Sinn, nicht verstehen könne". Kein Arzt wird sich heute diese gleiche Unterscheidung als Fessel überwerfen lassen. Es gehört zu seinem Ethos, bei jedem Eingriff sich nach der – allerdings erst heute wissenschaftlich gesicherten – *ratio* seines Handelns befragen zu lassen. Und gegenüber positiv-rechtlichen Bindungen kann er sogar das andere Prinzip bei Thomas beanspruchen: *necessitas non subditur legi* (I, II, 108,4,c). Sollte er nicht selber mündig genug geworden sein, für seine Standesethik festzulegen, wo eine solche *necessitas* moralisch zu respektieren sei?

Bemerkenswert vorsichtig sind die Thesen von A. Hartmann zur Frage der Beseelung des Embryos: Weder empirisch noch spekulativ sei Sicherheit zu gewinnen. Seien wir hier überhaupt zurückhaltend: das neu aufgebrochene Problem der Hominisation innerhalb der Evolution, also der Phylogenese, bindet die Entscheidung in der analogen Problematik der Ontogenese, also bezüglich der Hominisation des werdenden Einzelmenschen. Überdies hat die wissenschaftliche Aufklärung der Entstehung von Teratomen, der sog. Monstra (wie auch der eineiigen Zwillinge), bewiesen, wie wenig hier spekulatives Denken ausrichtet, da es sich dabei um eine Entgleisung im Mechanismus der frühen Zellteilung handelt. Will man etwa ein embryonales Gebilde wie ein Stück Kopfhaut mit einer langen Strähne von blondem Haar, das in einem mir bekannten Fall bei einer Operation zu Tage kam, als voll beseelte Frühstufe auf dem Wege zum vollen Menschen ansehen? Es gibt also in diesem Bereich noch überaus viele Dunkelheiten und man sollte jedes Gespräch zwischen informierten Fachleuten begrüßen, das um einiges weiter führt.

Bonn. Werner Schöllgen.

Schneider, Oda: **Die mystische Erfahrung.** (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. In verantwortlicher Zusammenarbeit mit deutschen und französischen Autoren hg. v. J. Hirschmann SJ, Reihe VIII, Bd 6c) Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1965. 128 S.; DM 4,50.

Die bekannte Schriftenreihe „Der Christ in der Welt" erfährt durch Oda Schneiders Einführung in die Mystik zweifellos eine Bereicherung eigener Art. Wie man aus dem sonstigen Werk der verdienten Verfasserin weiß, bekennt sie sich konsequent zu einer *Theologia cordis* im Sprachgewand unserer Tage (Prophet des Herzens. Johannes Eudes, Wien 1947; Im Anfang war das Herz. Vom Geheimnis des Karmel, Salzburg 1952; Er ordnete in mir die Liebe, Wien 1953; Elias, flammender Zeuge des ewigen Herzens, Paderborn 1962). Die Spiritualität des Karmel, in den die Verfasserin nach dem Tode ihres Gatten (1947) eintrat, hinterläßt auch in dem vorliegenden Bändchen deutliche Spuren (z. B. S. 28 f, 61 f, 64, 72 ff, 93 u. ö.). Die Darstellung geht (einleitend) aus von der Tatsache, daß jeder Christ durch die Taufe zum Mysten geweiht, doch nicht jeder zum Mystiker erwählt ist. „Mystik ist Herzmitte des Mysteriums" (6). Die Ahnungsmacht des Muttertums scheint der Gotteserfahrung am nächsten verwandt. Ihre Sprache verliert sich in Schweigen. Auch die gültige Lehre vermag das Dunkel nicht aufzuhellen, an das sich die Liebe verlieren muß. Die alten Kontroversfragen der mystischen Theologie (erworbene oder eingegossene Beschauung, Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung) werden nur gestreift. Der Verfasserin geht es um praktische Aneignung; deren Vorbedingungen: „Klein sein und lieben" (35).

Es folgen die fruchtbarsten Kapitel. Sie suchen aufzuzeigen, wie sich die mystische Erfahrung einem roten Faden gleich durch die Heilsgeschichte des Alten wie des Neuen Bundes zieht: Von Gottes ehelichem Bund mit seinem Volk über die „Hochzeit zu Nazareth" hin zur *„doctrix mystica"* Maria. Die Erfahrung der Entblößung, des Verkostens, der aszetischen Einübung wird schließlich illustriert an Beispielen aus der „Schar der Schauenden" sowie an „biblischen Streiflichtern" – zum Großteil köstliche Früchte hingebender Meditation, oft erregend, stets anregend, auch dort, wo man dem Gedankengang vielleicht nur zögernd folgt (S. 69: Selbstsucht verstanden als Verunreinigung des Geistes durch Materie, das ist griechisch, nicht christlich). Wer in dieser Studie eine knapp gefaßte Psychologie, Phänomenologie oder systematische Theologie der Mystik sucht, wird kaum auf seine Rechnung kommen. Dafür bietet sie, was man sonst vergeblich sucht: eine gediegene

Einführung in die Spiritualität der mystischen Erfahrung. Darum ist das Buch eine dankeswerte Gabe für die, denen es gewidmet ist: *Amantibus.*

Regensburg. Ignaz Weilner.

Monzel, Nikolaus: **Katholische Soziallehre. 1. Band: Grundlegung.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Trude Herweg unter Mitarbeit von Karl Heinz Grenner. Köln: Verlag J. P. Bachem 1965. 426 S.; DM 30,–.

Obwohl das Bedürfnis nach theoretischer Beherrschung und Zusammenschau nicht geringer geworden ist, haben auf fast allen Gebieten der Wissenschaften systematische Gesamtdarstellungen heute einen Seltenheitswert erlangt. Die extensive Erweiterung der Wissensbereiche, die deshalb notwendige Spezialisierung der Forschung sowie die wachsende Komplexität der Zusammenhänge sind die Ursachen hierfür. Die christliche Sozialwissenschaft bildet keine Ausnahme. Um so höher ist der Versuch des leider zu früh verstorbenen Nikolaus Monzel zu schätzen, die in allem Wandel der Geschichte bleibenden „Grundsätze der christlichen Soziallehre" herauszuarbeiten (10). Der Herausgeberin gebührt Dank, die erhaltenen Vorlesungsmanuskripte einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Ein ausführliches Sachregister erleichtert die Übersicht und die Auswertung.

Der vorliegende erste Band befaßt sich mit den sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundlagen und Methoden der katholischen Soziallehre. Er gliedert sich in fünf große Abschnitte: Die Religionsgemeinschaften und die Gestaltung des irdischen Soziallebens in idealtypischer Betrachtung; die Methode der katholisch-theologischen Soziallehre; soziales Sein und Sollen; Einzelmensch und Sozietät; Gemeinschaft und Gesellschaft.

Es war ein Hauptanliegen Monzels, den eigentlich theologischen Charakter der katholischen Soziallehre aufzuzeigen (z. B. 79 f., 112 ff.), vor allem auch den „inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen" aufzudecken, den die christliche Offenbarung „gegenüber der natürlichen Sozialerkenntnis" für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens enthalte (120). Verf. bemüht sich deshalb auch, Aussagen der Hl. Schrift, freilich mehr beispielhaft, für das diesseitige Gesellschaftsleben fruchtbar zu machen sowie dessen Beziehung zum übernatürlichen Heil hervorzuheben (z. B. 61 ff., 113 ff., 237 ff., 251 ff.).

Aufs Ganze gesehen aber mag es überraschen, daß die spezifische Zielsetzung weder im methodischen Aufbau des Werkes noch in der sachlichen Behandlung der verschiedenen Fragenkreise nicht noch stärker zum Zuge kam. Vor allem finden sich nur spärliche Rückgriffe auf die kirchliche Lehrverkündigung, obwohl die katholische Soziallehre als theologische Disziplin gerade aus der *propositio Ecclesiae* heraus entwickelt werden müsse (127). Demgegenüber erweist sich Monzel als ein hervorragender Kenner der Soziologie und neueren Philosophie, deren Einsichten und Ergebnisse er nicht bloß berücksichtigt, sondern weitgehend mit in sein System einbauen will. In besonderem Maße weiß er sich der Wertphilosophie Max Schelers verbunden, wie auch ein Blick in das Personenregister bestätigt.

Die Ausführungen über die Erkenntnisquellen der katholischen Soziallehre werfen manche Fragen auf. Einerseits wird der doppelte *ordo cognitionis* der natürlichen Vernunft und der übernatürlichen Offenbarung betont. Andererseits wird gesagt, es gebe „eigentlich nur eine Erkenntnisquelle: die übernatürliche Offenbarung", die freilich die andere der natürlichen Erkenntniskraft einschließe (113). Ähnlich wird das Formalobjekt der katholischen Soziallehre bestimmt als die Beziehung, in der das gesamte menschliche Sozialleben zum religiösen Heil der Menschen steht (83). Es erhebt sich die Frage, ob auf diese Weise die auch von der Pastoralen Konstitution des II. Vatikanums so deutlich herausgestellte (relative) Eigenständigkeit des diesseitigen Gesellschaftslebens voll gewahrt wird. Sicherlich ist die katholische Soziallehre eine theologische Disziplin, weil sie auf der *propositio Ecclesiae* aufbaut; aber ist sie deshalb „eine der jenseitigen wie der diesseitigen Wirklichkeit gleicherweise offen zugewandte Sozialtheologie"? Auch hat sie es mit der Ordnungsaufgabe des Menschen innerhalb der christlichen Heilsordnung zu tun, und jedes gesellschaftliche Handeln des Menschen geschieht immer auch in der Verantwortung für das Heil. Aber bleibt deshalb das Formalobjekt der katholischen Soziallehre auf die Beziehung des Soziallebens zum religiösen Heil beschränkt? Wäre beispielsweise die Ordnung des politischen Bereiches nur von Bedeutung, insofern sie für das übernatürliche Heil relevant wird? Die Darlegungen über soziales Sein und Sollen, über das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft lassen erkennen, daß Verf. selbst wohl kaum an eine derartige „Theologisierung" der katholischen Soziallehre und ihres Gegenstandes dachte. Die übernatürliche Offenbarung als solche ist nicht identisch mit der christlichen Heilsordnung, die eben auch die Schöpfungswirklichkeit umfaßt, und zwar in ihrem bleibenden Eigengewicht. Deshalb befaßt sich die katholische Soziallehre mit dem diesseitigen Gesellschaftsleben der Menschen nicht nur, insofern es in Beziehung steht zum religiösen Heil, sondern auch und vor allem, insofern es als Ausfluß der Schöpfungswirklichkeit seine eigene Sinnhaftigkeit behauptet. Methodologisch ergeben sich aus diesem Seinsverhalt in selbständigem Ansatz die beiden Erkenntnisquellen, wobei die Offenbarung – und damit die Sozialtheologie – die natürlichen Erkenntnisse der Sozialphilosophie voraussetzt und einbezieht. Der theologische Charakter der katholischen Soziallehre gründet einmal in der *propositio Ecclesiae,* die im Dienst der christlichen Heilsordnung geschieht, zum andern in dem „inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen", die aus der Offenbarung für die Erkenntnis und Meisterung des Soziallebens fließen – ohne jedoch dessen Grundstrukturen als solche zu verändern! –, schließlich in der eigentlich sozialtheologischen Dimension.

Das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft entwickelt Monzel auf der Grundlage des Solidarismus, dessen sozialphilosophischer Ansatz in einem inneren Zuordnungsverhältnis zur katholischen Kirche und zum katholischen Denken stehe. Im Anschluß an Max Scheler bemüht sich Verf. um eine Vertiefung der Begründung des Solidarismus. Es mag freilich an dem aktualistischen Einschlag der Schelerschen Gedankenführung liegen, wenn die für den Solidarismus charakteristische Doppelbindung des einzelnen zur Gesellschaft und der Gesellschaft zurück zum einzelnen sowohl ontologisch wie ethisch nicht schärfer hervortritt. Desgleichen erhebt sich die Frage, ob das soziale Sein einfachhin mit den fremdpersonal gerichteten Strebeveranlagungen des Menschen, mit dem Ich-Du-Verhältnis, zusammenfällt oder nicht doch eines apersonalen Kristallisationskerns bedarf, nämlich der überindividuellen und allen gemeinsamen Werte. Die Tiefenschärfe dieser Fragestellung kommt zum Bewußtsein, wenn die Trinitätslehre, bzw. eine innergöttliche Mehrpersönlichkeit, geradezu als „sozialphilosophisches Postulat" verstanden wird (279 f.), was theologische Bedenken wachruft.

Dieser erste Band bietet eine Fülle von Gedanken, Anregungen und offenen Problemen für die theoretische Weiterbildung und Vertiefung der katholischen Sozialwissenschaft. Möge uns bald auch der zweite Band geschenkt werden, der die Sachbereiche Familie, Staat, Kultur und Wirtschaft behandeln wird.

Münster. A. Rauscher.

Osypka, Werner: **Arbeit und Eigentum.** (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie hrsg. v. Joh. Hirschmann SJ, X. Reihe: Christentum und Gesellschaft, 3. Bd) Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1965. 126 S.; DM 4,50.

Seit der industriellen Revolution stehen Arbeit und Eigentum sowie ihr gegenseitiges Verhältnis im Mittelpunkt der gesellschaftspolitischen Diskussion und der ethischen beziehungsweise sozialethischen Fragestellung. Nach einem einleitenden Kapitel über die Sendung der Kirche und die sittlich-soziale Ordnung zeigt der Verf. in kurzen, simplifizierenden Zügen die Fehldeutungen und Einseitigkeiten auf, wie sie einerseits vom liberal-individualistischen Kapitalismus, andererseits vom marxistisch-kollektivistischen Sozialismus in der Wertung von Arbeit und Eigentum vertreten wurden. Hieran schließt sich eine knappe Darstellung der Aussagen der Sozialenzykliken *„Rerum novarum", „Quadragesimo anno"* und *„Mater et Magistra"* zu diesen Problemkreisen. Das 5. u. 6. Kapitel befaßt sich mit der jeweils systematischen Erörterung der sittlichen Ordnung der Arbeit und des Eigentums.

Unter Berücksichtigung der durch die enzyklopädische Reihe gesetzten Grenzen bietet die Abhandlung eine geschickte Zusammenstellung wichtiger, in der bisherigen katholisch-sozialen Literatur bearbeiteter Gesichtspunkte. Dankenswerterweise wird auch Bezug genommen auf die christliche Sinndeutung der Arbeit und des Eigentums im Alten und Neuen Testament sowie bei den Kirchenvätern. Weniger befriedigt die isolierte Behandlung von Arbeit und Eigentum. Von der Thematik her hätte man erwarten können, daß gerade auch dem gegenseitigen Verhältnis von Arbeit und Eigentum, ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Zuordnung besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden wäre. Hier dürfte auch der Grund dafür liegen, daß die soziale

Ordnungsfunktion des Eigentums in ihrer Bedeutung für die Wirtschaft und insbesondere für die moderne Industriewirtschaft kaum gesehen wird. Dabei wirkt eigentlich immer noch ein „Verteilungsdenken" nach, weshalb dann auch die Ordnung der Produktion konsequent bei der „Arbeit" gesucht werden müßte. Übrigens leiden die Ausführungen über das Recht auf Mitbestimmung (95–102) an einer stillschweigenden Identifikation des Verhältnisses von Arbeit und Eigentum mit demjenigen von abhängiger Arbeit und Kapital. Trotz dieser Bedenken empfiehlt sich das Buch durch die leicht verständliche Sprache, die einem breiten Publikum den Zugang zu diesen Fragen sehr erleichtert.

Münster. A. Rauscher.

Heinemann, Heribert: **Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche.** (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung, 20. Bd) München: Max Hueber Verlag 1964. XX, 222 S.; br. DM 22,–.

Alle ökumenischen Bemühungen und Erörterungen laufen letztlich auf die praktischen Fragen hinaus, wie die kath. Kirche die Rechtsstellung des nichtkatholischen Christen sieht und welche Auflagen sie dem macht, der bereit ist, katholisch zu werden. Diesen praktischen Fragen geht dankenswerterweise H. Heinemann in der vorliegenden Arbeit nach, einer Doktordissertation am Kanonistischen Institut der Universität München.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile, denen eine längere Einleitung vorausgeschickt wird, in der die Begriffe nichtkatholischer Christ und Kirchengliedschaft erklärt werden.

Als nichtkatholische Christen werden solche bezeichnet, „die durch die Taufe Christen geworden sind (in Ecclesia Christi persona = c. 87), die aber auf irgendeine Weise von der kath. Kirche getrennt leben. Man unterscheidet sie in Apostaten, Häretiker und Schismatiker. Dazu kommen noch jene, die mit staatsbürgerlicher Wirkung aus der Kirche ‚ausgetreten' sind" (S. 10). Bei der Behandlung der Kirchengliedschaft folgt der Autor seinem Lehrer Mörsdorf und übernimmt dessen Auffassung, unterscheidet also zwischen konstitutioneller und tätiger Gliedschaft. Die Gliedschaftsrechte, so führt der Verfasser weiter aus, können beschnitten werden, sei es aufgrund einer *censura* oder eines *obex*. Wichtig für das ganze Verständnis der Arbeit ist die Erklärung des Begriffs *obex*. „Nach Mörsdorf ist unter ‚obex' in c. 87 ein rein tatsächlicher Umstand zu sehen, bei dem es nicht darauf ankommt, ob er verschuldet ist oder nicht, ob er bewußt oder unbewußt gesetzt wurde ... Damit sind unter Rechtsbeschneidung durch ‚obex' alle jene Fälle von Rechtsbeschneidung zu sehen, die nicht durch ‚censura', d. h. nicht durch Strafe erfolgt sind" (S. 7f).

Die Obexlehre behandelt der Verfasser noch einmal und ausführlicher im I. Teil der Arbeit, in dem die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen dargestellt wird.

Da der Autor die Behinderung der Gliedschaftsrechte durch die Sperre von jener unterscheidet, die aufgrund einer Strafe erfolgt, ist er gezwungen, die Strafen des kirchlichen Rechts kurz aufzuzählen und zu erklären. In diesem ersten Teil kommt der Verfasser zu dem Ergebnis: Die materiellen, d. h. gutgläubigen Häretiker und Schismatiker und auch die in einer nichtkatholischen Religionsgemeinschaft getauften und erzogenen Kinder sind in ihren Gliedschaftsrechten durch eine Sperre (*obex*) behindert, wodurch sie aber dieselben Folgen zu tragen haben wie jene, deren Rechte durch eine Zensur beschnitten sind, nur daß die Sperre ein tatsächlicher Umstand und keine Strafe ist.

Der zweite Teil der Dissertation ist der Untersuchung liturgischer und rechtlicher Formen der Wiederversöhnung gewidmet; so werden die Riten des Pontificale und Rituale Romanum analysiert, sowie verschiedener deutscher Diözesanritualien, vornehmlich der Erzdiözese Köln.

Breiten Raum nimmt die Behandlung der Geschichte jenes Ritus ein, der schließlich in das Pontificale Romanum aufgenommen wurde. Schließlich schlägt der Autor vor, die Wiederversöhnung, die sich unbedingt von der Absolution von Kirchenstrafen unterscheiden muß, mit der Firmung zu verbinden. Unerläßlicher Bestandteil des Versöhnungsritus sei die hoheitliche Erklärung der Kirche über die Aufhebung der Sperre. Die Wiederversöhnung von nichtkatholischen Kindern, die sich aufgrund der konsequent durchgeführten Obexlehre als erforderlich erweist, wird kurz behandelt. „Die Heimholung durch die Kirche, der Empfang im Vaterhaus" ist auch bei den nichtkatholischen Kindern unerläßlich, und sichtbares Zeichen der Heimholung wäre auch bei den Kindern die Handauflegung (S. 219). Mit einem Ausblick auf die Möglichkeiten der gemeinsamen Aufnahme ganzer, von der Kirche getrennt lebender Gemeinschaften schließt die Arbeit; sofern solche Gemeinschaften nach dem Prinzip der hierarchischen Struktur der Haupt-Leibes-Einheit orientiert sind, könnte die Aufnahme stellvertretend durch das Oberhaupt vollzogen werden, andere Gemeinschaften müßten zunächst diese Orientierung übernehmen (S. 222).

Im Laufe der Arbeit erörtert der Verfasser manche interessante Einzelheit, die hier nicht einmal erwähnt werden kann; doch sei immerhin genannt, daß auch die Rechtsfolgen des vor der staatlichen Behörde erklärten Kirchenaustrittes behandelt werden, selbst wenn dieser nicht aus Glaubensgründen erfolgt. Man kann der Ansicht zustimmen, daß es sich auch in diesen Fällen um das Delikt des Schismas handelt und darum die so aus der Kirche Ausgetretenen der Strafe nach can. 2314 § 1 unterliegen. Dann ist aber die in den Bistümern Köln und Trier für dieses Delikt eigens festgesetzte Strafe nicht rechtens, da der Bischof nach can. 2314 § 1 in Verbindung mit can. 2247 § 1 nicht für dasselbe Delikt eine weitere Zensur verhängen kann. Auf diesen Umstand weist der Verfasser leider nicht hin.

An formalen Beanstandungen ist zu vermerken: Auch diesem Band der Münchener Theologischen Studien fehlt ein Personen- und Sachregister; die Innenverweise erfolgen nur mit Angabe der Paragraphenzahl, die Stellen aus dem Corpus Iuris Canonici werden nach veralteter Weise zitiert.

Zum Schluß der Rezension sei die Frage erlaubt, ob eine noch so gründliche und sachkundige Darstellung des geltenden Rechts bezüglich der Rechtsstellung der nichtkatholischen Christen genügt, oder ob nicht vielmehr das geltende Recht von der Wissenschaft kritisch beleuchtet werden sollte, um einen Beitrag zur angekündigten Reform des Kirchenrechts zu liefern. So vermißt man in der Arbeit eine Erörterung darüber, ob es für unsere Zeit ausreicht, zwischen *obex* und *censura* zu unterscheiden, aber dann bezüglich der Rechtsstellung gutgläubige Häretiker und Schismatiker den Gebannten (Bestraften) gleichzusetzen. Wird es nicht jeder Betroffene als rein begriffliche Unterscheidung betrachten, daß *censura* Strafe, *obex* dagegen ein nichtstrafweiser Entzug der Gliedschaftsrechte ist, er aber dieselben Folgen zu tragen hat? Dürfte er nicht auch den Unterschied zwischen Absolution der Strafe und Wiederversöhnung, Aufhebung der Sperre, in ähnlicher Weise empfinden? So wird die Erörterung des Themas über die Rechtsstellung der gutgläubigen Häretiker und Schismatiker fortzusetzen sein, weil die Obexlehre als Grundlage allein nicht genügen dürfte.

Von der Anlage der Arbeit her, der die Aufgabe gestellt war, das geltende Recht darzustellen, gehört die zum Schluß gestellte Frage nicht unbedingt zum Thema, das der Verfasser auf seine Weise gründlich und erschöpfend behandelt hat.

Essen. W. Astrath.

Hollerbach, Alexander: **Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.** (Juristische Abhandlungen, Bd III) Frankfurt a. M.: Verlag Vittorio Klostermann 1965. 308 S.; Ln DM 42,50, br. DM 37,50.*

Hollerbach gehört zu denjenigen Wissenschaftlern der jungen Generation, die sich in besonderer Weise mühen, die in einer kritischen Entwicklungsphase befindliche Vielfalt der Fragen des Staatskirchenrechts neu zu durchdenken und einen Beitrag zu ihrer zeit-, problem- und institutionsangemessenen Beantwortung zu leisten.

Er weiß, daß dies nur gelingen kann, wenn man sich freihält von Vereinseitigungstendenzen bei der Beurteilung der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Lage (S. 124). So lehnt er einerseits den spiritualistischen oder chiliastischen Standpunkt ab, die Kirche könne in ihrer irdischen Existenz für ihre Außenbeziehungen des Kleides weltlich-staatlichen Rechts völlig entbehren[1], warnt andererseits aber auch vor der Versuchung zu einem krämerhaften Positionen- und Privilegiendenken auf seiten der Kirchen (S. 129). So tritt er der – vor allem von antikirchlichen bzw. libertinistischen Kräften getragenen – positivistischen Trennungsideologie entgegen (S. 123 f., 138 f., 144 f.)[2], die eine laizistische Trennung von Staat und Kirche anstrebt bzw. in die geltende Verfassung hineindeuten will und die es unternimmt, in den verschiedensten staatskirchenrechtlichen Bereichen (z. B. Schul-,

* Besprechungen dieses Werkes von Hollerbach finden sich auch in: Juristenzeitung 1966, 415 f. (von D. Scheven), in: Neue Juristische Wochenschrift 1966, 1745 f. (von H. Weber) und in: Der Staat 1966, 451 ff. in einem nicht selten von selbstsicherem Sarkasmus beherrschten und die etatistische Position vertretenden Aufsatz von Quaritsch.

1 Hollerbach, Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 4. 10. 1965, in: Juristenzeitung 1966, 271.

2 S. auch Hollerbach, Trennung von Staat und Kirche? in: Hochland 58 (1965/66) S. 63 ff.

Kirchensteuerrecht) die vom Grundgesetz garantierte positive Bekenntnis- und Religionsfreiheit durch eine Überbetonung ihres negativen Aspekts zu pervertieren. So übt er Kritik an einer neoabsolutistischen Staatsdoktrin, die das Problem der staatlichen Souveränität einseitig auf Kosten der Freiheit – und damit auch auf Kosten der Freiheit der Kirchen – löst. Dieser Doktrin gegenüber führt er den überzeugenden Nachweis (S. 119 ff.), daß sie an einem durchaus überholten und fragwürdigen staats- und verfassungstheoretischen Denken orientiert ist; daß das Prinzip der innerstaatlichen Souveränität kein absolutes Prinzip ist; daß die extreme staatsrechtliche Auffassung, die – unter Hinweis auf die Dogmen von der souveränen Letztentscheidung des Staates, von der Einheit der Staatsgewalt, von der „virtuellen Allumfassendheit" des Staates und von der Staatsallmacht – jede koordinationsrechtliche Bindung der Staatsgewalt verneint, eine Überbetonung der Autorität darstellt, die dem freiheitlich-demokratischen Staat nicht gemäß ist.

Hollerbach sieht auch, daß für ein abgewogenes Urteil über staatskirchenrechtliche Probleme eine Pflege des – häufig zugunsten einseitiger staatsrechtlicher und kirchenrechtlicher Erörterungen zu kurz kommenden – Dialogs zwischen Kanonistik und weltlicher Jurisprudenz notwendig ist (S. 83 ff.) [3].

Und weil er erkennt, welche Bedeutung der Rechtsprechung speziell des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) für die Bestimmung des gegenwärtigen (verfassungs-)rechtlichen Verhältnisses von Staat und Kirche in der Bundesrepublik zukommt, verfolgt er sie aufmerksam und unterzieht sie einer kritischen Analyse [4].

Die jüngste Phase des deutschen Staatskirchenrechts wird weithin als Epoche des „Vertragskirchenrechts" bezeichnet (S. 1). Hollerbachs Freiburger Habilitationsschrift bietet die erste monographische Untersuchung der Probleme des Staatskirchenvertragsrechts nach 1945 und begegnet schon von daher dem besonderen Interesse der Staatskirchenrechtslehre. Sie will keine Gesamtdarstellung des Staatskirchenrechts oder des Rechts der Verträge zwischen Staat und Kirchen liefern, sondern beschränkt sich auf den „allgemeinen Teil" des staatlich-kirchlichen Vertragsrechts (S. 6).

Nach einer – wegen der besonders engen Verwobenheit von Historie und Gegenwart im Staatskirchenrecht notwendigen (S. 7) – historischen Einleitung (S. 7–22) bringt Hollerbach eine in mühe- und verdienstvoller Kleinarbeit erstellte vollständige Dokumentation der derzeit geltenden Staatskirchenverträge (S. 23–60). Die gleiche Anerkennung verdienen die sorgsamen Untersuchungen zur Terminologie – wo u. a. als übergeordneter Terminus der beiden Termini „Konkordat" und „Kirchenvertrag" das Wort „Staatskirchenvertrag" oder „Staat-Kirche-Vertrag" für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch empfohlen wird (S. 68, 74) – und zur Typologie der Staatskirchenverträge (S. 68–82).

Der Kern der Habilitationsschrift ist das 4. Kapitel (S. 83–176), in dem es um die zentralen Fragen geht nach der grundsätzlichen Möglichkeit von Staatskirchenverträgen nach positivem Recht (S. 83–96), nach dem rechtssystematischen Ort der Staatskirchenverträge (S. 96–105), nach dem Verhältnis der Staatskirchenverträge zu Kirchenordnung und Staatsverfassung (S. 106–131) – speziell nach der Vereinbarkeit von Vertrags- und Verfassungsrecht (S. 131–148) und nach der Bestandskraft der Verträge (S. 148–176).

Die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit und Zulässigkeit von Staatskirchenverträgen (S. 83–96) wird unter Hinweis auf Art. 140 Grundgesetz (GG) in Verbindung mit Art. 136 ff., speziell Art. 138 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung (WRV), auf Art. 123 Abs. 2 GG, auf die staatskirchenrechtlichen Vorschriften der Länderverfassungen, auf c. 3, 255 und 1471 CIC und auf Vorschriften des evangelischen Kirchenrechts prinzipiell bejaht. Diese Auffassung wird auch vom BVerfG geteilt (vgl. z. B. BVerfGE 19, 12).

Wenn Hollerbach Staat und Kirche – wie auch kirchliches und staatliches Recht – als inkommensurable Größen qualifiziert (die Inkommensurabilität allerdings als eine „gebrochene", eine „dialektisch verstehbare" bezeichnet, die eine Kommunikationsmöglichkeit zuläßt [S. 89–96]), so scheint dies doch noch – wie auch Hollerbach zugibt – einer genaueren Analyse zu bedürfen. Wenn auch unbestreitbar „oberstes Konstitutionsprinzip der Kirche" ihre göttliche Stiftung ist (S. 90), so schließt dies nicht aus, daß die Kirche in ihrer sichtbaren irdischen Existenz in einer Welt lebt, die der des Staates kommensurabel ist und daß sich diese Kommensurabilität (anders als es eine immer noch unter den Fahnen Sohms stehende neuere Bewegung in der evangelischen Theologie und Kirchenrechtslehre meint) auch auf das Verhältnis von kirchlichem und staatlichem Recht erstreckt.

Auch die beeindruckenden Ausführungen Hollerbachs (S. 96–106), wonach die Staatskirchenverträge ihren rechtssystematischen Ort weder im Völkerrecht noch im staatlichen noch im Kirchenrecht haben, sondern in einem Rechtsbereich *sui generis*, nämlich dem *„ius inter ecclesiam et rempublicam"*, das sich unmittelbar auf der Dualität von Staatsverfassung und Kirchenordnung aufbaut, werden nicht ohne Widerspruch bleiben, wenngleich dieser Widerspruch schwer zu begründen sein dürfte [5].

Unter der Überschrift „Staatskirchenverträge in ihrem Verhältnis zu Kirchenordnung und Staatsverfassung" (S. 106–131) setzt sich Hollerbach zunächst mit dem katholischen und evangelischen Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche und dann mit den verfassungsrechtlichen Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche im Bonner Grundgesetz auseinander. Wie er schon in der Einführung seiner Monographie (S. 4) betont, heißt das Thema heute nicht „Kirche und Staat", sondern „Kirche und demokratischer, sozialer Rechtsstaat". Es ist schon beinahe ein Gemeinplatz, wenn man sagt, daß man sich im kirchlichen Raum mit dem Thema „Kirche und Demokratie" bisher zu wenig beschäftigt habe. So werden manche Gedanken Hollerbachs für denjenigen, der in alten staatskirchenrechtlichen Bahnen denkt, ungewohnt klingen. So, wenn er z. B. unter Hinweis auf Murray erklärt: „Gegenüber einem freiheitlich demokratischen Staat, der allen Bürgern Religions- und Gewissensfreiheit gewährt und in dem die Christen die volle Freiheit politischer Aktion haben, muß der Vollzug der *potestas directiva* andere Formen annehmen als gegenüber einem autoritären oder gar totalitären Staat. Es ist etwas anderes, ob die Kirche in ihrer Existenz bedroht ist oder ob sie frei von aller Bevormundung sich im freien Kräftespiel eines pluralistischen politischen Gemeinwesens behaupten kann und darf..."

Die vom GG normierten Fundamente des Verhältnisses von demokratischem Staat und Kirche sieht Hollerbach in der Gewährleistung der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit durch Art. 4 Abs. 1 und 2 GG (durch die der Staat sich zugleich zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität bekennt und Kultur- und Kirchenkampf abgesagt), in der Absage an das Staatskirchentum durch Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 1 WRV und in Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV, der – von der in einem verfassungstranszendenten Raum wurzelnden grundsätzlichen Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Kirchen ausgehend und sie anerkennend – das kirchliche Selbstbestimmungsrecht garantiert. Diese Fundamentalnormen gehören nach Hollerbach – anders als etwa die öffentlich-rechtliche (Körperschafts-) Stellung der Kirchen – auch gegenüber der Rechtsmacht der verfassungsgebenden Gewalt zu den „Unantastbarkeiten" des Art. 79 Abs. 3 GG, weil sie Wesensaussagen über Aufgaben und Grenzen einer freiheitlichen Verfassungsordnung in ihrem Verhältnis zu den Kirchen enthalten. Von daher und von der Einsicht her, daß es nach dem GG Aufgabe des Staates ist, „eine sinnvolle Lebensordnung des politischen Gemeinwesens im ganzen und eine sachlich richtige Zuordnung von Staat und Kirche im besonderen zu gewährleisten", kommt Hollerbach zu seiner – schon erwähnten – Absage an die neoabsolutistische Staatsdoktrin mit ihrem übersteigerten Souveränitätsdenken. Weiter ist nach Hollerbach kennzeichnend für das GG die positive Bewertung des kirchlichen „Dienstes" für die öffentliche Gesamt-

[3] Vgl. die kirchenrechtliche Abhandlung Hollerbachs: Taufwiederholung bei Konversionen? Eine kanonistische Studie über die bedingte Taufe, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 66 (1965) S. 321–333, 353–362.

[4] S. Hollerbach, Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 4. 1965, in: Juristenzeitung 1965, S. 615; ders., Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 4. 10. 1965, in: Juristenzeitung 1966, S. 270 ff.; ders., Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in: Archiv des öffentlichen Rechts, 9. Bd (1967) S. 99 ff.
Zu den verschiedenen Strömungen in der modernen Staatskirchenrechtslehre s. im einzelnen Marré, Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Neue Entwicklungen im Staatskirchenrecht, in: Zeitschrift für Politik 1966, 388 ff. S. ferner Grundmann, Laizistischen Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht? in: Kirche und Staat, Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst zum 60. Geburtstag, Berlin 1967, S. 126 ff.

[5] Der völkerrechtliche Charakter der Konkordate wird auch verneint von Albrecht, Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie, Eine juristische Untersuchung, Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder 1965. 310 Seiten, S. 53 ff., 225, 230.

ordnung. „Um der Freiheit und des Schutzes dieses Wirkens willen erkennt der Staat den Kirchen mit dem Hilfsbegriff der Körperschaft des öffentlichen Rechts im staatlichen Bereich einen öffentlich-rechtlichen Status besonderer Art zu (Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV)". Hierdurch werden die Kirchen über die Privatvereinigungen hinausgehoben und wird – wie ebenfalls zu Beginn gesagt – eine radikale, laizistische Trennung von Staat und Kirche verfassungsrechtlich abgelehnt. Aus Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 5 WRV ist nach Hollerbach auch die Zulässigkeit „positiver Religionspflege", positiver Unterstützung der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften durch den Staat zu entnehmen, „soweit dadurch die Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen nicht verletzt und die grundsätzliche institutionelle Trennung von Staat und Kirche nicht aufgehoben wird" [6].

Von dieser verfassungsrechtlichen Basis aus entwickelt Hollerbach Sinn und Grenze vertraglicher Übereinkünfte zwischen Staat und Kirche (S. 125 ff.) und kommt zu dem Ergebnis, wenn auch das GG einseitige staatliche Regelungen nicht verbiete, so enthalte es doch das Gebot der vertraglichen Einigung. Dieses Verfassungsgebot der Einigung sei mit der Verfassung selbst demokratisch legitimiert und richtet sich deshalb an alle staatliche Gewalt, auch an den verfassungsändernden Gesetzgeber. Der Staatskirchenvertrag müsse inhaltlich mit Staatsverfassung und Kirchenordnung vereinbar sein; sei das nicht der Fall, so sei der Vertrag ganz oder teilweise nichtig.

Ein ganzes Bündel schwerwiegender Probleme – auf die hier jedoch nicht im einzelnen eingegangen werden kann – enthält der letzte Paragraph des 4. Kapitels („Bestandskraft der Verträge", S. 148–176). Die Maxime lautet richtig: Soweit das Vertragsverhältnis reicht, so weit leben Staat und Kirche in einer selbstgeschaffenen Koordinationsordnung, innerhalb derer die beiden Partner dem grundsätzlichen Verbot einseitiger Abänderung oder Aufhebung des Vertrages unterworfen sind. Vertragswidriges Gesetz- oder Verordnungsrecht wäre nichtig. Bei der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von Staatskirchenvertrag und Verfassung führen Hollerbachs differenzierte Untersuchungen zu dem Fazit, daß auch der Verfassungsgeber grundsätzlich an einen bestehenden Staatskirchenvertrag gebunden sei, daß also der Staatskirchenvertrag mitnichten unter einem „permanenten" Verfassungsvorbehalt stehe. Ein Staatskirchenvertrag genieße jedoch keinen absoluten, sondern nur einen relativen Vorrang vor dem Verfassungsrecht, der – nachdem alle Möglichkeiten zu schiedlich-friedlicher Einigung ausgeschöpft seien – mit förmlicher Kündigung dann wegfalle, wenn die sachgerechte Wahrnehmung der Gemeinwohlverantwortung des Staates durch die vertragliche Bindung verhindert werde, was nichts mit einem „formalen Zuhöchstsein des Staates" zu tun habe. Hier vermißt man allerdings ein Eingehen auf die entsprechende Beendigungsmöglichkeit des Vertrages seitens des kirchlichen Vertragspartners.

Trotz allem bleibt bei der Frage nach der Bestandskraft, nach dem Grad der Geltungschance der Staatskirchenverträge infolge des „tatsächlichen Übergewichts des Staates" (S. 166) beim Leser der Monographie die Sorge, daß der Staat – wenn er es prinzipiell auch nicht d a r f – einen Staatskirchenvertrag unter Inkaufnahme des Vertragsbruches einseitig aufheben oder ändern k a n n. Dies ist in der Tat eine Schwäche des Staatskirchenvertragsrechts, die sich z. B. in den gegenwärtig erneut diskutierten Problemen um das Reichskonkordat und beim sogenannten Schulgebetsurteil des hessischen Staatsgerichtshofes vom 27. 10. 1965 zeigte, das sich über einen Artikel des hessischen Kirchenvertrages einfach hinwegsetzte, in welchem die Gemeinschaftsschule auf eine christliche Grundlage gestellt wurde. Es hängt im Staatskirchenvertragsrecht letzten Endes alles vom guten Willen der Partner ab, von der ständigen Bereitschaft zur Koordination.

Auch das 5., 6. und 7. Kapitel der Habilitationsschrift Hollerbachs (S. 177–290), die sich mit dem Zustandekommen, der Ausführung und der Beendigung von Staatskirchenverträgen sowie mit Formen der Streiterledigung befassen, enthalten eine Fülle interessanter Spezialuntersuchungen (z. B. über die Bischöfe als Partner von Staatskirchenverträgen; über die Freundschaftsklausel; über die Möglichkeit von Verfassungsbeschwerden der Kirchen) und eine Reihe beherzigenswerter Vorschläge für die bisher recht uneinheitlich praktizierten Vertragsförmlichkeiten.

Alles in allem hat Hollerbach mit seinem Werk der Staatskirchenrechtslehre wesentliche Impulse vermittelt und speziell einen bedeutsamen Beitrag zur dogmatisch-konstruktiven Fortbildung der sogenannten Koordinationslehre geleistet; vor allem aber hat er das Recht der Staatskirchenverträge unter der Geltung der freiheitlich-demokratischen Verfassungsordnung des Bonner Grundgesetzes nach allen Seiten hin gefördert.

E s s e n. H e i n e r M a r r é.

[6] Näheres dazu neuerdings bei: Hollerbach, Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 1, als Manuskript gedruckt, Essen 1967, S. 46 ff.

Hostie, Raymond, SJ: **Das Gespräch in der Seelsorge.** Salzburg: Otto Müller-Verlag 1965. 223 S.; DM 14,70.

Prof. v. Gebsattel hat nicht ohne Bedauern festgestellt, daß für nicht wenige Menschen von heute der Psychotherapeut die Rolle übernommen hat, die einst der priesterliche Seelsorger erfüllte. Gewiß, meint er, hätten die neuen Gewissensberater von den priesterlichen manches gelernt; diese selbst aber nützten dieses alte Wissen kaum mehr so, wie es denkbar und wünschenswert wäre. Es ist sehr zu hoffen, daß im Rahmen einer notwendigen neuen Konzeption der Seelsorge in einer heute dringend geforderten „Respiritualisierung" der priesterlichen Seelsorger und Seelsorge die inneren wie äußeren Voraussetzungen für die Einzelseelsorge förmlich wiedergeschaffen werden. (Wenn das „seelsorgliche Gespräch" durchaus auch von einem Laien geführt werden kann, so dürfte es doch für die Mehrzahl der Fälle des Priesters Part sein bzw. bleiben.)

Angesichts der Wichtigkeit der Aufgabe ist das vorliegende Buch eine Hilfe, die man in ihrem Wert kaum überschätzen kann. Gemeint ist hier nicht die eigentliche Seelenführung, auch nicht die unmittelbare Bereitung zur sakramentalen Gnadenvermittlung. Der Seelsorger wird in dieser Weise des Beratungsgespräches vielmehr, wenigstens primär, als Helfer in allerlei Schwierigkeiten gesucht; freilich meist von Menschen, die ihre Nöte auf religiöse Wurzeln zurückführen oder sich in einem speziell religiösen Lebensproblem Hilfe erwarten. Der Berater muß als Person Vertrauen (gewonnen) haben und darf dieses nicht enttäuschen. Insbesondere erwartet der Ratsuchende zu Recht Respekt vor seiner Not und Verzicht auf autoritäres Eingreifen. Entscheidend sind die Atmosphäre der Ruhe und eine unerschütterliche Bereitschaft zum Zuhören. Der geistliche Berater muß dem Ratsuchenden die Freiheit eröffnen, sich ganz auszusprechen.

Hauptmerkmal des Gespräches sind einmal die Freiheit bzgl. Anfang, Fortgang und Ende der Gespräche, sodann die Zurückhaltung des Beraters und die Atmosphäre des (gegenseitigen) Vertrauens. Ziele sind die stufenweise Bewußtwerdung der Schwierigkeiten und ihrer Ursachen und die dadurch wachsende Fähigkeit der eigenen Entscheidung des Ratsuchenden. Gerade der Priester als Partner dieses Gespräches muß sorgfältig unterscheiden zwischen einer Information, einer förderlichen Frage und einem auch nur scheinbar autoritativen Eingreifen. Hier ist er ja eben nicht als Beichtvater gefragt, der maßgeblich zu beurteilen hat, sondern als Helfer und Berater; unmittelbar dient er hier nicht der Evangelisation, sondern der menschlichen Reifung des Ratsuchenden. (Der Priester muß besonders vorsichtig sein, weil einmal schon seine Gestalt autoritär vorbelastet ist, zum anderen, weil er ja tatsächlich in der eigentlich priesterlichen Aufgabe als Träger von Autorität aufzutreten hat.) Letztes Ziel ist durchaus der Überschritt aus dem Sprechzimmer ins Beichtzimmer, falls es sich um Aufarbeitung persönlicher Schuld handelt. Aber dazu darf im seelsorglichen Gespräch nimmermehr gedrängt werden. Zudem muß dieser Überschritt klar markiert werden (nicht selten sogar dadurch, daß ein anderer Priester zum Beichtvater wird als der Partner des seelsorglichen Gespräches).

Wir haben auch in diesem seelsorglichen Gespräch eine Form jenes Dialogs vor uns, der für die Glaubwürdigkeit der heutigen Kirche von entscheidender Bedeutung ist. Mögen viele Priester (auch Laien) sich durch sorgfältiges Studium unseres Buches zu solcher Tätigkeit fähig machen, die viel Selbstlosigkeit und Reife erfordert, dazu nicht geringes tiefenpsychologisches Wissen, vor allem aber viel Geduld und die Bereitschaft zum Opfer der eigenen Zeit. Doch gehört auch dieser Dienst zur Aufgabe der Kirche gegenüber den suchenden Menschen.

W ü r z b u r g. H e i n z F l e c k e n s t e i n.

Bouyer, L.: Einführung in die christliche Spiritualität. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 295 S.; DM 24,80.

Bouyers Buch rief bald nach seinem ersten Erscheinen (Titel der Französischen Originalausgabe: L. B., Introduction à la vie spirituelle, Paris, Desclée, 1960; zur deutschen Übersetzung vgl. J. Sudbracks Besprechung in „Geist und Leben" 39 (1966), 311 f.) in Frankreich eine Kontroverse hervor, als P. Daniélou in den Études einige sehr kritische Bemerkungen dazu veröffentlichte (Études, Jg. 94 [1961] Bd 308, 270–274), auf die L. Bouyer in derselben Zeitschrift verärgert reagierte (Jg. 94 [1961] Bd 310, 411–415). Es dürfte mit dem Stil und der Eigenart dieser Arbeit zusammenhängen, daß sie so schnell auf Widerspruch stieß. Das ist nicht negativ gemeint; was zum Widerspruch reizt, ist zugleich die starke Seite an diesem Buch, das sich von den bisherigen Handbüchern zur Einführung in die geistliche Theologie sehr deutlich abhebt. Bouyer bietet nicht, wie man es von einem „Abriß der aszetischen und mystischen Theologie" (Untertitel der französischen Ausgabe) erwarten könnte, eine Summe allgemein anerkannter Ergebnisse aus dem genannten Fachgebiet. Er schreibt engagiert nicht nur im Hinblick auf die Sache, um die es letztlich geht; in der Bemühung um sie bezieht er eindeutig Stellung gegen andere Meinungen, setzt sich mit ihnen in temperamentvoller Polemik auseinander. Aggressivität bewirkt Lebendigkeit, und so ist ein wirklich lesbares Buch entstanden, von dem J. Sudbrack in seiner Besprechung in Geist und Leben mit Recht schreiben konnte, daß „es die beste, wenn nicht gar einzige Einführung ins geistliche Leben ist, die man einem modernen Christen in die Hand geben kann" (a. a. O. 311). Andererseits wird verständlich, daß Befremdung entstehen kann, wo so dezidierte Stellungnahmen nicht erwartet wurden; im Detail wird man wiederholt anderer Meinung sein können.

In einem ersten einführenden Kapitel wirkt die begriffliche Unterscheidung von „innerem, geistlichem, und religiösem Leben" wohltuend (13–16); gewisse Grundpositionen Bouyers werden in seinen Stellungnahmen zu „Irrwegen der Spiritualität in unserer Zeit" deutlich (28–33). Ihm liegt sehr an einer „Unterscheidung des Christlichen", aber er lehnt eine voreilige Differenzierung verschiedenster christlicher Spiritualitäten ab, die sich fraglos nicht mit dem Grundzug heutiger geistlicher Bemühung verträgt, der uns „zurück zu den Quellen" verweist.

Diesem Grundzug ist dann vor allem das ausgezeichnete zweite Kapitel gewidmet: „Das geistliche Leben und das Wort Gottes". Hatte man schon seit den dreißiger Jahren (Jürgensmeyer, später Feckes ...) versucht, die Erkenntnisse der Exegese auszuwerten für die geistliche Theologie, so hatte man doch noch zu wenig über das Wort Gottes als unmittelbare Quelle des geistlichen Lebens nachgedacht. Bouyer zeigt, wo der ursprüngliche Ort des wirksamen Wortes Gottes und damit allen religiösen Lebens ist: in der liturgischen Feier der Kirche; diese erhält dadurch den ihr zukommenden Platz in der Grundlegung der Spiritualität, den sie in der Tradition der Heilsgeschichte, deren Linien kurz skizziert werden, immer gehabt hat. Von vornherein ist dadurch den Gefahren einer zu individualistisch eingestellten Spiritualität gewehrt, aber zugleich der persönlichen Frömmigkeit der Weg gewiesen: auch sie muß sich nähren vom Wort Gottes. Die methodischen Vorschläge zur *Lectio divina* schöpfen vor allem aus dem Schatz der Erfahrung der Kirche und bieten wertvolle Anregung.

Auch im dritten Kapitel gelingt es Bouyer, der Praxis des geistlichen Lebens wirksame Anstöße zu geben; er behandelt das Gebetsleben und zeigt, wie sich mündliches und betrachtendes Gebet gegenseitig ergänzen müssen, welche Stellung einzelne Gebetsmethoden im Gesamt des Gebetslebens haben; der Leser wird dankbar sein, auch über traditionell festgelegte Weisen des Betens etwas praktisch Verwertbares zu hören, über das Stundengebet, den Rosenkranz, das Jesusgebet und anderes.

Weniger gelungen ist das Bemühen, im vierten Kapitel die Wirksamkeit der Sakramente im geistlichen Leben zu beschreiben; es bleibt mehr oder weniger bei dem Versuch, auf zu knappem Raum eine biblische Sakramententheologie zu bieten, ohne daß die Weise der Auswirkung des Sakramentenempfanges im Empfänger, die man hier erwartet hätte, näher beleuchtet würde.

Die weiteren Kapitel (5–9) behandeln das aszetische Leben und dessen verschiedene Ausformung in den einzelnen Ständen der Kirche. Bouyer beginnt hier mit einer heilsgeschichtlichen Grundlegung, indem er den Weg der Geschichte Gottes mit seinem Volk im Alten und Neuen Testament abschreitet und einige Motivationen der Askese herausgreift, ohne dabei eine systematische Vollständigkeit anzustreben. In diesem Zusammenhang wirkt die bibeltheologische Fundierung etwas schwach; später wird in den praktischen Ausführungen sichtbar, daß Bouyer durchaus über ein größeres Maß an biblischer Motivation verfügt, als er hier bietet.

Die Entfaltung der christlichen Standeslehre für die verschiedenen Berufungen vermeidet zwei Klippen, die die Spiritualität der Kirche gefährden: eine zu selbstverständliche Weltfreudigkeit und die Neigung, verschiedene Grundweisen des geistlichen Lebens zu sehr voneinander zu trennen. Jede Berufung, sagt Bouyer mit Recht, „ist gleichzeitig Berufung zum Kreuz und zur Auferstehung" (155), da gibt es keinen Unterschied zwischen Mönchs- und Laienspiritualität. Zur letzteren werden wertvolle Anregungen geboten für die Bereiche der menschlichen Arbeit, des ehelichen Lebens, der Vater- und Mutterschaft. Es wird gezeigt, daß die Familie offen sein muß, will sie einem engen Gruppenegoismus entgehen. Almosen, Gebet und Enthaltsamkeit sind die konreten Weisen, in der solche Offenheit eingeübt und wachgehalten wird. Die Art, in der Bouyer aus einem profunden historischen Wissen für die Geistigkeit des Mönchtums Lanzen bricht, macht offenbar, wie stark die Anstöße sind, die der Mönch jeglichem geistlichen Leben in der Kirche zu geben vermag. Der Abschnitt über die Mönchsspiritualität in Bouyers Buch wirkt wie eine Lichtquelle, deren Leuchtkraft auch die anderen Ausführungen zur Spiritualität erhellt. Es gehen spürbare Anregungen von hier aus, die an manchen anderen Stellen wirksam werden. Umgekehrt prägt der Bezug zur Welt-Kirche auch die Spiritualität der Mönche, deren Sendung durchaus missionarisch begriffen werden kann (vgl. 183 f.); in ihrem Kampf geht es den Mönchen um die Rettung der Welt.

Zwei weitere Kapitel des Buches handeln über die Entfaltung des geistlichen Lebens; sie zeichnen den traditionellen Dreischritt von Läuterung, Erleuchtung und Vereinigung, ohne der Gefahr zu verfallen, die Stufen zu sehr voneinander abzuheben oder den ganzen Prozeß zu einseitig als ein Wachstum zu tieferer Erkenntnis (Gnosis) zu verstehen.

In einem letzten Kapitel wendet sich der Autor einigen spezielleren Fragen des mystischen Lebens zu, wobei er von der begrüßenswerten Maxime ausgeht: „Die christliche Mystik ist nichts anderes als das Leben der Gnade, das vom Glauben her und im Glauben zu einer Erfahrung wird, die keinen Zweifel aufkommen läßt." Er nimmt zu Anwürfen gegen die christliche (katholische) Mystik Stellung und weist nach, daß es christliche Mystik legitim geben könne.

Das Schlußwort (281 f.) nennt einige mehr am Rande liegende Hilfen im geistlichen Leben, wie die Wallfahrt zu heiligen Orten, die Kreuzwegandacht, die Reliquienverehrung, das Ablaßwesen sowie die Marien- und Heiligenverehrung. Es sieht den Sinn dieser verschiedenen Übungen vor allem in der tieferen Eingliederung in die Gemeinschaft der Heiligen, die uns darin geschenkt wird.

Wir sagten bereits, daß Bouyer häufig provozierend wirkt, da er in vielen Fragen Stellung bezieht, sich kritisch mit gegnerischen Positionen auseinandersetzt und manchmal in überspitzten Formulierungen seine Meinung vertritt. Sie werden anfechtbar, wenn sie nicht mehr genügend theologisch fundiert erscheinen: Stimmt es wirklich, daß das Kreuz „zum Inhalt unseres ganzen Lebens" werden muß (121)? Ist eine echte Alternative getroffen, wenn Bouyer sagt: „Es bleibt keine Wahl zwischen Askese und Humanismus..." (153; gemeint ist, daß ein Christ nur die Askese wählen könne – man fragt sich, muß man Humanismus *a limine* so negativ verstehen? vgl. 203)? Die Liebe zum Mönchtum dürfte zu weit gehen, wenn behauptet wird, daß „allein das Mönchtum in seinen strengsten Formen in der Lage zu sein scheint, eine Seele soweit (d. i. zur vollkommenen Gelassenheit) zu bringen..." (238). In der Verteidigung der christlichen Mystik geht Bouyer zum Angriff über, wenn er sagt, Mystik könne es überhaupt nur im Raum christlicher Begegnung mit dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift geben (276). Wenn aber dem Nichtchristen das Heil nicht verwehrt ist, kann ihm dann grundsätzlich die Fähigkeit zu mystischer Erfahrung abgesprochen werden? Sicher würde es der üblichen Terminologie mehr entsprechen und auch der Unterscheidung des Christlichen, die Bouyer mit begrüßenswerter Intensität hervorzuheben sucht, nicht notwendig Abbruch tun, wenn man zugibt, daß es auch außerchristliche Mystik gibt. Daß Bouyer gerade beim Aufweis der geistlichen Bedeutsamkeit der Heiligen Schrift vorwiegend Negatives sagt zum Verhältnis der Protestanten zur Heiligen Schrift, ist schade (37); auch sonst trübt hier und da eine aggressive Einstellung zum Protestantismus den Blick für die positiven Möglichkeiten geistlicher Anregung, die sich aus der ökumenischen Begegnung ergeben kann (vgl. 105; 93).

Damit ist indirekt ein Wunsch benannt, den man im Hinblick auf die Entwicklung heutiger aszetischer Theologie äußern könnte: Es wäre wichtig, in der Öffnung für Gott nicht nur auf das Wort der Schrift zu hören – so unabdingbar das bleibt –, sondern sich auch mit der ganzen verfügbaren Aufmerksamkeit des glaubenden Herzens der geschichtlichen Situation zu stellen, in der wir alle, und in der der einzelne steht. So wäre z. B. die ökumenische Begegnung sicher ein Moment, das die gegenwärtige geschichtliche

Situation der Kirche mitbestimmt und ihr Glaubensleben mitprägt. In der Einübung des geist-gelenkten Wahrnehmens der Situation käme auch der alten Lehre von der Unterscheidung der Geister, die Bouyer nicht entfaltet, eine neue und tiefe Bedeutung zu. Nicht nur ein für allemal vorgegebene Offenbarung ist die Quelle unseres geistlichen Lebens, sondern auch die in der Geschichte glaubend wahrgenommene Führung durch den lebendig handelnden Gott.

Diese kritischen Bemerkungen haben nur verifiziert, was eingangs gesagt wurde; sie weisen auf eine Schwäche des Buches von Bouyer hin, die eine nicht ganz vermeidbare Kehrseite seiner Stärke ist; sie können somit das positive Gesamturteil nicht aufheben.

Münster. B. Fraling.

Krause, Reinhard: **Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805).** (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Band 5) Stuttgart: Calwer-Verlag 1965. 154 S.; DM 18,–.

Die Predigt der Barockzeit hat seit den zwanziger Jahren im kath. Raum größere Aufmerksamkeit gefunden, die Predigt der folgenden Aufklärungszeit weniger. Die vorliegende Untersuchung, die sich auf die evangelische Predigt in Deutschland von 1770 bis 1805 bezieht, wird auch der Erforschung der kath. Predigt der Aufklärungszeit gute Dienste tun. Die treibenden Kräfte nämlich sind auf beiden Seiten die gleichen: Das neue Selbstverständnis des Menschen und die leidenschaftliche Auseinandersetzung mit der überkommenen Tradition. Die Folge sind eine vorwiegend immanente Welterklärung mit den Mitteln der menschlichen Vernunft und ein unbändiger Drang nach Weltgestaltung und Weltverbesserung durch den Dienst an allgemeingültigen praktischen Zwecken, durch Tugend und Moral. Der Mensch mit seiner Vernunft, Macht, Gottebenbildlichkeit und Schönheit wird zum Mittelpunkt, während die übernatürlichen Komponenten in den Hintergrund gedrängt werden. „Eine nur noch mit der Renaissance vergleichbare Krise im europäischen Geistesleben" (S. 11) hebt an.

Gewiß wirkt sich die Krise im kath. Raum nicht mit derselben Schärfe aus wie im evangelischen, aber sie ist auch hier scharf genug, so scharf, daß nicht, wie Stingeder meint (Geschichte der Schriftpredigt), die Barockpredigt den homiletischen Tiefstand herbeiführt, sondern die aufgeklärte Predigt. Die theoretischen Grundlagen der Predigt, wie sie praktisch in dieser Zeit gehandhabt wurde, werden vom Verf. sehr gut herausgestellt. Vor allem liefert die Schrift von Joh. Joachim Spalding „Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes" (1772) eine prinzipielle Homiletik, die, obwohl sie noch vollauf christlich sein und bleiben will, doch durch Akzentverlagerungen das Tor zu jenen Auswüchsen und Abirrungen öffnet, die in der Folgezeit eintreten. Es wird klar, daß die Problematik der aufgeklärten Predigt in ihrem dogmatisch-hermeneutischen Ansatz liegt. „Er hat als Hauptgegenstand allgemeine religiöse Wahrheiten und zieht diese dem konkreten Bibelwort vor" (S. 143). Das Christentum wird von seinem neutestamentlichen Ursprung emanzipiert. Die Akkommodation an die Zeitverhältnisse ist schrankenlos. Der kritische und katastrophale Endpunkt dieser Entwicklung ist der Übergang zur reinen Natur- und Zeitpredigt, zur politischen und ökonomischen Kanzelrede. Hier stehen die kath. Predigten den evangelischen an Absurdität in nichts nach.

Gewiß darf man die positiven Ansätze dieser Predigtart nicht übersehen, wie der Verf. gut herausstellt. Es ist vor allem das Bemühen um eine ganzheitliche Verwirklichung unseres Christseins in Kirche und Welt zu nennen, ebenso das ehrliche Suchen nach einer neuen, modernen Ausdrucksweise und Übersetzung traditioneller Begriffe in die Sprache und Denkweise der neuen Zeit. Aber die Kritik, erstmals von Herder sehr frühzeitig vorgetragen, wird sich vor allem auf die mangelhafte biblische Fundierung beziehen.

Beim Studium dieser ausgezeichneten und sehr interessanten Arbeit glaubt man, Vergleichspunkte zwischen jener Zeit und der unsrigen feststellen zu können: Neues Verständnis (wenn nicht Destruktion) des Wunderbegriffes, uneingeschränkte Weltzugewandtheit, Uminterpretation des Dogma-Begriffes, Wille zur Toleranz und Einheit unter den Christen. Die Parallelen bestehen, aber der entscheidende Unterschied ist deutlich: Alle diese Faktoren machen sich in der damaligen Zeit durch eine Abwendung vom Anspruch der Bibel geltend; in der heutigen Situation kommen eben diese Faktoren unter dem Vorzeichen eines neuen, und wie wir glauben, umfassenden Bibelverständnisses zum Tragen.

Paderborn. Constantin Pohlmann OFM.

Lerle, Ernst: **Arbeiten mit Gedankenimpulsen.** Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (Druck von J. Hermann, Zwickau i. Sa.) 1965. 256 S.; DM 11,–.

Schon früher hatte der Verfasser in zwei kleinen Schriften, über die diese Zeitschrift bereits berichtet hat (vgl. ThRev 59 [1962] 161 f; 61 [1965] 186–189) von seinem Bemühen um eine geeignete Methode zur Tatsachenforschung des Predigtgeschehens Rechenschaft gegeben. Im vorliegenden Buch gibt Lerle eine erweiterte und zusammenfassende Darstellung über sein Anliegen. Durch Gespräche über gehörte Predigten immer wieder darauf hingewiesen, „daß es hauptsächlich einzelne Gedanken sind, die im Gedächtnis bleiben oder gar den Hörer beeindrucken", entwickelte Lerle seine Methode der Gedankenimpulse, unter denen er kleine Verkündigungseinheiten versteht, die sich nach verschiedenen Motiven unterscheiden und sich systematisch auf ihren Sitz in der Predigt hin untersuchen lassen.

Aus dieser Grundidee erstellte der Verfasser Predigthilfen, auf ihr begründete er die Art und Weise seiner Hörerbefragungen und deren homiletische Auswertung, und aus ihr entwickelte er die Ansätze seiner homiletischen Didaktik.

Für die Predigthilfen wurden zu einzelnen Sinnabschnitten der Sonntagsperikopen aus der Predigtliteratur schriftgetreu verschiedene Motive und Gedanken in möglichst knapper und prägnanter Form, gleichsam als Kurzkommentar, zusammengestellt. Diese wurden an solche Prediger verschickt, die bereit waren, über die Verwendung der einzelnen Gedankenimpulse in der Predigt zu berichten, so daß sich nachträglich statistisch feststellen ließ, welche Motivgruppen im allgemeinen bevorzugt wurden. Die Predigthilfen sind fast vollständig mit der statistischen Angabe ihrer Verwendung in der vorliegenden Arbeit wiedergegeben. Außerdem findet der Leser im Anhang weiteres Material dieser Art.

Parallel zu der Erstellung der Predigthilfen liefen die Interviews mit verschiedenen Hörern. Dazu gibt Lerle eine breite Einführung über die psychologischen Aspekte der Gedächtnisforschung, d. h. die dynamischen Hintergründe des Behaltens, des Vergessens und der unbewußten Auslese des behaltenen Stoffes. Aus dieser psychologischen Übersicht und den Ergebnissen der Gespräche zieht der Verfasser aufschlußreiche Folgerungen für die Homiletik.

In einem dritten Teil wird zunächst an einem Modell gezeigt, wie der Verfasser sich die Erarbeitung der Predigt mit Hilfe der Gedankenimpulse vorstellt. Und schließlich wird, durch Beispiele erläutert, die didaktische Methode skizziert, nach der er in zwei homiletischen Seminaren mit den Gedankenimpulsen gearbeitet hat.

Leider ist der Titel dieses Werkes insofern irreführend, als der mögliche Interessent kaum vermutet, welcher anregende Vorstoß in homiletisches Neuland sich dahinter verbirgt. Außerdem ist aus verständlichen Gründen zu befürchten, daß diese Arbeit der Aufmerksamkeit der Fachleute bei uns entgeht. Deswegen und weil hier ein Weg zur Erstellung praktischer Predigthilfen gezeigt wird und Prediger und Studierende aus dieser Studie lernen können, sich der vielfältigen kerygmatischen Motivgruppen und ihrer Bedeutung für die Predigt bewußt zu werden, möchten wir das Werk als „Gedankenimpuls" empfehlen.

Rom. F. Sobotta SJ.

Filthaut, Theodor: **Zeichen der Auferstehung.** Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 50 S., 8 Bildtafeln; DM 7,80.

Die kleine Schrift möchte, ohne auf theoretische oder historische Fragen einzugehen, dem neu erwachten Verständnis für die Bedeutung des in seinem Vollsinn erfaßten *mysterium paschale* auf dem Gebiet der Friedhofkunst Geltung verschaffen. Es geschieht dies nach einer kurzen grundsätzlichen Besinnung, in der der Hauptakzent auf die leibliche Auferstehung verlegt wird, durch Hinweis auf geeignete Texte aus Schrift und Liturgie (die in den beigegebenen Tafeln ein starkes Übergewicht zeigen) und auf entsprechende Symbole und bildliche Darstellungen. Filthaut ist weitherzig genug, um auch den Worten vom „ewigen Licht" und von der „ewigen Ruhe" in biblischer Vertiefung ihres Sinnes Berechtigung zuzuerkennenn. Vielleicht müßte man auch am Kreuz über dem Grabe nicht in dem Maße vorwiegend, wie es Filthaut tut, den Todesgedanken ablesen – vorausgesetzt allerdings, daß die aus Gotik und Barock ererbte naturalistische Darstellung überwunden und der Weg zurück zum verklärten Kreuz der Frühzeit gefunden wird. Auch sonst gälte es auf diesem Gebiet, verschüttetes Gedankengut wieder freizulegen, was freilich vor allem auf katechetischem Weg geschehen müßte. Wem ist noch der österliche

Sinn des in Dorffriedhöfen unseres Südens weithin geltenden Brauches bewußt, daß die Gräber nach Osten schauen müssen, dorthin, wo die Sonne aufgeht?

Innsbruck. J. A. Jungmann SJ.

Klauser, Theodor: **Kleine Abendländische Liturgiegeschichte.** Bericht und Ausblick, mit 2 Anhängen: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses, Ausgewählte bibliographische Hinweise. Bonn: Hanstein 1965. 245 S., 1 Tafel; Ln DM 22,50; kart. DM 17,–.

Der vorliegende Band stellt praktisch bereits die 5., freilich nunmehr sehr erweiterte und ausgefeilte Auflage der Liturgiegeschichte eines der Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft dar: Dem Bonner Feldunterrichtsbrief für Studenten von 1943 folgten der Unterrichtsbrief für Kriegsgefangene und zwei weitere Nachdrucke als 3. und 4. Auflage, die außerdem in mehreren Übersetzungen erschienen. Das Buch hat also längst seine Brauchbarkeit für die Praxis bewiesen, aus der es ja auch stammt. Die didaktische Klugheit der Diktion, der wegen eingehendster Detailkenntnis souveräne Überblick über geistesgeschichtliche Entwicklungen und Zusammenhänge, die äußerst brauchbare und ausgebreitete Bibliographie, die Illustration durch Quellen und Dokumente, die sorgfältig gearbeiteten Indices und Register machen das relativ knappe Werk zu einem ausgezeichneten Hilfsmittel für akademisches wie privates Studium. Überblickt man die einzelnen Auflagen von 1943 bis heute, so spürt man, wie sehr dieses Buch selbst schon ein Stück Liturgiegeschichte geworden ist, die sich in den gegenwärtigen Reformen der Liturgie – bereits durchgeführten wie noch zu erwartenden, etwa des Ordinariums – abzeichnet. Th. Klauser kann die Genugtuung eines langen Forscher- und Lehrerlebens haben, daß auch von ihm schon lange ausgesprochene Desiderate Gestalt annehmen und daß die von ihm und seinen Kollegen aufgedeckten Grundstrukturen der Liturgie und spez. der Meßfeier klärend Gewicht haben für das gegenwärtige Reformwerk.

Der Einteilung der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in die Perioden der schöpferischen Anfänge, der frühmittelalterlichen Neubelebung in karolingisch-ottonischer Zeit, der mittelalterlichen Wucherung und Fehldeutung und schließlich der nachtridentinisch-zentralistischen Erstarrung wird man vorbehaltlos zustimmen: Sie ist nicht für den Unterricht übergestülpte vereinfachende Systematik, sondern in den Tatsachen gut begründet und glücklich formuliert. Die Hauptmotive der einzelnen Perioden sind dann jeweils durch Einzelzüge belegt und exemplifiziert. Nachwort und Anhänge weisen schon in die Zukunft bzw. geben praktische Handreichungen für die pastoralliturgische Arbeit. So wird man das Werk kaum nachdrücklich genug empfehlen können.

In aller Bescheidenheit seien einige Bemerkungen und Anmerkungen genannt, die mir bei der Lektüre des Buches kamen. S. 13: Die Gebetsostung geht wohl nicht allein auf den Hellenismus zurück. Schoeps und Peterson haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Orientierung im eigentlichen Sinne – gegenüber der Zentralorientierung des Judentums auf Jerusalem hin – seit dem 3. Jh. geradezu konfessionsunterscheidendes Merkmal wird. – S. 16: Vor der Darlegung der historischen Entwicklung könnte man wohl kurz den Stand der Forschung über die Einsetzung der Eucharistie und die Grundstruktur des Herrenauftrags skizzieren, weil sich eben daraus und nicht aus der folgenden Geschichte die gültigen Kategorien ergeben für die von Klauser gegebenen – freilich völlig zutreffenden – Wertungen. Die Normierung des liturgischen Tuns muß vom Tun des Herrn selber bzw. dem der apostolischen Zeit ausgehen, wie es sich besonders in den synoptischen Einsetzungsberichten niedergeschlagen hat. Vorarbeiten der Neutestamentler liegen gerade in diesem Punkt speziell aus jüngerer Zeit zahlreich vor. Wenn schon eine Auseinandersetzung mit Casel und seiner Mysterienlehre gegeben wird, sollte man eine solche zwar stärker neutestamentliche, aber immerhin auch historische Darlegung nicht übergehen. Freilich sind in der Bibliographie (S. 182) einige Arbeiten dieser Art wenigstens angeführt. – S. 32: Die Übersetzung (bzw. der stehengebliebene Druckfehler) *frequentare* = begehren statt begehen könnte leicht irreführen. – S. 73–75: Es könnte der Eindruck entstehen, als sei die „Presbytermesse" (75, Ende des Abschnitts) identisch mit der (S. 73 unten) genannten „Presbyterliturgie" der römischen Titelkirchen. Das ist sie vermutlich nicht; sondern die heutige Presbytermesse scheint (über das *Missale plenum* der Franziskaner hinweg) einfach nur unsachgemäße und bedauerliche Reduktion der großen Pontifikalmesse zu sein und mit dem (uns unbekannten) *Ordo* der *tituli*-Presbyter nichts mehr zu tun zu haben. – S. 79: Otto I. und Otto II. sind natürlich keine Staufer, sondern Ottonen, Sachsenkaiser. – S. 80 (und öfter): Die Bezeichnung „fränkisch-deutsch" will mir, obwohl sie allmählich in den Sprachgebrauch der Liturgiehistoriker übergeht, doch nicht ganz gefallen. Es ist zu bedenken, daß der Schwerpunkt der Entwicklung am Westrand des ostfränkischen und am Ostrand des westfränkischen Reiches liegt, also in dem historisch so bedeutsamen Mittelstreifen der bald geteilten Reiche, zwischen Maas und Rhein bzw. auch und besonders noch in der südlichen Fortsetzung nach Burgund hin, in dem auch Cluny liegt, das dann in ottonischer Zeit, ebenso sehr und nachdrücklich wie der Kaiser selbst, das Liturgiegut dieses fränkisch-burgundischen Mittelstreifens der europäischen Landkarte nach Rom bringt. S. 86 spricht Klauser selbst daher mit Recht von dem Einfluß „im Karolingerreich wirkender Kleriker keltischer und germanischer Herkunft" und von der „gallisch-fränkischen" Kirche. Auch beim ethnologischen Oberbegriff des „keltisch" könnte man differenzieren zwischen gallo-romanisch und insular-keltisch. Die Bezeichnung „deutsch" ist in diesem Zusammenhang leicht anachronistisch, da man gerechterweise von „Deutschtum" eigentlich erst seit dem 10. Jh. sprechen kann, nachdem die Reichsteilung im späten 9. Jh. perfekt wird; aber bis dahin ist das Wesentliche der liturgischen Entwicklung schon geschehen, wenn auch die Redaktionen in Mainz in der Mitte des 10. Jh. – aber eben vermutlich mehr Redaktion als Entwicklung – nicht zu leugnen sind. Ich möchte keine andere Bezeichnung direkt vorschlagen, doch wäre das lokalisierende Adjektiv „lotharingisch-burgundisch" einmal der Beachtung wert. S. 87: Bei der Wahl des Sonntags als „Herrentag" wäre vielleicht auch der Bedeutung des „achten Tages" zu gedenken, die sich schon bei Justinus Martyr und dann durchgängig in der Frühzeit zeigt (Nachweise bei F. J. Dölger AC 4 [1934], bes. 160–182). S. 48 und 94: Die Zerreißung des Eucharistiegebetes ist unschön und sicher drucktechnisch besser zu lösen. – S. 119: Campeggio statt Campegio. – S. 122 f: Man könnte die Ahnenreihe der verdienten Texteditoren leicht bis ins 16. Jh. zurückverfolgen, von Pamelius über Morin, Mabillon, Martène u. v. a. bis zu Martin Gerbert von St. Blasien, da der historische Sinn nicht erst in der Romantik, sondern durchaus schon in der Humanistenzeit erwacht. Freilich ist zuzugeben, daß deren Verdienste stärker historisch als pastoral waren, doch mögen sie immerhin ein Gegengewicht dargestellt und eine mäßigende Wirkung auf paraliturgische Übertreibungen und Einseitigkeiten ausgeübt haben – wie die romantische Zeit eben auch. Die Bemühung um Einsicht in die Wesensstruktur geschieht überdies stärker und früher in Kreisen der lange verkannten kirchlichen Aufklärung als der vorwiegend nur historisierenden Romantiker. – S. 133, Z. 21: vermutlich Alter statt Altar. – S. 141: Es ist eine alte Streitfrage, ob die reine Funktionalität oder auch der Symbolwert die Gestalt der altchristlichen und noch mittelalterlichen Sakralbauten bestimmt hat, eine Streitfrage, die übrigens gerade in der Gegenwart von den Architekten – gelegentlich recht leidenschaftlich – diskutiert wird. Natürlich kommt es zunächst darauf an, ein brauchbares Gehäuse für die betreffende liturgische Feier zu errichten. Das wird besonders von sog. „Gründungsbauten" gelten, aber vielleicht schon weniger von der Filiation in der nächsten Folgezeit. Daß aber auch schon in solchen normgebenden Erst- oder Frühbauten die Symbolik eine große Rolle spielen kann, habe ich unlängst für die Baptisterien nachzuweisen versucht (Fschr. Kollwitz, Tortulae, RQS Suppl. 30, Rom-Frbg-Wien 1966, 82–109, bes. 82 f und 97–107; vgl. auch bes. den Verweis auf F. J. Dölger S. 100 f und Anm. 58). Ähnliches ließe sich auch von den Basiliken nachweisen, wenn ich auch die Anschauungen Stanges und Kitschelts für zu einseitig und willkürlich halte. Den Satz: „Man las in die fertigen Gotteshäuser Ideen genau so hinein, wie es Liturgieerklärer gleich Amalar bei der Erläuterung gottesdienstlicher Handlungen taten" vermag ich so nicht zu unterschreiben. Vor allem müßte man genau zwischen Symbolistik und Symbolik unterscheiden. Ist diese vielleicht schon am Anfang recht wichtig, so hat auch jene noch allergrößte Bedeutung für die Befestigung und Verbindlichkeit bestimmter Bautypen, wie schon Dokumente nach Art der Apostolischen Konstitutionen (II, 57) oder des *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (I, 19) u. v. a. lehren. Die Ostung der Kirchengebäude z. B. folgt noch vor der Funktionalität bereits der Symbolik der Gebetsostung. Man vergleiche, was Klauser selbst vom Altarciborium (S. 144: „dessen Kuppel sollte als Abbild des Himmels den heiligen Tisch ... auszeichnen") und z. T. auch vom Triumphbogen (S. 146 Mitte) sagt. Hier war sicher schon bei der Findung (oder Übernahme) einer funktional brauchbaren Bau- oder Raumlösung die Symbolik mitentscheidend. – S. 143 Zeile 1: Ob man bei den Liturgiefeiern der apostolischen Zeit, wo die Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie noch nicht durchgeführt war, generell eine Mehrzahl von Mahlgemeinschaften mit Liegebetten voraussetzen kann, scheint mir – schon von dem notwendigen Raum her – sehr fraglich. Klinen waren wohl nur bei Festmählern nach Art der hellenistischen Symposien gebräuchlich, nicht beim „Brotbrechen" (etwa Apg. 2,42. 46; 20, 7. 11; Didache 14, 1; Ignatius M., ad Eph, 20, 2), das *terminus technicus* für das einfache jüdische Mahl ist, das mit der typischen Brotberacha begann. Welcher Raumaufwand für zahlreichere Klinengemeinschaften, etwa bei Staatsbanketten, notwendig war, illustriert jüngstens gut R. Krautheimer (= Fschr. Kollwitz, Tortulae, 195–199). – Auf der gleichen Seite unten: Eine Ostung der Gemeinderäume „von Anfang an" würde ich nicht behaupten, ebensowenig, daß es „von jeher" üblich gewesen sei, nach Osten zu beten. Wie weit man schon aus dem *Pastor Hermae* (1,4,3) Folgerungen ziehen darf, ist sehr ungewiß.

Die Verbindlichkeit der Gebetsorientierung kommt wohl erst im spätesten 2. Jh. und 3. Jh. auf, vielleicht auch da noch nicht generell. Frühe Fassadenostungen können wir nur im römischen Bereich bis kurz nach 400 feststellen. Die Westfassade scheint auch dann weniger obligat gewesen zu sein als die Ostapsis; denn das weite syrische Gebiet von Antiocheia bis in die Persis hinein hatte – beispielsweise – eine bemerkenswerte Vorliebe für die Südeingänge bei meist pfortenlosen Westwänden. Da Kirchenbauten vor Konstantin so gut wie ganz fehlen, können wir für die Frühzeit nur Rückschlüsse ziehen aus schriftlichen Dokumenten und der freund-feindlichen Parallelentwicklung der Synagogen, wie ich in Kürze in extenso glaube zeigen zu können. Alle Quellen scheinen aber auf eine obligate christliche Gebetsostung erst vom frühen 3. Jh. ab hinzuweisen. – S. 146: Man kann das Taufhaus nicht ohne zu große Vereinfachung generell als überkuppeltes Umgangsbaptisterium mit Mittelpiscina (wie etwa S. Giovanni in Fonte im Lateran) vorstellen. Die Variationsbreite ist sehr viel größer (vgl. LThK²I, 1232; RAC I, 1157–1167), umfaßt von Herkunft (Thermenraum, Nymphäum, Grabcubiculum, Nischenoktogon etc.), Bauprogramm. Annexen und Architekturentwicklung vielfältige Typen. Der Annahme des dauernd fließenden Taufwassers innerhalb der Taufkufe widerspricht der archäologische Befund. Ich habe mir vor Jahren einen Katalog aller noch greifbaren altchristlichen Taufstellen (insges. weit über 300) angelegt, dazu eine schematisch-tabellarische Liste aller einzelnen Fakten von Taufhaus wie Taufkufe und bin dabei (auf Anregung von E. Stommel, der s. Zt. gerade die bekannte Diskussion mit V. Warnach über die Vollimmersion führte und dem ich auch mein Material zur Verfügung stellte) auch speziell der Frage nach Wasserzuleitung, Tiefe der Taufkufe etc. nachgegangen: Der Wasserverbrauch war schon sehr früh, vielleicht in den Taufhäusern von Anfang an, reduziert auf das Maß, das zum Symbolverständnis sowohl notwendig wie ausreichend war. Es sind nur ganz wenige Baptisterien nachweisbar, die einen solchen stetigen Wasserwechsel hätten gestatten können, ganz abgesehen davon, daß solche Anlagen z. T. auch Hagiasmen gewesen sein könnten (Menapolis, Ain el Mamudiyeh u. a.). Die Annahme, daß S. Giovanni in Fonte im Lateran, das Klauser nach dem *Liber Pontificalis (Vita Silvetri,* ed. Duchesne I 174: aus der Seitenwunde des Lammes und aus Hirschmäulern fließendes Wasser) im Auge haben könnte, dauernd fließendes Wasser gehabt hätte, verdient nicht unbedingt Glauben, da diese Beschreibung samt Donationsliste um 530 von einem Redaktor überarbeitet ist, der von der Baugeschichte dieses Baptisteriums so gut wie nichts mehr wußte (vgl. meinen Nachweis RQS 57, 1962, bes 89 f und Anm. 40). Eher hätte das – vollständig verschwundene – Baptisterium bei St. Peter im Vatican den Vorstellungen Klausers entsprochen (Nachweis ebd. 90 f), möglicherweise auch die schlecht deutbare Anlage in Ostia, die aus einem Nymphäum entstanden sein könnte. Die Vorschrift der Didache (7, 1–3) einer Taufe „in lebendigem Wasser" (vgl. Klauser in Pisciculi, Fschr. Dölger, Münster 1939, 157–164) ist nur bedingt befolgt worden, dazu wohl nur in der Zeit vor der Entstehung eigentlicher Taufhäuser. – Auch dem Satz: „Die Nachwirkung des konstantinischen Taufhauses war bald zu Ende; große Baptisterien waren im Zeitalter der Kindertaufe nicht mehr nötig", vermag ich – nach meinem Katalog – nicht zuzustimmen. Die großartigen und oft äußerst aufwendigen Baptisteriumsbauten sind ja alle nachkonstantinisch, dauern bis ins Frühmittelalter an. Selbst die großen mittelalterlichen Bauten (z. B. italienischer Städte, so in Florenz, Pisa etc.) werden ähnliche frühchristliche Vorgängerbauten gehabt haben. – S. 147 Mitte: Man kann nicht sagen, daß die frühchristlichen Gotteshäuser allgemein Backsteinbauten gewesen seien, die mittelalterlichen solche aus Haustein. Das stimmt zwar weitgehendst für römische und byzantinische Anlagen, für andere – etwa in Syrien – nicht. Wie weit der frühe Backsteinbau (etwa das noch recht unbeholfen und kaum von Einheimischen errichtete karolingische Mauerwerk aus Bruchstein in starker Mörtelbettung, so in der Rezeption byzantinischer und ravennatischer Vorbilder im Aachener Oktogon und noch in ottonischen Beispielen) einem ästhetischen Bedürfnis („dem andersartigen Empfinden germanischer Kleriker und Laien") oder dem rein technischen Unvermögen einer neuen Archaik des 9./10. Jh. entspricht, ist nicht so leicht zu beantworten. Bruchstein und Handquader galten – etwa im *opus mixtum* der Spätantike – stets als minder gegenüber dem Großziegel; nur der Großquader, der im Norden erst relativ spät, in salischer Zeit, aufkommt, gilt dem Ziegel als ebenbürtig. – S. 147 Mitte: Nach dem Kontext könnte es scheinen, als sei die Krypta neugefundenes Element der mittelalterlichen Baukunst nördlich der Alpen. Sie ist römischen Ursprungs, unter Gregor d. G. für St. Peter zuerst nachweisbar und da gerade in der verblocktesten Form der engen Ring-Stollenkrypta. Frankreich und Deutschland finden bald die lichteren Formen der Hallenkrypten. – S. 148 Mitte: Der Standort der Kanzel „nahe der Mitte des Gotteshauses" ist weiter zurück zu verfolgen als bis in die Bettelordenzeit. Schon der hohe Kanzelpyrgos der justinianischen Hagia Sophia (Mitte des 6. Jh.) lag dort (vgl. die zeitgenössische Beschreibung des Paulus Silentiarius II, 50 ff). Weitere Beispiele aus dem Gebiet des östlichen Mittelmeeres und dem adriatischen Kreis wären leicht beizubringen. – S. 148 unten: Die Kennzeichnung der Barockkirchen trifft nur z. T. zu. Der Lettner wird zwar meist ausgeräumt zugunsten einer größeren Einheitlichkeit des Raumes, doch bleiben die Altarkapellen (so im bei uns weitestverbreiteten Bauschema der Vorarlberger) oder gar die heute wenig befriedigende Aufstellung von „Seitenaltären" vor den Mittelschiffspfeilern. Die große optisch zentralisierend erfahrbare Raumeinheit gelingt erst gelegentlich nach Borromini, etwa bei B. Neumann u. a., dann freilich eher aus bauästhetischen als eigentlich kultischen Gründen. – S. 150: Die Wertung Ronchamps ist natürlich Ermessensurteil, da die Kapelle nicht primär der Eucharistiefeier, sondern der privaten Devotion und (nur paraliturgischen) Wallfahrt dienen will. Daß sie einem Zeitgefühl „noch im Vorfeld der Heilsgeschichte" entgegenkommt und antwortet, ist richtig gesehen; diese Antwort aber als eine zu bezeichnen, die „von der Heilsgeschichte nie etwas erfahren hat", hätte ich nicht den Mut. Man könnte Ronchamps in der Reihe der Gemeindekirchen ruhig aussparen und R. Schwarz, der schon heute beinahe denkmalwertige Gründungsbauten – Kirchen und noch mehr Kapellen für die „Meßfeier im kleinen Kreis" – geschaffen hat, uneingeschränkter gelten lassen, auch dort, wo er – wenigstens methodisch – auf den historisierenden Rückgriff verzichtet. Er hat aber wohl am konsequentesten das gebaut, was Klauser selbst 146 f als Ideal vorschwebt: einen von den geschichtlich erhebbaren liturgischen Grundstrukturen her funktional richtig konzipierten Raum ohne verspielten Symbolismus.

Es wäre anmaßend und unbillig, noch weitere Anmerkungen zu einem Kompendium zu machen, das in seinem Umfang gelegentlich gepreßt und gedrängt ist wie ein Lexikonartikel, worin aber gerade – zusammen mit der guten Bibliographie – sein informatorischer Wert liegt. Die meisten hier gemachten Einwendungen wären schon durch ein Adjektiv, einen kurzen Nebensatz oder eine leichte Akzentverschiebung im Kontext zurechtzurücken. Die Arbeit Klausers ist als Überblick ein Meisterwerk knappster und treffendster Darlegung und Formulierung.

Mülheim/Ruhr. Joh. H. Emminghaus.

Gülden, Josef: **Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge.** (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Bd 22) Münster: Aschendorff 1964. 68 S.; kart. DM 5,80.

Diese Studie, der Hubert Jedin ein Geleitwort mitgegeben hat, ist ein Auszug aus dem größeren Werk Güldens, das 1963 im St.-Benno-Verlag Leipzig unter dem Titel „Johann Leisentrits pastoralliturgische Schriften" (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, hrsg. von H. Hoffmann und F. P. Sonntag, Bd 4) erschienen ist (dazu vgl. ThRev 62, 1966, 361–66). In der Einleitung charakterisiert Gülden den Bautzener Domdekan Johann Leisentrit (1527–1586) als großen Seelsorger, der seinen geistesgeschichtlichen Standort „zwischen dem Kreis des humanistischen Reformkatholizismus der vor- bzw. nebentridentinischen Theologen und der tridentinischen Reform" (8), „zwischen Georg Witzel und Petrus Canisius" (13) hatte. Sein besonderes Anliegen war es, in der vom vordringenden Protestantismus äußerst bedrohten Lausitz den katholischen Gottesdienst verständlicher und anziehender zu machen und die Teilnahme der Laien am Gottesdienst zu intensivieren. Diesem Ziel dienen in erster Linie seine zahlreichen pastoralliturgischen Schriften, aus denen seine besondere Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern erkennbar ist.

Das erste Kapitel bringt zunächst den Bautzener Meßritus Leisentrits von 1570 im wörtlichen Abdruck. In seinem anschließenden Kommentar weist G. darauf hin, daß es das gleiche Jahr 1570 ist, in dem Pius V. gemäß Auftrag des Trienter Konzils das *Missale Romanum* herausgibt und für alle Teilkirchen verpflichtend macht, die keine mehr als 200jährige Eigenliturgie nachweisen können. Ob Leisentrit mit seiner Edition den Bautzener Ritus als alt nachweisen und so im letzten Augenblick retten wollte, möchte G. nicht entscheiden. Dieser Ritus ist ein Beispiel spätmittelalterlicher Meßfeier mit zahlreichen Verbindungslinien zum süddeutschen, böhmischen und ungarischen Liturgieraum. Auffallend ist seine Weitschweifigkeit im Einleitungsritus, der bereits vor dem eigentlichen Stufengebet nicht weniger als fünf Eröffnungsakte kennt. Beim Confiteor ist interessant, daß in seinem ersten Teil außer Maria keine Heiligen genannt werden, im zweiten Teil aber nach der Anrufung von Petrus und Paulus, Maria Magdalena und Anna sich die Rubrik findet: *„Hic sacerdos nominare et exprimere poterit quot et quos voluerit sanctos et sanctas".* Solche Gestaltungsweisen nach Gutdünken des einzelnen Priesters finden sich auch im *„Memento vivorum et mortuorum"*, wo mehrere Memoriaformen mit bedenklichem Umfang zur freien Wahl angeboten werden. Zu den zahlreichen Sonderriten gehört auch das *„Canticum Simeonis"*, das beim Auszug rezitiert werden soll.

Gülden rundet seinen Kommentar mit einem Exkurs über einen *„Modus Missae audiendae"* ab, den Leisentritt ein Jahr nach dem Bautzener Meßritus als Anhang in seinem großen Sammelwerk *„Cursus piarum ... precum"* veröffentlichte. Diese kleine Schrift zeigt in der Tat erfreuliche liturgische Einsichten in das Wesen der Messe als einer Gemeinschaftsfeier. Die Abkehr

von der mittelalterlichen Meßallegorese und die im Vergleich zum Bautzener Meßritus wesentlich treffsicherere Einteilung der Messe seien besonders hervorgehoben.

Von großem Interesse für die heutigen Problemstellungen ist auch das zweite Kapitel. In seinem ersten Teil bringt es Leisentrits Gesuch an den Papst um die Erlaubnis, den Eucharistiebericht der Messe laut und in deutscher Sprache vortragen zu dürfen (1567). In seinem Breve vom gleichen Jahr antwortet Pius V. nach einleitendem Lob für Leisentrit mit einem klaren Nein sowohl für den lauten Vortrag wie für die deutsche Sprache. Als Argument wird vor allem der Hinweis auf die jahrhundertealte Gewohnheit der Kirche gebracht. – Der zweite Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit Leisentrits Anweisungen für den Gebrauch deutscher Gesänge und Lieder im Hochamt. G. weist nach, daß Leisentrit unter einem deutschen Hochamt eine lateinische *missa cantata* mit deutschen Propriumsgesängen und deutschem Credo oder Credolied versteht.

Alle liturgiewissenschaftlich Interessierten werden G. dankbar sein für diese so instruktive Veröffentlichung und gern nach dem oben genannten größeren Werk Ausschau halten. Für eine etwaige Neuauflage sei die Empfehlung ausgesprochen, den Abdruck des Bautzener Meßritus mit den Seitenzahlen des Originals zu versehen und den Drucker Peter Schöffer nicht in „Gerrasheim" (32), sondern in dem südlich von Mainz gelegenen Gernsheim zu beheimaten.

Mainz. Adolf Adam.

Berg, Klaus: **Der tugenden bůch.** Untersuchungen zu diesen und anderen mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 7) München: Beck 1964. 254 S.; kart. DM 34,–.

Die Arbeit besteht aus zwei Hauptteilen (S. 7–73; 75–192), von denen der erste „Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher geistlicher Prosa", der zweite „*Der tugenden bůch*" – das ist im wesentlichen eine *abbreviatio* der *Summa theologiae II–II* – überschrieben ist. Ein Anhang (S. 193–236) bringt vier Texte zum Thema „Der gute Leumund" und die Beschreibung von 14 Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München, die Berg behandelt hat. Nach der Bibliographie (S. 237–248) folgen je ein Register der Handschriften und Inkunabeln (S. 249 f.) und der Personen (S. 251–254).

Berg weist einleitend auf das besondere Verhältnis von Abschrift und Vorlage bei der deutschsprachigen geistlichen Prosa: Es geht demjenigen, der einen deutschen Text kopiert oder kopieren läßt, „mehr um Verwertung als um Bewahrung" (S. 1), im Unterschied, so darf man hinzufügen, etwa zu den großen Sammelhandschriften hochmittelalterlicher weltlicher Dichtung. Die Aufgliederung des im ersten Teil behandelten thomistischen Schrifttums folgt der je vorherrschenden Absicht des Verfassers: Schriften zur „Sittenlehre", zur „Glaubenslehre", zu „Meditation, Gebet und Legende" werden in eigenen Kapiteln besprochen. Diese Einteilung ist nicht unproblematisch, „da einerseits das Glaubenswissen moralisch gefordert ist und die Sittenlehre sich aus der Glaubenslehre zu begründen sucht, andererseits die Darstellung der Glaubenslehre immer auf die Konsequenzen für das sittliche Leben hinschaut" und da zwischen dogmatischer und betrachtender Literatur „keinerlei inhaltliche Abgrenzung möglich ist" (S. 2). Die Zitate zeigen für diesen Punkt, was auch für andere Stellen des Buchs gilt: Berg weist selbst auf die Probleme der wissenschaftlichen Bearbeitung und adäquaten Darstellung seines Gegenstandes hin. Dabei hätte man sich allerdings zuweilen eine ausführlichere Begründung seines Vorgehens im Unterschied zu anderen möglichen Verfahren gewünscht.

Die deutschsprachige Scholastik wird als „eine zweite Stufe der Popularisierung" verstanden (S. 5), der im lateinischen Bereich ein Muster bereitgestellt war: die aus den Sentenzenkommentaren und Summen der scholastischen Meister besonders für den Lehrbetrieb in den Schulen und für die kirchliche Rechtspraxis hergestellten *abbreviationes e conclusionibus* und die Auswahlen des lateinischen Lehrguts im 14. und 15. Jahrhundert für die Volksseelsorge. So erweist sich denn auch für die Mehrzahl der im ersten Teil besprochenen mittelhochdeutschen Texte, daß ihnen schon lateinische *opera vulgarisationis theologicae* – wie Berg mit P. G. Meersseman sagt (S. 73) – zugrunde gelegen haben. Nacheinander kommen zur Sprache: Aus der Sittenlehre die Rechtssumme des Berthold von Freiburg, die Dekalogstraktate des Marquard von Lindau und des Nikolaus von Dinkelsbühl, (zwei) Beichtbücher, Sittenreden und -sprüche; aus der Glaubenslehre „Nikolaus von Dinkelsbühl als Popularisator der Scholastik", eine mittelhochdeutsche *Summa theologiae* (für die schon G. Schieb eine lateinische Vorlage vermutet hat), ein scholastischer Tugendtraktat, eine Erklärung der Augustinerregel, „Die *catena aurea*", die Eucharistie und andere Sakramente; aus Meditation, Gebet und Legende „Die Mystik", Passionstraktate, Paternostererklärungen, „Das rechte Gebet", Gebete und Predigten des Thomas von Aquin, „Das Leben des Thomas von Aquin". Bergs schmale Materialgrundlage läßt, wie er selbst sagt, ein „Urteil über den Einfluß des Aquinaten auf die geistliche Volksprosa" nicht zu (S. 73). Weder die lateinische Scholastik noch die deutsche Prosa des 14./15. Jahrhunderts ist in der für ein solches Urteil notwendigen Weise wissenschaftlich aufgearbeitet.

Der zentrale Teil des Buchs ist der zweite, welcher zerfällt in „*Der tugenden bůch* und die lateinischen Quellen", „Der deutsche Text und sein Gebrauch", „*Der tugenden bůch* als Werk in mittelhochdeutscher Prosa" – entsprechend der Tatsache, daß Vorlage und Inhalt dieses Textes unter theologischem, Auswahl und Sondergut unter kanonistischem, Form und Inhalt unter sprachlich-literarischem Aspekt zu betrachten sind.

Im ersten dieser drei Kapitel werden zunächst Inhalt und Aufbau des Textes, von dem sieben Zeugen des 14. und 15. Jahrhunderts bekannt sind, skizziert: In Anlehnung an die Vorlage ist das Ganze in 98 *quaestiones* eingeteilt, von denen 13 in einem ersten Buch die drei göttlichen Tugenden behandeln, während die übrigen 86 die vier Kardinaltugenden betreffen (II. Buch). Im Abschnitt „Das Verhältnis von *Der tugenden bůch* und *Summa theologiae II–II*" analysiert Berg mit Umsicht das Auswahlverfahren, indem er das Verhältnis der mittelhochdeutschen zu lateinischen Abbreviationen und das innere Verhältnis des deutschen Textes zur lateinischen Vorlage untersucht, und kommt zu dem Ergebnis, „daß es sich bei *Der tugenden bůch* um eine Art Rechtsbuch handelt", wobei ‚Recht' im mittelalterlichen Sinn „nicht einen begrenzten Bereich kodifizierter privat-rechtlicher und öffentlich-rechtlicher Belange, sondern die sittlich begründete Gesetzlichkeit des Lebens in der menschlichen Gemeinschaft" meint, die „sich nicht nur als Wahrung der sozialen Ordnung zwischen den Menschen, sondern als Ausdruck des göttlichen Gesetzes" versteht (S. 96). Der Vergleich von *Der tugenden bůch* mit anderen Abbreviationen der *Secunda Secundae* ergibt, daß der Autor als Vorlage für den mittelhochdeutschen Text wahrscheinlich keine bestehende Abbreviation benutzt hat: „*Der tugenden bůch* gehört, formal gesehen, zur Gruppe der kanonistischen Excerpte aus der *Summa theologiae*, nicht zu den als Lernbüchern gedachten Abbreviationen." (S. 89) Nach der Untersuchung des ‚Sonderguts' des deutschen Texts – es wird eingeteilt in kanonistisches, moralisch-aszetisches (= Texte, „die zur Darstellung der Abschnitte über die Tugenden vom Verfasser herangezogen werden und nicht aus kanonistischen Werken stammen", S. 97) und volkstümliches Sondergut – nimmt Berg an, daß die mittelhochdeutsche Sammlung von Gesetzen des sittlichen Lebens auf einen lateinischen *liber virtutum* oder *liber de septem virtutibus* zurückgehe. Eine solche Vorlage bleibt hypothetisch; die planvolle Exzerption aus der *Summa theologiae* und die verschiedenartigen Ergänzungen aus anderen Quellen machen sie immerhin wahrscheinlich. Die Zeit der Abfassung und der Verfasser können ebenfalls nicht genau bestimmt werden: Ein Ordensgeistlicher (Dominikaner oder Benediktiner) wird das Buch als eine Art von Moralkatechismus für Ordensleute verfaßt haben, „die mit der Seelsorge in Frauenklöstern, Propsteien, Stiftskirchen beauftragt waren" (S. 115). Johannes von Freiburg († 1314), der in drei Handschriften als Verfasser angegeben ist, kann als Autor der lateinischen Vorlage nicht ganz ausgeschlossen werden. Die Übersetzung selbst möchte Berg nicht vor 1360 ansetzen; als *terminus ad quem* ergebe sich die Zeit um 1375, da die älteste Handschrift von 1381 nicht das Original sei und auch nicht direkt auf das Original zurückgehe.

Das führt zur Frage nach dem Verhältnis der Textzeugen zueinander, die im zweiten Kapitel behandelt wird. Berg bringt (S. 120) ein Stemma, das aus den sieben bekannten und fünf

erschlossenen Handschriften besteht; um 1300 wird die vermutete lateinische Vorlage angesetzt. Die dargestellte Filiation der Handschriften und erschlossenen Zeugen kann nicht verifiziert werden, bevor die angekündigte Edition vorliegt. – Anschließend wird auf Grund der Annahme, daß zwei von dem ehemaligen Luzerner Stadtschreiber stammende Handschriften im Auftrag von Bürgern dieser Stadt hergestellt worden sind, „die Verwendbarkeit von *Der tugenden bůch* für die bürgerliche Rechtsprechung in Luzern" (S. 143) geprüft, mit dem Ergebnis, daß durch den ‚aufweisbaren Gebrauch' von *Der tugenden bůch* als ‚Normenkodex für die Gesetzgebung' das Werk als ‚Handbuch der Sitten' erfaßt sei, dessen sich auch bürgerliche Laien im Bereich der weltlichen Gerichtsbarkeit bedient haben konnten.

Zur Methode seiner Untersuchung von *Der tugenden bůch* als mittelhochdeutsches Prosawerk im dritten Kapitel des zweiten Teils schreibt Berg: „Die sprachlich-literarische Seite des Fragenkomplexes wurde faßbar durch Vergleiche mit ähnlichen Werken der didaktischen Literatur, durch die Analyse von Wortwahl und Übersetzungstechnik, und endlich durch eine nähere stilistische Bestimmung der Prosasprache. Der zweckmäßigste Weg dazu schien eine Gegenüberstellung von Texten verschiedener Gattungen (Predigt, Beichtspiegel, Traktat, Urkunde), aber gleichen Inhalts zu sein. Dafür bot sich das Thema „Der gute Leumund" an, da es zugleich wegen seiner zentralen Rolle in der mittelalterlichen Sittenlehre auch von kulturgeschichtlichem Interesse ist." (S. 6) Dieses eigentlich germanistische Kapitel – Bergs Arbeit ist unter K. Ruh als Dissertation in Würzburg entstanden – soll in dieser Zeitschrift nur in einem Punkt kommentiert werden, obwohl der Rezensent als Germanist dazu mehr zu sagen hätte (vgl. auch die Besprechung durch G. Schieb, in: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 77, 1966, S. 73–80; hier S. 77–79).

Zwei „syntaktische Grundzüge der Übersetzung" findet Berg: 1. „die Tendenz, subordinierte Sätze und Satzteile des Lateinischen im Mhd. durch koordinierte, aneinandergereihte und nicht immer geschlossene Sätze wiederzugeben", 2. die Auflösung lateinischer Konstruktionen in Konditionalsätze. Abgesehen davon, daß die spärlichen Beispiele (bes. für den 1. Punkt!) auf Seite 147 f. kaum dazu berechtigen, von ‚syntaktischem Grundzug' zu sprechen (mit Sätzen wie „Stärker noch, als die wenigen angeführten Beispiele erkennen lassen, lebt die Sprache von *der tugenden bůch* aus diesem Bestreben", S. 149, kann der Leser nichts anfangen), wäre hier und in anderen Fällen zu scheiden gewesen zwischen überindividuellem und individuellem Stil. So ist es seit althochdeutscher Zeit ganz normal, daß bestimmte lateinische Konstruktionen im Deutschen aufgelöst werden. Auch Bergs ‚terminologisches Übersetzungsmittel' – das stilistische Mittel des zweigliedrigen Ausdrucks – findet sich in mittelhochdeutschen Texten – in nichtdichterischen wie in dichterischen – bekanntlich sehr oft, in lateinischen aber, soweit ich sehe, weit weniger häufig. So zeigt etwa auch die lateinische Übersetzung von Hartmanns Gregorius durch Arnold von Lübeck, daß die sog. synonymen Doppelformen nur äußerst selten übertragen sind (nach einer Seminararbeit von stud. phil. Gabriele Bauer, Bonn). Was die Scheidung der zweigliedrigen Ausdrücke in ‚rhetorische Floskeln' (Typ *diminuere: vertruken und minren*) und in solche, bei denen „das zweite Glied zur Erläuterung und genaueren Umschreibung des ersten" (S. 152) dient (Typ *adaugere: meren vnd dar zu legen*), betrifft, so zeigt sich hier einmal mehr, wie anfechtbar Bergs Einteilungen oft sind. Auf den Gedanken, diese ‚Wortpaare oder Wortreihen' formal-stilistisch aufzugliedern, scheint er nicht gekommen zu sein. Wie unsicher Berg sich auf linguistischem Gebiet bewegt, hat G. Schieb (a. a. O. S. 77 und Anm. 2) schon gezeigt: er nimmt *accusator* für ein ‚Substantivabstractum' (S. 150), wobei dieser Terminus schon fälschlich steht für Verbalabstraktum; unter ‚Verb' werden auch die Verbalnomina subsumiert (ebd.). Darüber hinaus scheidet er nicht klar zwischen ‚Sprachschicht' und ‚Fachsprache' (z. B. S. 169); dazu kommen Fälle wie der befremdliche Gebrauch von ‚Idiom' S. 150 (= Idiotismus?) u. ä.

Der Abschnitt „Das Verhältnis von *Der tugenden bůch* zur lehrhaften Literatur des Spätmittelalters" schließt mit dem Versuch einer Einordnung des behandelten Textes „zwischen die moralkatechetische Literatur und die Rechts- und Sittenbücher" (S. 178 f.). Daß diese Einordnung unbefriedigend bleibt (auch hier kann ich auf G. Schieb, a. a. O. S. 78/79, verweisen), wird man Berg nicht ohne weiteres zum Vorwurf machen. Wenn man etwa die Bemühungen vergleicht, die seit langer Zeit bekannten und publizierten ‚Lieder' und ‚Sprüche' der hochmittelalterlichen Dichtung nach Gattungen und Arten zu klassifizieren (vgl. H. Moser, in: Wirkendes Wort, 3. Sonderheft, 1961, S. 82–97, mit weiterer Literatur), so wird verständlich, daß auf dem hier in Frage stehenden „gänzlich undurchpflügten Acker" (G. Schieb) der religiös-lehrhaften Prosa vorerst nicht mehr als Versuche gemacht werden können.

Arbeiten von der Art der hier angezeigten sind verdienstvoll und undankbar zugleich – wie jeder Vorstoß in eine *terra incognita*. Ihre Autoren stehen vor neuen Objekten, sind also gezwungen, neue Methoden zu entwickeln. Sie setzen sich dabei mehr als sonst der Gefahr aus, kritisiert zu werden, vor allem wenn es – wie hier – um einen Gegenstand geht, dessen Behandlung Kenntnisse und Fähigkeiten in mehreren Disziplinen voraussetzt. Man wird Bergs Untersuchung als wichtigen Beitrag zur Erforschung der Thomas-Rezeption in der spätmittelalterlichen deutschen Literatur begrüßen. Er steht mit der Behandlung von *Der tugenden bůch* und der Bereitstellung weiterer Texte in der Reihe der von K. Ruh angeleiteten Verfasser von Untersuchungen über die geistliche Prosa des Mittelalters, die alle zeigen, wieviel auf diesem Gebiet für Historische Theologie, Philosophie- und Rechtsgeschichte und Ältere Germanistik noch zu tun bleibt.

Bonn. Hugo Stopp.

Heide, Winfried: **Das Martyrium der hl. Theodula.** (Forschungen zur Volkskunde, begründet von G. Schreiber, hrsg. von B. Kötting und A. Schröer, Heft 40) Münster: Regensberg (1965). 90 S.; DM 9,50.

Mit der vorliegenden Studie werden die von G. Schreiber begründeten „Forschungen zur Volkskunde" wieder weitergeführt. Die Untersuchung zum Martyrium der hl. Theodula wurde von der philosophischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen. Sie kommt aus der Schule von Prof. H. Dörrie.

Das besondere Verdienst der Arbeit ist die erste Herstellung eines kritischen Textes des Martyriums der fast ganz unbekannten hl. Theodula (S. 11–19, erarbeitet auf Grund dreier Handschriften, wohl aus dem 13. und 10. Jh. stammend). Die Edition ist begleitet von einer sorgfältigen philologischen Beschreibung des Martyriumsberichtes (S. 20–28). In glücklicher Harmonie gesellt sich zur philologischen Untersuchung im 2. Teil eine aufmerksame hagiographische Bearbeitung. Dabei hält sich H. weithin an die Aufstellungen H. Delehayes. Nach dessen Einteilung ist das Martyrium der hl. Theodula den „epischen Passionen" (S. 55) zuzuordnen. Bei dieser literarischen Art kann der historische Kern – wenn überhaupt vorhanden – nur in größter Behutsamkeit ausgegraben werden. Seit Delehaye sucht die Forschung dabei nach den „hagiographischen Koordinaten" (Gedächtnisstätte und Gedächtnistag). Auch H. geht diesen Weg. Die hl. Theodula soll während der diokletianischen Verfolgung in Anazarbos/Kilikien gemartert worden sein. Allerdings sind die geographischen Angaben darüber unstimmig, was H. auf einen ortsunkundigen Interpolator zurückführen und so die erste Koordinate retten möchte (S. 72–74). Schwieriger ist die Sicherung der zweiten Koordinate, da die Gedächtnistage variieren. Nicht ganz überzeugend ist die Festlegung auf den 28. Januar. Schließlich bleibt bei der Frage nach der Geschichtlichkeit des Martyriums auch zu bedenken: Die früheste Erwähnung der hl. Theodula geschieht nicht vor dem 8. Jh., in Armenien im 7. Jh. Dieser lange zeitliche Abstand läßt die schon nicht ganz einwandfreie Aufstellung der hagiographischen Koordinaten noch fraglicher werden. In der abschließenden Bemerkung (S. 84–86) führt W. Heide die Topik des Martyriums weithin auf grundlegende Gedanken des NT zurück und betont, daß man einer Martyrerlegende nicht allein mit historischen Maßstäben gerecht werden kann. Gerade diese Feststellung sollte immer über der Arbeit an derartigen Texten stehen, als deren Schlüssel H. Günter einst glücklich formulierte: Die Seele der Legende ist ihr Zweck.

Münster. Suso Frank OFM.

Personennachrichten

Am 21. 5. 1967 starb Dr. phil., Dr. theol. h. c. Robert Grosche, Honorarprofessor an der Universität Köln.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

The theology of Rudolf **Bultmann**. Edited by Charles W. Kegley. — NY: Harper & Row (1966). XXV, 320 p.; $ 5,75; p. XIX—XXV: Autobiographical reflections of Rudolf Bultmann; p. 289—310: Bibliography of the publications of Rudolf Bultmann to 1965; p. 257—287: Bultmann, Rudolf: Reply.

Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph **Coppin** à l'occasion de son quatrevingtième anniversaire. — Lille: Facultés Catholiques (1967). VII, 356 p. = Mélanges de science religieuse XXIII, 1966. Tome supplémentaire; F 30,—.

Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef **Höfer**. Hrsg. von Remigius Bäumer und Heimo Dolch. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 786 S.; DM 78,—.

Wisdom in depth. Essays in honor of Henri **Renard**, SJ. Edited by Vincent F. Daues, SJ, Maurice R. Holloway, SJ, Leo Sweeney, SJ. — Milw: Bruce (1966). X, 260 p.; $ 5,—; p. 7: Publications by Father Renard.

Probleme der praktischen Theologie. Festgabe zum 60. Geburtstag von Josef Maria **Reuss**. Hrsg. v. Leonhard M. Weber und Albert Görres. Bd I—VI. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 94 S., 84 S., 144 S., 44 S., 67 S., 61 S.; DM 39,—.

Festschrift für Alois **Thomas**. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten von Freunden und Bekannten. — Trier: Selbstverl. des Bistumsarchivs 1967. XXXIX, 484 S., Tafelanhang mit 110 Abb.; S. XII—XV: Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen von Alois Thomas.

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

Mainardus, Otto: A commentary on the XIVth vision of Daniel according to the coptic version. — OrChrPer XXXII, 1966, 394—449.

Goodspeed, Edgar J.: A history of early Christian literature. Revised and enlarged by Robert M. Grant. — (Chic:) The Univ. of Chicago Pr. (1966). IX, 214 p. = Phoenixbooks; $ 1,95.

Barnard, L. W.: Hermas and Judaism. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 3—9; p. 10—23: Giet, S.: Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas; p. 24—29: Giet, S.: De trois expressions: Auprès de la tour, la place inférieure, et les premiers murs, dans le Pasteur d'Hermas; p. 30—43: Hall, S. G.: Repentance in I Clement; p. 44—50: Walker, Joan Hazelden: An argument from the Chinese for the Antiochene origin of the Didache.

Barnard, L. W.: **Justin** Martyr. His life and thought. — Cambr: Univ. Pr. 1967. VIII, 193 p.; sh 45/—.

Rondeau, M. J.: Les polémiques d'**Hippolyte** de Rome et de Filastre de Brescia concernant le Psautier. — RHistRel CLXXI, 1, 1967, 1—51.

Lods, Marc: Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II^{e} au début du IV^{e} siècle. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1966). 180 p. = Bibliothèque théologique; sfr 18,—.

Expositio totius mundi et gentium (latein., franz.). Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par Jean Rougé. — P: Ed. du Cerf 1966. 379 p., 1 carte = Sources chrétiennes CXXIV. Série annexe de textes non chrétiens; F 36,—.

Gauss, Julia: **Anselm** von **Canterbury**. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen. — Saec XVII, 1966, 277—363.

Häring, N. M., SAC: The writings against Gilbert of Poitiers by **Geoffrey** of **Auxerre**. — AnalCist XXII, 1966, 3—83.

Brady, Ignatius, OFM: Peter Manducator and the oral teachings of Peter Lombard. — Anton XLI, 1966, 454—490.

Backes, Herbert: Bibel und ars praedicandi im Rolandslied des Pfaffen Konrad. — (B:) Schmidt Verl. (1966). 193 S. = Philologische Studien und Quellen XXXVI; DM 25,—.

Heinzmann, Richard: Die „Institutiones in sacram paginam" des **Simon** von **Tournai**. Einleitung und Quaestionenverzeichnis. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1967. 93 S. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N. F. I; DM 12,—.

Schneyer, J. B.: Einige Sermoneshandschriften aus der früheren Benediktinerbibliothek des Mont-Saint-Michel. — SacEr XVII, 1966, 150—211.

Gondras, A. J.: **Pierre** de **Faleo**. Quaestiones disputatae de quolibet. — AHDLMA, A. XLI = T. XXXIII, 1966, P 1967, 105—236.

Hödl, Ludwig: Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektorienstreit ⟨1277—1287⟩. — RechThAncMéd XXXIII, 1966, 81—114.

Glorieux, Palémon: **Pierre** d'**Ailly** et **saint Thomas**. — Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph Coppin..., Lille (1967), 45—54; p. 55—62: Didier, Jean-Charles: Réflexions sur un article de saint Thomas ⟨Somme théologique, p. 3 a, q. 67, a. 6⟩.

Poppi, Angelico: La spiegazione del Magnificat di Cornelio **Musso** ⟨1540⟩. — Problemi e figure della Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 415—489.

Molina, Luis de, SJ: De caritate. Comentario a la 2—2, qq. 26—29. Edición del Ms. 1851. Coimbra. Biblioteca da Universidade por Eduardo Moore SJ. — ArchTeolGran XXVIII, 1965, 199—290; XXIX, 1966, 181—248.

Scholder, Klaus: Grundzüge der theologischen **Aufklärung** in Deutschland. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 460—486.

Gherardini, Brunero: La seconda riforma. Uomini e scuole del **Protestantesimo moderno**. Parte I—II. — (Brescia:) Morcelliana (1964—1966). XII, 450 p.; 542 p. = Biblioteca di scienze religiose X, 8.

Hübner, Jürgen: Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. — Mchn: Beck 1966. XV, 324 S.; DM 34,—.

Macquarrie, John: Philosophy and theology in **Bultmann**'s thought. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 127—143; ib. p. 144—152: Harbsmeier, Götz: The theology of Rudolf Bultmann and its relation to philosophy.

Bavel, T. van, OSA: „Actualisme" in de theologie. Een bezinning naar aanleiding van R. Bultmann. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 1—24; p. 24—25: Summary: „Actualism" in theology: the import of R. Bultmann.

Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, decreta, declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. — (CdV: Typis Polygl. Vaticanis 1966.) XXIV, 1292 p.; lire 4500.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature. Papers read at the Symposium on fatalistic beliefs held at Åbo on the 7th—9th of September, 1964. Edited by Helmer Ringgren. — Sthlm: Almqvist & Wiksell (1967). 186 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis II.

Söderblom, Lars Olof Jonathan Nathan: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (Den levande Guden — The living God, dt.). Nachgelassene Gifford-Vorlesungen. In Verb. mit... hrsg. u. mit einem Lebensbild Söderbloms versehen v. Friedrich Heiler. (2., durch eine biogr. Einl. verm. Aufl.) — Mchn, Bas: Reinhardt Verl. (1966). LI, 386 S.; DM 24,—.

Antweiler, Anton: Religion als Form. — Kairos VIII, 1966, 164—166; ebd. S. 166—170: Lanczkowski, Günter: Erkenntnis und Wertung der Religionen.

Menschings, Gustav: Soziologie der großen Religionen. — Bo: Röhrscheid (1966). 343 S.; DM 38,—.

Sundén, Hjalmar: Die Religion und die Rollen (Religionen och rollerna, dt.) Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. — B: Töpelmann 1966. VIII, 451 S.; DM 68,—.

Widengren, Geo: Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse. — Mito e fede..., R 1966, 315—331.

Pellegrino, Ubaldo: Tempo ed eternità nell' esperienza religiosa. — Tempo ed eternità nella condizione umana..., Brescia 1966, 233—248.

Oppenheim, A. Leo: Perspectives on **mesopotamian** divination. — La divination en mésopotamie ancienne et dans les régions voisines..., P 1966, 35—43; p. 45—68: Falkenstein, A.: „Wahrsagung" in der sumerischen Überlieferung; p. 69—76: Grayson, A. K.: Divination and the babylonian chronicles. A study of the rôle which divination plays in ancient mesopotamian chronography.

Hartmann, B.: Monotheïstiche stromingen in **Babylonische** godsdienst. — NedThT XX, 1966, 328—338.

Chébli, Ibrahim: La société traditionelle **islamique** et l'influence de la juridiction religieuse du Coran et de la Sounna sur la vie sociale et politique. — Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie LII, 1966, 481—501.

Jomier, Jacques, OP: Rôle et importance du pélerinage en Islam. — Lumière et Vie T. XV = N° LXXIX, 1966, 80—92.

Gnoli, Gherardo: Lichtsymbolik im **Alt-Iran**. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos. — Antaios VIII, 6, 1967, 528—549.

Diehl, Carl Gustav: Instances of belief in fate in South **India**. — Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature, Sthlm (1967), 118—125; p. 126—132: Sjöholm, Gunnar: Observations on the Chinese ideas of fate.

Gombrich, Richard: The consecration of a **Buddhist** image. — The Journal of Asian Studies XXVI, 1, 1966, 23—36.

Guenther, Herbert V.: Some aspects of **Tibetan** religious thought. — History of religions VI, 1, 1966, 70—87.

Vermasseren, M. J.: The legend of **Attis** in Greek and Roman art. — Leid: Brill 1966. VIII, 59 p., 95 ill. on 40 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain IX; hfl 32,—.

Richard, Jean-Claude: Tombeaux des empereurs et temples des „divi": notes sur la signification religieuse des sépultures impériales à Rome. — RHistRel CLXX, 2, 1966, 127—142.

Dumézil, G(eorges): La religion romaine archaïque. Suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques. — P: Payot 1966. 684 p. = Les religions de l'humanité; F 50,—.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Schelbert, Georg, SMB: Das Missionsdekret des **II. Vat.** im Gesamtwerk des Konzils. — NZM XXII, 1966, 241—259; XXIII, 1967, 18—26.

Das Konzil und die Missionstätigkeit der Orden. Hrsg. von Karl Siepen. — Köln: Wienand 1966. 107 S.; DM 8,40.

Camps, Arnulph, OFM: De missionaire activiteit van de Kerk na het tweede Vaticaans Concilie. — Missie-Actie XXI, 1966, 130—138.

Gheddo, P.: Situazioni e problemi della chiesa missionaria dopo il Concilio Ecumenico. — Sacra Doctrina XI, 1966, 47—80.

Glazik, Josef, MSC: Die ökumenische Perspektive des Missionsdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils. — EMZ XXIV, 1967, 19—30.

Catrice, Paul: L'Eglise de **Lille** missionnaire. — Roubaix: Agence Univers 1966. 500 p.; F 28,—.

Henry, A.-M., OP: Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. — P: Ed. du Cerf 1966. 328 p.; F 28,50.

Missionnaires pour demain. Actes de la 18e session consacrée à la mission. Avec la participation de Y. M. J. Congar [e. a.] — P: Centurion 1966. 206 p. = Pour les appels de notre temps VI; F 12,—.

Blomjous, Joseph, PA: La signification chrétienne du pluralisme religieux et la mission de l'Eglise. — LumVit XXI, 1966, 462—470.

Congar, Yves, OP: La signification du salut et l'activité missionnaire. — Parole et Mission X, 1967, 67—83.

Richardson, William J., MM: Revolution in missionary thinking. — Maryknoll, NY: Maryknoll Publications 1966. 261 p.; $ 2,75.

Fenning, Hugh, OP: Some problems of the **Irish mission. 1733—1774.** Documents from Roman archives. — Collectanea Hibernica n° VIII, 1965, 58—109.

Considine, John J., MM: The Papal program for Latin America. — The American Ecclesiastical Review CLIV, 1966, 153—169.

Jadin, Louis: Rivalités luso-néerlandaises au **Sohio, Congo, 1600—1675.** Tentatives de récollets flamands et tribulations des capucins italiens 1670—1675. — Bulletin de l'Institut historique belge de Rome XXXVII, 1966, 137—360.

Troll, Christian W., SJ: Die **China**mission im Mittelalter. — FranzStud XLVIII, 1966, 109—150; XLIX, 1967, 22—79.

Luzbetak, Louis J., SVD: L'apostolat missionnaire dans son contexte culturel. — LumVit XXI, 1966, 289—304.

Schückler, Georg: Die Mauern haben Tore. Kirche im Dialog. — Priester und Mission 1966, 243—274.

Hauben, Marcel, CICM: Contribution à la solution pastorale de la problématique du mariage africain et de son paiement. — R: Herder 1966. XXVI, 203 p.; lire 2400.

López Gay, Jesús, SJ: El catecumenado en la mision del **Japon** del s. **XVI**. — R: Libr. dell'Univ. Gregoriana 1966. VIII, 252 p. = Studia missionalia. Documenta et opera II; lire 2800.

Branley, Brendan R., MM: Christianity and the Japanese. — Maryknoll, NY: Maryknoll Publications 1966. 271 p. = World horizon books.

Die Streuung der Priester in Afrika. — Brux: Pro Mundi Vita 1966. 60 S. = Pro Mundi Vita XIII.

Wiedenman, Ludwig, SJ: Buddhismus und Katholizismus in **Südvietnam.** — StdZ, Jg. XCI = Bd. CLXXVIII, 1966, 332—344.

Aagaard, Johannes: Mission, Konfession, Kirche. Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. Bd I—II. — Lund: Gleerup 1967. 816 S. = Studia Missionalia Upsaliensia VIII; scr 75,—.

Diem, Hermann: Der Ort der Mission in der systematischen Theologie. — Evangelisches Missions-Magazin CXI, 1967, 29—42.

Gensischen, H.-W.: „Verdammliches Heidentum". Eine wieder aufgefundene Schrift von Bartholomäus Ziegenbalg. — EMZ XXIV, 1967, 1—10.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Hrsg. v. Bo Reicke u. Leonhard Rost. Bd III: P—Z. Mit 1 Farbtf., 20 Schwarzweißtafeln, 24 Karten u. 114 Zeichn. im Text. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). XVI S., Sp. 1361—2256; 4°; DM 74,—.

Albright, William F.: New horizons in biblical research. — NY: Oxford University Press 1966. IX, 51 p.; $ 1,70.

Jacob, E.: Possibilité et limites d'une théologie biblique. — RevHistPhilRel XLVI, 1966, 116—130.

Croatto, José Severino, CM: Historia de la salvación. La experiencia religiosa del Pueblo de Dios. — BuAir: Ediciones Paulinas 1966. 381 p. = Colección „Orientaciones bíblicas".

Biblical motifs. Origins and transformations, edited by Alexander Altmann. — Cambr (Mass.): Harvard University Press 1966. X, 251 p. = Studies and texts III; $ 7,50.

Festorazzi, Franco: La Bibbia e il problema delle origini. L'inizio della storia della salvezza. — Brescia: Paideia 1966. 385 p. = Associazione biblica Italiana III; lire 2500.

2. Altes Testament

Lohfink, Norbert, SJ: Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments. — StdZ, Jg. XCI = Bd. CLXXVIII, 1966, 98—112.

Plastaras, James, CM: The God of **Exodus.** The theology of the Exodus narratives. — Milw: Bruce 1966. IX, 342 p.; $ 6,75.

Daalen, Aleida G. van: **Simson.** Een onderzoek naar de plaats, de opbouw en de funktie van het Simsonverhaal in het kader van de Oudtestamentische geschiedsschrijving. — Assen: Van Gorcum 1966. VI, 135 p. = Studia Semitica Neerlandica VIII; hfl 12,50.

Timm, Hermann: Die **Ladeerzählung** ⟨1. Sam. 4—6; 2. Sam. 6⟩ und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks. — EvTh XXVI, 1966, 509—526.

Miller, J. Maxwell: The **Elisha** cycle and the accounts of the Omride wars. — JBiblLit LXXXV, 1966, 441—454.

Kraus, Hans-Joachim: Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu **Jes 56—66.** — ZAW LXXVIII, 1966, 317—332.

Kessler, Martin: Form-critical suggestions on **Jer 36.** — CaBiQ XXVIII, 1966, 389—401.

Los libros sagrados: **Doce profetas menores.** Oseas — Joel — Amós — Abdías — Jonás — Miqueas — Nahum — Habacuc — Sofonías — Ageo — Zacarías — Malaquías. Traducción, introducciones, notas de Luis Alonso Schökel SJ con la colaboración literaria de José María Valverde. — Madr: Ediciones Cristianidad 1966. 223 p.; pes 90,—.

Lescow, Theodor: **Micha 6, 6—8.** Studien zu Sprache, Form und Auslegung. — Stu: Calwer Verl. (1966). 72 S. = Arbeiten zur Theologie I, 25; DM 7,80.

Rudolph, Wilhelm: **Hosea.** — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 269 S., V Zeittafeln = Kommentar zum Alten Testament XIII, 1; Ln DM 36,—.

Neubauer, Karl Wilhelm: Erwägungen zu **Amos** 5, 4—15. — ZAW LXXVIII, 1966, 292—316.

Mannati, M., et Solms, E. de: Les **Psaumes.** Tome I: Introduction générale. Psaumes 1 à 31. II. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1966—1967. 312 p.; 312 p. = Cahiers de la Pierre-qui-vire; bfr 210; 210.

Becker, Joachim, SsCc: Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1966). 98 S. = Stuttgarter Bibelstudien XVIII; DM 5,80.

Duesberg, H[ilaire], et J. Fransen: Les scribes inspirés. Edition remaniée. Introduction aux **livres sapientiaux** de la Bible. Proverbes, Job, Ecclésiaste, Sagesse, Ecclésiastique. — (Maredsous:) Édition de Maredsous (1966). 936 p.; bfr 960.

Maddux, R. C.: Outline studies of Job, Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs. — GrR: Baker Book House 1966. 61 p.; $ 1,95.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum. Vol. VIII, 3: **Esther,** ed. Robert Hanhart. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 208 S.; br. DM 39,—.

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

Myers, Jacob M.: The kerygma of the **Chronicler.** — Interpr XX, 1966, 259—273.

An Index to Aquila. Greek-Hebrew — Hebrew-Greek — Latin-Hebrew. With the Syriac and Armenian evidence. By the late Joseph Reider. Completed and revised by Nigel Turner. — Leid: Brill 1966. XII, 331 p. = SupplVetTest XII; hfl 65,—.

Weiden, W. A. van der, MSF: „Abstractum pro concreto", phaenomenon stilisticum. — VerbDom XLIV, 1966, 43—52.

Kitchen, K. A.: Historical method and early Hebrew tradition. — Tyndale Bulletin XVII, 1966, 63—97.

Koffmahn, Elisabeth: Sind die altisraelitischen Monatsbezeichnungen mit den kanaanäisch-phönizischen identisch? — BiblZ N.F. X, 1966, 197—219.

Gerhardt, Walter: The Hebrew/Israelite weather-deity. — Num XIII, 1966, 128—143.

Rendtorff, Rolf: El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion. — ZAW LXXVIII, 1966, 277—292.

McCarthy, Dennis J., SJ: Der **Gottesbund** im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre. — Stu: Verlag Kath. Bibelwerk (1966). 94 S. = Stuttgarter Bibelstudien XIII; DM 5,80.

Liaño, Jesús María: Los pobres en el Antiguo Testamento. — EstBibl XXV, 1966, 117—167.

Wright, G. R. H.: A method of excavation common in Palestine. — ZDtPalV LXXXII, 1966, 113—124.

Hamrick, E. W.: New excavations at Sukenik's „Third Wall". — BASOR CLXXXIII, 1966, 19—26.

Ussishkin, D.: Building IV in **Hamath** and the temples of Solomon and Tell Tayanat. — Israel Exploration Journal XVI, 1966, 104—110.

Rowley, H[arold] H[enry]: The history of the **Qumran** Sect. — BullJRylLibr XLIX, 1966, 203—232.

Cross, F[rank] M[oore], Jr.: The contribution of the Qumrân discoveries to the study of the biblical text. — Israel Exploration Journal XVI, 1966, 81—95.

Neusner, Jacob: A history of the Jews in Babylonia. Vol. II: The early Sasanian period. — Leid: Brill 1966. XVIII, 341 p. = Studia postbiblica XI; hfl 52,—.

Maier, Johann: Die Vorstellung vom Gottesvolk in der nachtalmudischen Zeit. I: Sprachgebrauch und liturgisch-poetische Symbolik. II: Religionsphilosophie, Jehudah Hallevi, Mystik. — Jud XXII, 1966, 66—82. 149—167.

3. Neues Testament

Goma Civit, Isidro: El Evangelio según san **Mateo** ⟨1—13⟩. Traducción y comentario. — Madr: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos 1966. XXXII, 774 p. = Comentario al Nuevo Testamento III.

Danieli, Giuseppe, CSJ: Significato di „profezia messianica" presso san Matteo. — Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica, Brescia (1966), 219—231.

Kwaak, H. van der: Die Klage über Jerusalem ⟨Matth. XXIII 37—39⟩. — NovTest VIII, 1966, 156—170.

Rissi, Matthias: Die Hochzeit in Kana ⟨**Joh 2, 1—11**⟩. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 76—92; ebd. S. 93—99: Jaubert, Anne: L'image de la vigne ⟨Jean 15⟩.

Borig, Rainer: Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15, 1—10. — Mchn: Kösel 1967. 269 S. = StudienANT XVI; DM 38,—.

Balagué, Miguel: La prueba de la Resurrección ⟨Jn 20, 6—7⟩. — EstBibl XXV, 1966, 169—192.

Ricca, Paolo: Die Eschatologie des vierten Evangeliums. — Zü, Ffm: Gotthelf-Verl. (1966). 196 S.; sfr 15,80.

Dupont, Jacques, OSB: Études sur les **Actes** des **Apôtres.** — P: Ed. du Cerf 1967. 573 p. = Lectio divina XLV; F 49,20.

Hierzenberger, Gottfried: Weltbewertung bei Paulus nach **1 Kor 7, 29—31.** Eine exegetisch-kerygmatische Studie. — Düs: Patmos (1967). 188 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Stuhlmacher, Peter: Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus. — EvTh XXVII, 1967, 1—35.

Schulz, Siegfried: Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. — (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 392 S.; DM 32,—.

Die Bedeutung der **Auferstehungsbotschaft** für den Glauben an Jesus Christus. Willi Marxsen [u. a.]. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn

(1966). 117 S. = Schriftenreihe des Theol. Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union; DM 9,80; [enth.:] S. 9—39: Marxsen, Willi: Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem; S. 41—63: Wilckens, Ulrich: Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu; S. 65—90: Delling, Gerhard: Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag; S. 91—117: Geyer, Hans-Georg: Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie.

Strobel, August: Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtl. u. theologischer Beitrag zur Christusfrage. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 206 S.; DM 19,80.

Beilner, Wolfgang: Das offenbarende Wirken Jesu und seine Entfaltung in der Urkirche. — Lebendiges Zeugnis H. 1/2, 1967, 22—42.

Schille, Gottfried: Die urchristliche **Wundertradition**. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus. — Stu: Calwer Verlag (1967). 56 S. = Arbeiten zur Theologie I, 29; DM 5,80.

Bouttier, Michel: Remarques sur la conscience apostolique de St. Paul. — Oikonomia ... Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 100—108; ebd. S. 109—117: Carrez, Maurice: La signification actuelle pour l'histoire du salut du visible et de l'invisible dans la pensée paulinienne.

Feuillet, A., PSS: Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres Pauliniennes. — P: Gabalda 1966. 460 p. = Études bibliques; F 60,—.

Sand, Alexander: Der Begriff **„Fleisch"** in den **paulinischen** Hauptbriefen. — Rgb: Pustet 1967. X, 335 S. = Biblische Untersuchungen II.

Moore, A. L.: The parousia in the New Testament. — Leid: Brill 1966. VIII, 248 p. = SupplNovTest XIII; hfl 42,—.

Minear, Paul S.: Rudolf Bultmann's interpretation of New Testament eschatology. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 65—82.

Filson, Floyd V.: Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit (A New Testament history, dt.) Übers. u. für die deutsche Ausg. bearb. von Franz Joseph Schierse, SJ. — Düs: Patmos (1967). XIII, 461 S. und 4 Ktn = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; DM 44,—.

Schille, Gottfried: Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte. — Mchn: Kaiser (1966). 237 S. = BeitrEvTh XLIII.

Zimmermann, Heinrich: Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. — Stu: Kath.Bibelwerk (1967). 281 S.; DM 24,80.

Aland, Kurt: Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes. — B: de Gruyter 1967. VIII, 229 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung II; DM 54,—.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Essays in modern English Church history. In memory of Norman **Sykes**. Edited by G. V. Bennett & J. D. Walsh. — Lo: Black (1966). X, 227 p.; sh 35; p. 217—220: A select list of the books, articles, and principal reviews written by Norman Sykes.

Schöndorfer, Ulrich: Fortschrittsglaube und Geschichtsphilosophie. — Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren = Studien der Wiener kath. Akademie V, Graz-Wien, Köln (1966), 137—145.

Hanson, Anthony: The quandary of historical scepticism. — Vindications. Essays in the historical basis of christianity, Lo (1966), 74—102.

Holl, Karl: Kleine Schriften. Hrsg. von Robert Stupperich. — Tü: Mohr 1966. VI, 133 S.; DM 11,—.

Parente, Fausto: Il contributo di Luigi **Salvatorelli** alla storia d'Israele e del cristianesimo antico. — Rivista storica Italiana LXXVIII, 1966, 479—512.

Bellen, Heinz: Συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν. Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift ⟨CIRB 71⟩ zum Problem der „Gottesfürchtigen" (mit 1 Tafel). — JAntChr VIII/IX, 1965/1966, 171—176.

Horn, Hans-Jürgen: Giezie und Simonie. — JAntChr VIII/IX, 1965/1966, 189—202.

Grundmann, Herbert: Zur Abt-Wahl nach Benedikts Regel. Die „Zweitobern" als „sanior pars"? — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 217—223.

Arias, Maximino: Los monasterios de benedictinos de Gallicia. Status quaestionis. — StudMonast VIII, 1966, 35—69.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lorenz, Willy: **Petrus,** der ewige Papst. Dialoge über d. heiligen Petrus u. seine Nachfolger. — Wien, Mchn: Herold (1966). 86 S.

Mahieu, Bernard: Vie historique de l'Église. — Histoire générale des Églises de France, Belgique, Luxembourg, Suisse, (P 1966,) 327—384; fig. et pl.

Dvornik, Francis: **Byzantium** and the Roman primacy. — NY: Fordham University Press 1966. 176 p.; $ 5,00.

Akeley, T. C.: Christian initiation in **Spain** c. 300—1100. — Lo: Darton, Longmann and Todd 1966. 223 p.; sh 35.

Historia de **España.** Dir. par R. Menéndez Pidal. T. XIV: España cristiana. Crisis de la reconquista. Luchas civiles. Par L. Suárez Fernández e J. Reglá Campistol. — Madr: Espasa-Calpe 1966. CCIV, 658 p.; fig. 4°; pes 700.

Rück, Peter: Die Urkunden der Bischöfe von **Basel** bis **1213.** Vorarbeit zu den Regesta episcoporum. — Basel: Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt 1966. XVI, 310 S., Bildmappe 4 S., 38 Taf. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte I; sfr 40,—.

Brzoska, Emil: **Bischöfe** der katholischen Kirche aus **Oberschlesien.** Beitrag z. Geschichte des kirchl. Ämterrechts. Festgabe z. Silbernen Bischofsjubiläum des Titular-Bischofs Msgr Joseph Ferche. — Augsb: Oberschl. Heimat-Verl. 1965. 79 S.; DM 3,90.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Hamman, Adalbert: Die Kirchenväter. Kleine Einführung in Leben und Werk. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967.) 176 S. = Herder-Bücherei CCLXVIII; DM 2,80.

Tetz, Martin: Altchristliche Literaturgeschichte — Patrologie. — ThRu XXXII, 1967, 1—42.

Barr, R., SJ: Main currents in early christian thought. — Glen Rock, NJ: Paulist Pr. 1966. VI, 122 p.; $ 1,45.

Schoeps, Hans Joachim: Das Judenchristentum in den Parteienkämpfen der alten Kirche . — Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg 23—25 avril 1964, P 1965, 53—74.

Klein, Günter: Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik. — ZThK LXIV, 1967, 40—82.

Aland, Kurt: Kirche und Staat in der alten Christenheit. — Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst zum 60. Geburtstag, B 1967, 19—49.

Bammel, E.: Die Täufertraditionen bei **Justin**. — Studia patristica. Vol. VIII, 2 = TU XCIII, B 1966, 53—61; p. 62—69: Hamman, A., OFM: „Sitz im Leben" des actes apocryphes du Nouveau Testament; p. 70—75: Hunt, B.P.W.S.: The dialogue between Timothy and Aquila. A late survival of an early form of christian apologetic; p. 76—81: King, N. Q.: S. **Joannis Damasceni** De haeresibus cap. CI and Islam; p. 82—85: Leroux, J.-M.: **Acace,** évêque de Césarée de Palestine ⟨341—365⟩; p. 86—107: Riggi, C.: La figura di Epifanio nel IV secolo; p. 108—117: Sheldon-Williams, I. P.: The ps.-Dionysius and the Holy Hierotheus; p. 118—129: Lof, L. J. van der: Der numidische **Manichäismus** im vierten Jahrhundert; p. 130—134: Vokes, F. E.: **Zeno** of **Verona,** Apuleius and Africa; p. 135—145: Witt, R. E.: The importance of Isis for the Fathers.

Evreux, Pierre, SJ: Théologie de l'accoutumance chez saint **Irénée**. — RechScRel LV, 1967, 5—54.

Wilken, Robert L.: The Homeric cento in Irenaeus „Adversus Haereses" I, 9, 4. — VigChr XXI, 1967, 25—33.

Kannengießer, Charles, SJ: L'infinité divine chez Grégoire de Nysse. — RechScRel LV, 1967, 55—65.

Forbes, Clarence A.: Critical notes to **Firmicus Maternus,** De errore. — VigChr XXI, 1967, 34—38.

Kannengießer, C., SJ: Les différentes recensions du traité De incarnatione verbi de **S. Athanase**. — Studia patristica. Vol. VII, 1 ... = TU XCII, B 1966, 221—229; ib. p. 230—232: Leroy, F. J., SJ: Le **pseudo-Grégoire le Thaumaturge** ⟨in Annuntiationem⟩, Jérusalem et Proclus de Constantinople ⟨hom 6⟩.

Merkelbach, Reinhold: Konjekturen und Erläuterungen zum Psalmenkommentar des **Didymos**. — VigChr XX, 1966, 214—226.

Thompson, E. A.: The **Visigoths** in the time of Ulfila. — Oxf: Clarendon 1966. XXIII, 174 p.; $ 4,50.

Fontaine, Jacques: Alle fonti della agiografia europea: Storia e leggenda nella Vita di San **Martino** di **Tours**. — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 187—206.

Manning, Eugène: La législation monastique de S. **Augustin** et la Regula Monasteriorum. — Aug XVI, 1966, 317—329.

Féliers, Jeanne-Huberte: L'utilisation de la Bible dans l'oeuvre d'**Evodius**. — RevEtAug XII, 1966, 41—64.

Chrysos, Evangelos: Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils ⟨533⟩. — Bo: Habelt 1966. 220 S. mit 7 Ktn. = Antiquitas I, 14; Lw DM 38,— [Diss., Bonn].

Böhne, Winfried: Beginn und Dauer der römischen Fastenzeit im sechsten Jahrhundert. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 224—237.

Simonetti, Manlio: Osservazioni sull „Altercatio Heracliani cum Germinio". — VigChr XXI, 1967, 39—58.

Lantschoot, Arnold van: Deux paraboles syriaques ⟨Roman de Barlaam et Josaphat⟩. — Muséon LXXIX, 1966, 133—154.

Haffner, Franz: **Symphosius Amalarius** von **Metz**, Erzbischof von Trier ⟨um **810**⟩. Unveröffentlichte Texte zur Geschichte der Sakramentenspendung. — Festschrift für Alois Thomas ..., Trier 1967, 135—140.

Jenkins, Romilly J. H.: The chronological accuracy of the **„Logothete"** for the years a. d. 807—913. — Dumbarton Oaks papers XIX, 1965, 89—112.

Löwe, H.: Entstehungszeit und Quellenwert der **Vita Lebuini**. — DtArch XXI, 1965, 345—370.

Jenkins, R. J. H.: A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii. — Dumbarton Oaks papers XIX, 1965, 241—247.

Mills, L. R.: Une vie inédite de S. **Sébastien**. — Bibliothèque d'humanisme et Renaissance XXVIII, 1966, 410—418.

4. Mittelalter und Neuzeit

Illert, Friedrich M.: Die Erzbischöfe von **Trier** und das Bistum **Worms**. — Festschrift für Alois Thomas ..., Trier 1967, 189—198.

Das Stift St. **Georg** zu **Köln.** ⟨Urkunden und Akten 1059—1802⟩. Bearb. von Anna-Dorothee von den Brincken. — Köln: Neubner 1966. XXII, 501 S. = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln LI; DM 45,—.

Fürst, C. G.: Kennen wir die Wähler Gelasius' II? Zur Glaubwürdigkeit des Kardinalverzeichnisses in Pandulfs Vita Gelasii. — Festschrift Karl Pivec, Innsbr 1966, 69—80.

Natale, Herbert: Die St. **Leonhardskirche** im Spiegel der Frankfurter Stadt- und Kirchengeschichte. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 9—26.

Gottschalk, Joseph: **Hedwigs**verehrung durch 700 Jahre außerhalb Schlesiens. — ArchSchlesKG XXIV, 1966, 100—126.

Görres, Ida Friederike: Hedwig von Schlesien und Polen. Aus Anlaß der 700 Jahrfeier ihrer Heiligsprechung. — ErbAuftr XLIII, 1967, 98—120.

Engels, Odilo: Der Reichsgedanke auf dem Konstanzer Konzil. — HistJG LXXXVI, 1966, 80—106.

5. Mittelalter

Kaminsky, Hans Heinrich: Zur Gründung von **Fruttuaria** durch den Abt Wilhelm von Dijon. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 238—267.

Prenowski, Ulderico: Pietro **Bohier** vescovo, riformatore, all'inizio dell scisma d'Occidente. — Sales XXVIII, 1966, 495—518.

Meinhold, Peter: **Ansver** und die Anfänge des Christentums in unserer Heimat. — SchrVSchlHolstKG II. Reihe XXII, 1966, 16—32.

Rivera Recio, Juan-Francisco: La Iglesia de **Toledo** en el siglo XII ⟨1086—1200⟩. Vol. I. — R: Iglesia Nacional Española 1966. 394 p. = Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías X; pes 150.

Schaller, H. M.: Studien zur Briefsammlung des Kardinals **Thomas** von **Capua**. — DtArch XXI, 1965, 371—518.

Reinerth, Karl: Ein bisher unbeachtet gebliebenes Verzeichnis der Klöster des **Prämonstratenser**ordens in **Ungarn** und **Siebenbürgen** in der Zeit vor dem Mongolensturm. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd. XV, 1966, 268—287.

Walter, Ewald: Äbtissin **Gertrud**, die Tochter der hl. Hedwig, und ein Generalkapitelsstatut des Zisterzienserordens vom Jahre 1252. — ArchSchlesKG XXIV, 1966, 56—99.

Glorieux, P.: **François Caracciolo** chancelier de l'Université de Paris. — RechThAncMéd XXXIII, 1966, 115—136.

Hackett, Benedict, OSA: Simone Fidati da Cascia and the doctrine of St. Catherine of Siena. — Aug XVI, 1966, 386—414.

Schmitt, Clément, OFM: Documents sur la province **franciscaine** de Strasbourg aux XIV—XV^{e} siècles d'après un Formulaire de Lucerne. — ArchFrancHist LIX, 1966, 209—300.

Saggi, Ludovico, OCarm: Bartolomeo **Peyroni** OCarm, vescovo di Elne e la sua testimonianza circa il conclave del **1378**. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 59—77.

Nicolini, Ugolino: Le tavole dei capitoli provinciali dell'Umbria del 1408 e del 1431. — ArchFrancHist LIX, 1966, 301—322.

Maier, Anneliese: Ein Leihregister aus der Bibliothek des letzten Avignoner Papstes Benedikt XIII. ⟨Petrus de Luna⟩. — RStChIt XX, 1966, 309—327.

Dorrer, Erika S(ylvia): Angelus **Rumpler**, Abt von **Formbach** ⟨1501—1513⟩ als Geschichtsschreiber. Ein Beitrag zur klösterlichen Geschichtsschreibung in Bayern am Ausgang des Mittelalters. — Kallmünz/Opf.: Lassleben 1965. VII, 119 S. = Münchener Universitätsschriften. [Reihe der] Philosophischen Fakultät. Münchener historische Studien Abt. Bayer. Geschichte I; DM 12,80,— [Diss. München].

6. Gesamte Neuzeit

Grisar, Josef, SJ: Maria **Wards** Institut vor Römischen Kongregationen. ⟨1616—1630⟩. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1966. XXXII, 813 S. = Miscellanea Historiae Pontificiae XXVII; lire 8000.

Krausen, Edgar: Die Zusammensetzung der bayerischen **Prämonstratenser**konvente 1690 bis 1803. — HistJG LXXXVI, 1966, 157—166.

Cristofari Mancia, Maria: Documenti gesuitici reperiti nell'Archivio di Stato di Roma. **1561—70, 1591**. — ArchHSJ XXXV, 1966, 79—131.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Vossberg, Herbert: Im heiligen Rom. **Luthers** Reiseeindrücke 1510—1511. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 159 S. mit Abb.

Bluhm, Heinz: Martin Luther: Creative translator. — St. Louis: Concordia Publ. House 1965. XV, 236 p.; $ 8,—.

Müller, Gerhard: Pietro Paolo **Vergerio** in päpstlichen Diensten 1523—1536. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd XV, 1966, 341—348.

Schelp, Robert: Die Reformationsprozesse der Stadt **Straßburg** am Reichskammergericht zur Zeit des Schmalkaldischen Bundes ⟨1524/1531—1541/1555⟩. Erw. Ausg. Mit e. Geleitw. von Philippe Dollinger. — Kaiserslautern: Schmidt in Komm. 1965. 287 S.; DM 42,—. [Diss., Tübingen überarb.]

Bensing, Manfred: Thomas **Müntzer** und der Thüringer Aufstand **1525**. Mit 6 Ktn. — B: Deutscher Verl. d. Wissenschaften VEB 1966. 284 S. = Leipziger Übersetzungen u. Abhandlungen zum Mittelalter B, 3.

Hausammann, Susi: Die Marburger Artikel — eine echte Konkordie? — ZKG LXXVII = F. 4, Bd XV, 1966, 288—321.

Secret, F.: **Egidio** da **Viterbo** et quelques-uns de ses contemporains. — Aug XVI, 1966, 371—385.

Delius, Walter: Die Kirchenpolitik des Kurfürsten **Joachim II.** von Brandenburg in den Jahren **1535—1541**. — Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XL, 1965, 86—123.

Hillerbrand, Hans J.: Andreas **Bodenstein** of **Carlstadt**, prodigial reformer. — ChH XXXV, 1966, 379—398.

Stupperich, Robert: **Urbanus Rhegius** und die vier Brennpunkte der Reformation in **Westfalen**. — Westf XLV, 1967, 22—34.

Neuser, Wilhelm H.: Kirche und Staat in der Reformationszeit. — Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst zum 60. Geburtstag, B 1967, 50—78.

Oxley, J. E.: The reformation in **Essex** to the death of Mary. — Manch: Univ. Pr. 1965. XII, 320 p.; sh 45.

Scheible, Heinz: Die Entstehung der **Magdeburger Zenturien**. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode. — Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1966). 78 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXIII; DM 13,50.

Corbach, Gottfried: Die kirchlichen Verhältnisse im **Oberbergischen** in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — MevKGRh XVI, 1967, 1—93.

Miscelánea conmemorativa del concilio de **Trento** ⟨1563—1963⟩. Estudios y documentos. — Madr-Barc: Consejo superior de Investigaciones cientificas Instituto Enrique Flórez (1965). 501 p.; pes 300.

Aldrovandi, Marco M., OSM: Fra Agostino **Bonucci**, Priore Generale OSM e Padre al Concilio di Trento. — R: Ed. Studi Storici OSM 1966. 135 p. = Institutum historicum Fratrum Servorum S. Mariae. Scrinium historiale V; lire 1000; [s. a.:] ~ Studi storici dell' Ordine dei Servi di Maria XIII, 1963, 69—154.

Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: Ein **Unionsversuch** des 16. Jahrhunderts. Die ostfriesischen Konkordate von **1599**. — ZKG LXXVII = F. 4, Bd XV, 1966, 322—340.

Stiller, Erhard: Die Unabhängigkeit des Klosters **Loccum** von Staat und Kirche nach der Reformation. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 112 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XV.

Schrijnemakers, H. M. G.: Domenico Passionei en de kwestie damen. — ArchGKKNederl IX, 1967, 67—102.

8. Neuere Zeit

Maissen, Felici: Die **Drei Bünde** in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in politischer, kirchengeschichtl. u. volkskundlicher Schau. I: Die Zeit der Unruhen von der Religionspazifikation **1647** bis **1657**. — Aarau: Sauerländer 1966. 430 S.; sfr 45,—.

Bennett, G. V.: King **William III** and the episcopate. — Essays in modern English church history. In memory of Norman Sykes, Lo (1966), 104—131.

Lampart, Albert: Ein Martyrer der Union mit Rom: **Joseph I., 1681—1696**, Patriarch der Chaldäer. — (Eins:) Benziger 1966. 396 S., 2 Taf.

Schneider, Bruno, SOCist: Das Kapitel des Generalvikariates der **österreichischen Zisterzienser** im Jahre **1766**. — AnalSOCist XXII, 1966, 84—95.

Moulton, Phillips: John **Woolman**'s approach to social action — as exemplified in relation to slavery. — ChH XXXV, 1966, 399—410.

Melchor a Pobladura, OFMCap: De electione **Pauli** a **Colindras** in ministrum generalem deque eiusdem relationibus cum regibus et principibus sui aevi. — CollFranc XXXVI, 1966, 307—337.

Hegel, Eduard: Dompropst Karl Josef **Holzer** von Trier ⟨1800—1885⟩. Beiträge zu seiner Charakteristik. — Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 151—162.

Stamer, Ludwig: Die Bestandsaufnahme im ehemals Speyerischen Anteil des neuen Bistums Straßburg vom Jahre 1804. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 239—294.

Raab, Heribert: Karl Theodor von **Dalberg**. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803—1815. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 27—39.

Zacek, Judith Cohen: The Russian Bible Society and the Russian Orthodox Church. — ChH XXXV, 1966, 411—437.

McGloin, John B., SJ: **California's** first archbishop: The life of Joseph Sadoc **Alemany**, OP, 1814—1888. — NY: Herder and Herder 1966. 412 p.

Gorricho, Julio: Epistolario de **Pío IX** con **Isabel II** de España. — Archivum historiae pontificiae IV, 1966, 281—348.

Witeschek, Helmut: Die Bedeutung der theologischen **Fakultät** der Universität **München** für die kirchliche Erneuerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. — HistJG LXXXVI, 1966, 107—137.

Lencyk, W.: The Eastern catholic church and Czar Nicholas I. — R: 1966. XIII, 148 p. = Centro di studi universitari ucraini a Roma. Editiones cath. Univ. Ucrainorum S. Clementis papae II.

Beauduin, Edouard: Le Cardinal **Mercier**. — Tourn: Casterman 1966. 148 p.; bfr 84,—.

Lenhart, Ludwig: Dr. Ludwig Maria **Hugo** ⟨1871—1935⟩. Ein theologisch-religiös markanter, den Nationalsozialismus frühzeitig durchschauender Rheinpfälzer auf dem Mainzer Bischofsstuhl ⟨1921—1935⟩. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 119—199.

Ragaz, Leonhard: Leonhard **Ragaz** in seinen Briefen. Hrsg. v. Christine Ragaz [u. a.] Unter Mitw. v. Hans Ulrich Jäger. Bd I: 1887—1914. — Zü: EVZ-Verl. (1966). XLIV, 346 S.; sfr 29,50.

9. Neueste Zeit

Buchheim, Karl: Heinrich **Brüning** und das Ende der Weimarer Republik. — Hchl LVIII, 1966, 501—512.

Falconi, Carlo: Das Schweigen des Papstes (Il silenzio di Pio XII, dt.) Eine Dokumentation. — (Mchn:) Kindler (1966). 524 S.; DM 24,80.

Geheime Reichssache. Papst Pius XII hat nicht geschwiegen. Berichte, Dokumente, Akten, zusammengestellt aufgrund kirchl. u. staatl. Archivmaterials von Jenö Levai. (Übers. aus d. ungar. Ms. von Andor Matolcsy.) Mit e. Vor- u. Nachwort v. Robert M. W. Kempner. Mit 24 Bildtaf. u. Faks. — Köln-Müngersdorf: Verl. Wort u. Werk (1966). 144 S.; DM 17,80.

Volk, Ludwig, SJ: Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft. — StdZ, Bd. CLXXVIII = Jg. XCI, 1966, 241—267.

Kemper, Benedicta Maria: Priester vor Hitlers Tribunalen. — Mchn: Rütten u. Loening (1966). 496 S.; DM 26,—.

Caprile, Giovanni, SJ: **Pio XII** e un nuovo progetto di concilio ecumenico. — CivCatt CXVII, III, 1966, 209—227.

Franck, Frederick: Ein Outsider im Vatikan (Outsider in the Vatican, dt.). Aus d. Amerikan. von Margot C. Munzer. Vorw. von Mario von Galli. Mit 82 Zeichn. d. Autors. — Stu: Goverts (1966). 268 S.

Hales, E[dward] E[lton] Y[oung]: Die große Wende. **Johannes XXIII.** und seine Revolution (Pope John and his revolution, dt.) — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1966). 291 S.; DM 15,80.

Zimmermann, Josef: Erlebtes Konzil. Briefe vom 2. Vatikan. Konzil 1962—1965. — Augsb: Verl. Winfried-Werk (1966). 240 S. mit Abb.

Maron, Gottfried: Das Konzil und die konfessionelle Situation. Streiflichter und Erwägungen zur 4. Sitzungsperiode. — Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. Jahrbuch des evangelischen Bundes IX, 1966, 51—68.

Vischer, Lukas: Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil. ⟨4 Vorträge.⟩ — Zü: EVZ-Verl. (1966). 79 S. = Polis XXVI; sfr 5,80.

Schillebeeckx, E[dward C.F.A.]: Besinnung auf das Zweite Vatikanum (Vierde sessie en einde van het concilie, dt.) 4. Session, Bilanz u. Übersicht. (Aus d. Niederländ. übers. von Nikolaus [Nicolaas] Greitemann.) — Wien, Frb/Br, Bas: Herder (1966). 83 S.; DM 6,50.

Stephanou, E.: Reacties in Griekenland en Constantinopel bij de opheffing van de banvloek. — Het christelijk Oosten XIX, 1966—1967, 3—17.

Kunst, Hermann: Der Katholizismus nach dem Konzil. Evang. Sicht. Vortrag. — Stu: Evangelisches Verlagswerk (1966). 24 S.; DM 2,—.

Mac Eoin, Gary: Was geschah in Rom? (What happened at Rome?, dt.) Das Konzil und seine Bedeutung für die Welt von morgen. — Pad: Schöningh 1967. 205 S.; DM 9,80.

Hirschauer, Gerd: Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil. — Mchn: Szczesney-Verl. (1966). 299 S.

Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung. Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe. — Buxheim: Martin-Verl. [1966]. 30 S. mit Abb., 1 Titelbild; DM 1,95.

Der 81. Deutsche Katholikentag in **Bamberg**. — HK XX, 1966, 345—379.

VI. Christliche Philosophie

De Deo in philosphia s. Thomae et in hodierna philosophia. ⟨Acta VI congressus thomistici internationalis.⟩ Vol. II. — R: Officium Libri Catholici 1966. 367 p. = Doctor Communis XIX ⟨I—III⟩ — XX ⟨I—II⟩. 1966—1967; [cfr.:] Locatelli, Aldo-Ubaldo Pellegrino: Dio e filosofia contemporanea al IV congresso tomistico internazionale. — ScuCatt XCIV, 1966, 51—72.

⟨Ibn Rušd.⟩ **Averroes**: In Aristotelis librum II [alpha] metaphysicorum commentarius. Die latein. Ubers. des Mittelalters auf handschriftl. Grundlage mit Einl. u. problemgeschichtl. Studie. Hrsg. v. Gion Darms. — Frb/S: Paulus Verl. 1966. XVI, 106 S. = Thomistische Studien XI.

Dunphy, W. B.: St. **Albert** and the five causes. — AHDLMA, A. XLI = T. XXXIII, 1966, P 1967, 7—21.

Lotz, Ioannes Bapt., SJ: De secunda via S. **Thomae Aquinitatis**. — Doctor Communis XIX—XX, 1966/67 = De deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia II, 1966, 19—32; ib. p. 61—65: Bogliolo, Aloisius, SDB: De praesuppositis viarum s. Thomae ad existentiam dei probandam; ib. p. 117—125: Composta, Dario, SDB: De fontibus Aristotelaeis tertiae viae s. Thomae; p. 138—144: Decarie, Viannet: Les rédactions successives de la Secunda via de „Contra Gentiles" I, 13; p. 248—253: Miyakawa, Toshiyuki: Significato e valore della IV via della Somma teologica; p. 254—259: Muñoz, Jesus, SJ: Una nueva „Via" de santo Tomás; p. 281—287: Pola, Manuel Gonzales, OP: El punto de partida de la „Tercera via" de santo Tomás; p. 288—293: Renzo, Stanislao, OP: Una fonte della III via: Avicenna; p. 345—350: Vanni Rovighi, Sofia: La „Prima via" tomistica per dimostrare l'esistenza di Dio.

Milano, Andrea: L'instinto nella visione del mondo di san Tommaso d'Aquino. — R [e. a.:] Desclée (1966). VIII, 241 p. = Collectio philosophica Lateranensis IX; lire 2800.

Prentice, Robert, OFM: The one and unique nature possessing the four primacies of efficiency, eminence, finality and exemplarity, according to the Reportata Parisiensia of **Duns Scotus**. — Anton XLI, 1966, 278—298.

Poppi, Antonino: Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzione. — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 601—790.

Manno, Ambrogio Giacomo: Introduzione al concetto Scotistico di essere. — GiornMet XXI, 1966, 822—848.

Gnemmi, A.: Fondamento metafisico e mediazione trascendentale nelle „Disputationes metaphysicae" di F. **Suarez**. — RFilNeoscol LVIII, 1966, 1—24; 175—188.

Perspektiven **Teilhard** de **Chardins**. Acht Beiträge von Ernst Benz [u. a.] Hrsg. v. Helmut de Terra. — Mchn: Beck (1966). 216 S. = Beck'sche Schwarze Reihe XLIII; DM 9,80; [enth.:] S. 13—52: Benz, Ernst: Zum theologischen Verständnis der Evolutionslehre; S. 53—65: Barthélemy-Madaule, Madeleine: In welchem Sinne kann man von einer Teilhardschen Philosophie sprechen?; S. 66—79: Elliott, F. G.: Pierre Teilhard de Chardins Welt-Anschauung; S. 80—123: Benz, Ernst: Teilhard de Chardin und Sri Aurobindo; S. 124—153: Anagarika Govinda, Lama: Die Weltanschauung Teilhard de Chardins im Spiegel östlichen Denkens; S. 154—175: Paepcke, Fritz: Zur Sprache und Begriffswelt von Pierre Teilhard de Chardin. Ein terminologisches Experiment auf dem Wege zu einer neuen Sprache vom Menschen; S. 176—180: Knoll, Max: Bemerkungen zu Pierre Teilhard de Chardins Schrift „La mystique de la science"; S. 181—198: Remane, Adolf: Entwicklungslinien in der lebenden Natur.

Martin, Bernhard: Paul **Tillich**'s doctrine of Man. — Digswell Place: Nisbet (1966). 221 p.; sh 17/6.

McNeill, John J.: The Blondelian synthesis. A study of the influence of German philosophical sources on the formation of **Blondel**'s method and thought. — Leid: Brill 1966. XVIII, 324 p. = Studies in the history of Christian thought I; hfl 32,—.

Sonsbeeck, Dawiet van: Het zijn als mysterie in de ervaring en het denken van Gabriel **Marcel**. — Antw: De Nederl. Boekhandel 1966. 282 blz. = Filosofie en kultuur IV; bfr 300,—.

Simon, Gabriel, SSCC: Die Achse der Weltgeschichte nach Karl **Jaspers**. — R: Libr. Ed. dell' Università Gregoriana 1965. XVIII, 214 S. = AnalGreg CXLVII = Series facult. phil.: sectio B, n. XIII; lire 3000.

Simons, Eberhard: Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" von Karl **Rahner**. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1966). 179 S.; DM 19,80.

Vidal, Guy, OFM: Les chances d'une phénoménologie de la religion. — Anton XLI, 1966, 86—122. 299—365.

Casper, Bernhard - Klaus Hemmerle - Peter Hünermann: Besinnung auf das **Heilige**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). 152 S.; DM 17,50; [enth.:] S. 9—79: Hemmerle, Klaus: Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen; S. 81—123: Casper, Bernhard: Seit ein Gespräch wir sind; S. 124—152: Hünermann, Peter: Die Geschichte und das Heilige.

Corvez, M., OP: L'existence de **Dieu** aujourd'hui. — NRTh, A. XCIX = T. XXXIX, 1967, 376—400.

Möller, Joseph: Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen **Anthropologie**. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 94 S. = Probleme der praktischen Theologie I; DM 8,40.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

La Costituzione dogmatica sulla divina **rivelazione**. Cronistoria, testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — To-Leumann: Elle Di Ci (1966). 350 p. = Coll. Magistero Conciliare.

Colombo, Giuseppe: Intelligenza umana e grazia nella conoscenza del soprannaturale come realtà storica. — Sales XXVII, 1965, 326—351.

Baum, Gregory: Das **Lehramt** in einer sich wandelnden Welt. — Concilium III, 1967, 31—39.

Cerfaux, Lucien: **Traditie** en **Schrift**. — CollBrugGand XII, 1966, 338—352.

Holstein, Henri: Die Überlieferung in der Kirche (La tradition dans l'Église, dt.) — Köln: Bachem (1967). 228 S.; DM 24,—.

Javier de Abàrzuza, OFMCap: Teología del **dogma** católico. Prologo del Fernando Caballer, OFMCap. — Madr: Studium (1966). LXXI, 1561 p.; pes 675.

Schillebeeckx, E., OP: Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 274—288; p. 288: Summary: Personal revelation of the Father.

McIntyre, John: The shape of **Christology**. The Amie Kinkead Warfield lectures of 1965 delivered in Princeton theological seminary. — Lo: SCM Pr. (1966). 180 p.; sh 30/—.

Bailleux, Émile: L'impeccable liberté du Christ. — RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 5—28.

Riedlinger, Helmut: Die kosmische Königsherrschaft Christi. — Concilium II, 1966, 53—62.

La costituzione dogmatica sulla **chiesa**. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Commento. — To-Leumann: Elle Di Ci 1966. 1085 p.

Ortuño, R., OP: Esquema razonado de un tratado sobre la Iglesía. — Ang XLIII, 1966, 445—511.

Küng, Hans: Die Kirche. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 605 S. = Ökumenische Forschungen I, 1; DM 42,—.

Congar, Yves M.-J.: Traditio thomistica in materia ecclesiologica. — Ang XLIII, 1966, 405—428.

Thils, Gustave: **Papauté** et **épiscopat**. Harmonie et complémentarité. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 41—63.

Ramirez, J(acobus) M., OP: De episcopatu ut sacramento deque episcoporum collegio. — Salmanticae: San Esteban 1966. 348 p. = Biblioteca de teologos españoles XXIII; pes 250.

Karrer, Otto: Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 64—83.

Congar, Yves M.-J.: Composantes et idée de la succession apostolique. — Oecumenica 1966, 61—78.

Mertens, Herman: **Sacramenten** als tekens van gelovig bestaan. — CollMechl LI, 1966, 3—30; p. 31—33: Résumé: Les sacrements signes de foi.

Breuning, Wilhelm: Der Ort der **Firmung** bei der Erwachsenentaufe. — Concilium III, 1967, 125—130.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Bakhuizen van den Brink, J. N.: Tradition and authority in the early church. — Studia patristica. Vol. VII, 1 = TU XCII, B 1966, 3—22.

Pernveden, Lage: The concept of the Church in the shepherd of **Hermas**. — Lund: Gleerup 1966. 340 p. = Studia theologica Lundensia XXVII; scr 40,—.

Bertrand, Guy-M., CSC: Saint **Joseph** dans les écrits des Pères de saint Justin à saint Pierre Chrysologue. Analyse des textes et synthèse doctrinale. — P, Montr: Fides 1966. 201 p.; F 18,—.

Cignelli, Lino: **Maria** Nuova Eva nella patristica greca ⟨sec. **II—V**⟩. — Assisi: Studio teologico „Porziuncola" 1966. XX, 265 p. = Collectio Assisiensis VIII; lire 2800.

Bartsch, Ludwig: Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei **Hippolyt** von **Rom**. Eine material-kerygmatische Untersuchung. — Tr: Paulinus-Verl. 1966. XV, 154 S. = Trierer theologische Studien XVII.

Garijo, Michael Maria: Pneumatología **origeniana** ⟨años 220—238⟩. — Victoriae 1965. 55 p. = Pont. Institutum Orientalium Studiorum. Excerpta e dissertatione ad lauream; ∼ Aspectos de la pneumatología origeniana. — Scriptorium Victoriense XIII, 1966, 65—86. 121—171.

Campeau, Lucien, SJ: Le texte de la Primauté dans le „De Catholicae Ecclesiae unitate" de s. **Cyprien**. — ScEccl XIX, 1967, 81—110. 255—275.

Gessel, Wilhelm: Eucharistische Gemeinschaft bei **Augustinus**. — Wü: Augustinus-Verl. 1966. 248 S. = Cassiciacum XXI; DM 38,80.

Du Roy, Olivier: L'intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. — P: Études Augustiniennes 1966. 543 p.; F 58,—.

Pancheri, Francesco Saverio: Il primato universale di Cristo. L'evoluzione storica della dottrina e l'apporto di alcuni teologi Scotisti che insegnarono a **Padova**. — Problemi e figure della Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 183—413.

Trapé, Girolamo, OSA: Il mistero eucaristico in **Egidio Romano** alla luce dell' Enciclica „Mysterium fidei". — Div X, 1966, 440—466.

Walz, Angelus: Von **Cajetans** Gedanken über Kirche und Papst. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 336—360.

Rost, Gerhard: Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin **Luthers**. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 237 S.; DM-Ost 14,50.

Sagüés, José, SJ: Escoto y la eficacia del Concurso Divino ante F. **Suárez**. — EstEcl XLI, 1966, 483—514.

Grossi, Vittorino, OSA: Due interpreti di s. Agostino nelle questioni del soprannaturale, Michele **Baio** - Roberto **Bellarmino**. — Augustinianum VI, 1966, 201—226.

Laplanche, François: Orthodoxie et prédication. L'oeuvre d'**Amyraut** et la querelle de la grâce universelle. — P: Pr. Univ de France 1965. 358 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LIX; F 25,—.

Amberg, Ernst-Heinz: Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evang. Theologie der Gegenwart. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 141 S.; DM 19,80 [Habil.-Schr., Leipzig. Uberarb.]

Løgstrup, K. E.: The doctrines of God and man in the theology of Rudolf **Bultmann**. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 83—103.

Ménard, Étienne, OP: L'ecclésiologie hier et aujourd'hui. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1966. 138 p. = Essais pour notre temps. Séction de théol. I; bfr 135,—.

Bertetto, Domenico: Il magistero mariano di **s.s. Paolo VI** nei primi tre anni di Pontificato. — Sales XXVIII, 1966, 435—493.

Vajta, Vilmos: Eucharistic faith and practice in the encyclical Mysterium fidei. — Oecumenica 1966, 179—224.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Timiadis, Emilianos: Lebendige **Orthodoxie**. Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der christlichen Kirchen. — Nbg u. Eichst: Sailer Verl. (1966). 368 S.; DM 18,50.

Rinvolucri, Mario: Anatomy of a church. Greek orthodoxy today. With a foreword by Peter Hammond. — Lo: Burns & Oates (1966). 192 p.; sh 15/—.

Küppers, Werner: Die **russische** orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens. — Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 234—255.

Küry, Urs: Die **altkatholische** Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. — Stu: Evang. Verl.-Werk (1966). 497 S. = Die Kirchen der Welt III; DM 39,—.

Allchin, A. M(acdonald): The place of **Anglicanism**. — Oecumenica 1966, 81—95.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Amt und Tradition der Kirche. Ihre gegenseitige Beziehung als Problem des kath.-evang. Dialogs. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 179—199.

Beeck, Franz Jozef van, SJ: Towards an ecumenical understandig of the sacraments. — Journal of ecumenical studies III, 1, 1966, 57—112.

Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der **ökumenischen Bewegung** von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgew. Texte. Hrsg. u. eingel. von Johannes Beumer, SJ. — Bremen: Schünemann (1966). XXX, 372 S. = Sammlung Dietrich CCCXIV; DM 19,80.

Weber, Hans-Ruedi: Asia and the ecumenical movement 1895—1961. — Lo: SCM Pr. (1966). 319 p.; sh 50/—.

Swidler, Leonard J.: The ecumenical vanguard: The history of the Una Sancta movement. Foreword by Hans Küng. — Pittsb: Duquesne Univ. Pr.; Louv: Nauwelaerts (1966). XV, 287 p.; $ 7,75.

Lehmann, Michael: **Österreichs** Beitrag zur Ökumene. — Kirche in Österreich 1918—1965, Bd I, Wien, Mchn (1966), 162—171; ebd. S. 172—180: Oesterreicher, John M.: Kirche und Judentum.

Marron, Vincent, OSB: Katholizität als Methode und ökumenische Theologie. — FrbZPhTh XII, 1965, 223—239.

Fries, Heinrich: Wir und die Anderen. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung. — Stu: Schwabenverl. (1966). 357 S.; DM 29,50.

Bea, Augustin - Wilhelm A. Visser 't Hooft: Friede zwischen Christen. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1966.) 172 S. = Herder-Bücherei CLXIX; DM 2,80.

Scheele, Paul-Werner: Die Einheit in Christus gemäß der 3. Weltkirchenkonferenz und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 639—663.

Leeming, Bernard, SJ: The Vatican Council and christian unity. A commentary on the Decree of ecumenism of the Second Vatican Council, together with a translation of the text. — Lo: Darton, Longman & Todd (1966). XIV, 333 p.

Schmidt-Clausen, Kurt: Das Problem der Kirchenunion. Eine Skizze. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 324—342.

Tavard, George H.: Tentative approaches to a mystique of unity. — Journal of ecumenical studies III, 1966, 503—518.

Eichele, Erich: Gedanken zur Weltgebetswoche für die Einheit der Christen. — UnSa XXII, 1967, 15—24; S. 25—37: Bobrinskoy, Boris: Die theologischen Grundlagen des gemeinsamen Gebetes für die Einheit; S. 38—47: Congar, Yves, OP: Theologie des Gebetes für die Einheit.

Filthaut, Theodor: Verkündigung über die Einigung der Christen. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 189—213.

VIII. Moraltheologie

Prunet, Olivier: La morale de **Clément d'Alexandrie** et le Nouveau Testament. — P: Pr. Univ. de France 1966. 257 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXI; F 26,—.

Doherty, Dennis, OSB: The sexual doctrine of Cardinal **Cajetan**. — Rgb: Pustet 1966. XVII, 372 p. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XII; DM 36,—.

Schellong, Dietrich: Barmen II und die Grundlegung der Ethik. — ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 491—521.

Christian ethics and contemporary philosophy. Edited by Ian T. Ramsey. — Lo: SCM Pr. (1966). 399 p.; sh 50/—.

Pesce, Giacomo: Letture su questioni sociali e morali. — Padova: Gregoriana (1966). 876 p.; lire 6000.

Tillich, Paul: Gesammelte Werke. Bd. III: Schriften zur Ethik und zum Menschenbild. — Stu: Evang. Verlagswerk (1966). 239 S.; DM 23,80.

Marck, W(ilhelm) H. M. van der: Grundzüge einer christlichen Ethik (Het Christusgeheim in de menselijke samenleving, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1967). 168 S. = Patmos Paperback; DM 14,80.

McInerny, Ralph M.: Ethics and verification. — Wisdom in depth. Essays in honor of Henri Renard, SJ, Milw (1966), 157—173.

Dumon, W.: Vragen rond de betekenis van de H. Schrift voor de moraal. —CollBrugGand XII, 1966, 189—205.

Pfliegler, Michael: Das **Gewissen** in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik und der Dichtung. — Dienst an der Lehre... (Franz Kardinal König zum 60. Geburtstag) = Wiener Beiträge zur Theologie X, Wien (1965), 37—47.

Dumon, W.: Zekerheid omtrent **doodzonde**. — CollBrugGand XII, 1966, 50—65.

Heinen, Wilhelm: Aufbruch des Unbewußten. Fragen nach dem „Wie" im religiös-sittlichen Leben. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 347—371.

Delhaye, Ph(ilippe) et J.-L. Lecat: Dimanche et Sabbat. — MélScRel XXIII, 1966, 3—14. 73—93.

Gutierrez-Serrano, F., CMF: El pecado de la sensualidad. — R: Ed. Claretianum 1966. 116 p.; lire 850; [s. a.] Claretianum VI, 1966, 221—323.

Der Mensch und seine **Geschlechtlichkeit**. — Wü: Echter-Verl. (1967). 193 S.; DM 10,80; [enth.:] S. 11—43: Auer, Alfons: Vom Sinn menschlicher Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit; S. 45—68: Teichtweier, Georg: Die Wirklichkeit und Bedeutung der menschlichen Geschlechtlichkeit für das christliche Leben; S. 69—195: Strätling-Tölle, Helga/Barthold Strätling: Geschlechtliche Erziehung als Aufgabe der Familie. Versuch eines neuen Entwurfes.

Barrau, Andrè et Antoine Perrin: La vérité sur la contraception. — P: Flammarion (1966). 236 p.; F 10,—.

Heimler, Adolf: Reifung und Geschlecht. Fragen der geschlechtlichen Erziehung im Lichte personaler Psychotherapie. — Mchn: Don Bosco Verl. 1966. 88 S.; DM 7,80.

Begemann, Helmut: Die christliche Ethik angesichts der Wandlungen in der Ehe und im Sexualverhalten. — LuthRu XVI, 1966, 507—527.

Oyen, Hendrik van: Beendigung des Leidens als ethischer Grenzfall. — ZevEth X, 1966, 129—144.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Pesch, Rudolf: Die kirchlich-politische **Presse** der Katholiken in der **Rheinprovinz** vor **1848**. — Mz: Grünewald (1966). XXIX, 368 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B, 2; DM 62,—.

Grenner, Karl Heinz: Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. — Köln: Bachem (1967). 364 S.; DM 19,80.

Purdy, W. A.: The church on the move. The characters and policies of **Pius XII** and **John XXIII**. — Lo: Hollis & Carter (1966). 352 p.; sh 30/—.

Nell-Breuning, Oskar von, SJ, [u.] Hans Lutz: Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich. Hrsg. von Heinz Budde. — Rdklgh: Paulus-Verl. (1967). 77 S.; DM 5,80.

Cordes, Cord: Wie gewinnt die Kirche ein Urteil über gesellschaftliche Fragen? — ZevEth XI, 1967, 79—90.

Friedmann, Friedrich Georg: Gesellschaft ohne Humanität? — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1967. 80 S.; DM 6,80.

Bianchi, Herman: Ethik des **Strafens** [Ethiek van het Straffen, dt.]. — (Neuwied/B:) Luchterhand (1966). 108 S. = Strafrecht, Strafverfahren, Kriminologie XVIII; DM 11,80.

Listl, Joseph, SJ: Strafrecht und Moral. Umstrittene Fragen der Strafrechtsreform. — StdZ, Jg. XCII = Bd CLXXIX, 1967, 251—267.

Grundmann, Siegfried: Die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts in Kirchensteuersachen und das Staatskirchenrecht. — Juristenzeitung XXII, 1967, 193—198.

Matrimonio e **famiglia** nella comunitá cristiana. Atti della XV settimana nazionale di Catania di aggiornamento pastorale sulla famiglia a cura di Grazioso Ceriani. — (Mil:) Massimo-Didascaleion (1966). 381 p. = Coll. „Problemi del nostro tempo" XVI; lire 2000.

Gihoul, Luc-Henri: **Femme**, vocation de l'homme. Essai d'une théologie de la féminité. — (Brux:) Vromant (1966). 235 p.; F 19,—.

Osterloh, Gertrud: Der Beitrag der Frau zur Bewältigung der modernen Welt. — Stu: Calwer Verl. (1966). 46 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christlichen Lebens LXXVIII; DM 2,50.

Benthem, Walter van (,CSSR): Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik. Ein Beitrag zur personalen Deutung. — Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1966). 183 S.; DM 30,—.

Kehrer, Günther: Das religiöse Bewußtsein des **Industriearbeiters**. Eine empirische Studie. — Mchn: Piper (1967). 208 S. = Studien zur Soziologie VI; DM 18,—.

Fetscher, Iring: Karl **Marx** und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. — Mchn: Piper (1967). 349 S.; DM 14,80.

Reding, Marcel: Die Glaubensfreiheit im Marxismus. Zum Verhältnis von Marxismus und christlichem Glauben. — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1967). 140 S. = Geist und Gesellschaft; DM 11,50.

Antweiler, Anton: **Eigentum**. — Mstr: Aschendorff (1967). 52 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster XVIII; DM 9,—; ~ Das Eigentum. — Wissenschaft — Ethos — Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift z. 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 203—213.

Régamy, R. P., OP: Gewaltlosigkeit (Non-violence et conscience chrétienne, dt.) — Wien, Mchn: Herold (1966). 260 S.; DM 29,80.

Schwan, Alexander: Katholische Kirche und pluralistische **Politik**. Politische Implikationen des 2. Vatikan. Konzils. — Tü: Mohr 1966. 25 S. = Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart CCXXX; DM 2,40.

Hermans, Hubert: Die Zukunft der **katholischen Schule** in Deutschland. — StdZ, Jg XCII = Bd CLXXIX, 1967, 241—250; ebd. S. 178—193: Der Streit um die Konfessionsschule. Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik.

Ermecke, Gustav: **Presse**freiheit und Presseverantwortung. Pressefreiheit und Geheimniswahrung. — Pad: Schöningh 1965. 58 S.; DM 4,80.

Klausener, Erich: Die Wahrheit in der Presse. — ThpQu CXIV, 1966, 39—50.

Gabel, Emile: Vierte Gewalt? Die Rolle der Presse im künftigen Leben der Kirche. — WoWa XXI, 1966, 592—604.

Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon. Im Auftrag von Bernhard Hanssler und Hans Hermann Walz hrsg. v. Hans Besters u. Ernst E. Boesch. — Stu, B: Kreuz-Verl.; Mz: Grünewald-Verl. (1966). 14 Bl., 1770 Sp.; DM 68,—.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Hofmeister, Philipp, OSB: Bibellesen und Bibelverbot. — OeAKR XVII, 1966, 298—355.

Willoweit, Dietmar: Die Entstehung exemter Bistümer im deutschen Reichsverband unter rechtsvergleichender Berücksichtigung ausländischer Parallelen. — SavZ, kan. LXXXIII, 1966, 176—298.

Kurze, Dietrich: Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens. — Köln, Graz: Böhlau 1966. XII, 607 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht VI; DM 62,—. [Habil.-Schrift FU Berlin].

Walf, Knut: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongress ⟨1159—1815⟩. — Mchn: Hueber Verl. XXV, 290 S. = Münchener theologische Studien III, 24; DM 38,—.

Martínez Marcos, Esteban, CSSR: Las causas matrimoniales en las partidas de Alfonso el Sabio. — Salam: Consejo sup. de Investigaciones cient., Instituto „San Raimundo de Peñafort" 1966. XII, 199 p.

Acta **Gregorii** P. P. **XI** ⟨**1370—1378**⟩ e regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit notisque adornavit Aloysius L. Tautu. — (R:) Typis Pont. Univ. Gregorianae 1966. XLIII, 530 p. 4° = Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes III, 12; lire 9000.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De episcopis quoad universam ecclesiam ⟨secundum caput I decreti Concilii Vaticani II De pastorali episcoporum munere in Ecclesia⟩. — PerMorCanLit LV, 1966, 153—169.

Mörsdorf, Klaus: Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 568—584.

Ochoa, Xaverius: Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. I: Leges annis 1917—1941 editae. — R: Commentarius pro Religiosis 1966. CIV p,. 2103 col. 4° = Institutum iuridicum Claretianum; lire 18 000.

Ranaudo, Arcangelo: Le persone morali ecclesiastiche nel diritto canonico e nel diritto concordatario italiano. — R [e. a.:] Desclée (1966). 272 p.; lire 1800.

Jiménez Urresti, Teodoro J.: De natura jurídica iuris „ad libertatem religiosam". — RevEspTeol XXVI, 1966, 349—376.

Neumann, Johannes: Die **Bischofssynode**. — ThQu CXLVII, 1967, 1—27.

Buijs, Ludovicus, SJ: De potestate episcoporum dispensandi. — PerMorCanLit LVI, 1967, 88—115.

Bassett, William W.: The determination of rite. — R: Gregorian Univ. Pr. 1967. XII, 281 p. = AnalGreg CLVII = Ser.facult. Iuris Canonici: sectio B, n. XXI; lire 3400.

Gutiérrez, Martín Luis, CMF: Processus historico-doctrinalis decreti conciliaris De accomodata renovatione vitae religiosae. — ComRel, A. XLVII = Vol. XLV, 1966, 17—39.

Kessler, Peter-Josef: Die Bestellung eines ständigen **Vernehmungsrichters** im kanonischen Prozeß. Ein Beitrag zur bischöfl. Gerichtsverwaltung. — Wissenschaft-Ethos-Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 345—352.

Link, Christoph: Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts, inbes. bei Theodosius Harnack. — Mchn: Claudius-Verl. 1966. 286 S. = Ius ecclesiasticum III.

Wolf, Uvo Andreas: Gottes Recht und Menschenrecht. Decretum dei contra ius divinum. — **ΠΑΡΡΗΣΙΑ.** Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 522—541.

Fiey, J. M., OP: Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale. — L'Orient Syrien XII, 1967, 3—22.

Smolitsch, Igor: Das Kirchenrecht in der russischen orthodoxen Kirche. — Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben ..., Witten 1966, 139—166.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Il decreto sull' **Apostolato** dei laici. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — Torino-Leumann: Elle Di Ci (1966). 413 p. = Collana magistero conciliare IV.

Benz, Franz: **Seelsorge** in einer pluralistischen Gesellschaft. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 149 S.; DM 10,80.

Josuttis, Manfred: Gesetzlichkeit in der **Predigt** der Gegenwart. — Mchn: Kaiser 1966. 119 S. = Studien zur praktischen Theologie III.

Rössler, Dietrich: Das Problem der Homiletik. — Theologia practica I, 1966, 14—28.

Bohren, Rudolf: Predigt als Erzählung. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 345—359.

Stoevesandt, Hinrich: Der ekklesiologische Horizont der Predigt. — **ΠΑΡΡΗΣΙΑ.** Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 408—427.

Krause, Gerhard: Anredeform der christlichen Predigt. — Theologia practica II, 1967, 118—132.

Lehmann, Karl: Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute. — Concilium III, 1967, 208—217; S. 218—222: Loew, Jacques: Der persönliche seelsorgliche Kontakt mit dem Ungläubigen; S. 223—227: Matussek, Paul: Zur Predigt im Blick auf den verdrängten Unglauben im Gläubigen.

Rabus, Siegfried: Die Kinderpredigt. Problem und Bestand einer kindgemäßen Sprache der Kirche. — (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 169 S.

Merkel, Friedemann: Die Predigt weisheitlicher Texte als homiletisches Problem. — Theologia viatorum X, 1965/66, 196—212.

Betz, Otto: Frag-Würdigkeiten. Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der **Katechese** der Gegenwart. — Mchn: Kösel-Verl. (1967). 214 S. = Schriften zur Katechetik VIII; DM 12,80.

Katechese nach dem Konzil. — (Graz, Wien, Köln:) Styria (1967). 115 S. = Botschaft u. Lehre; DM 7,80; [enth.:] S. 11—45: Scheffczyk, Leo: Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vaticanum II; S. 47—64: Croce, Walter, SJ: Die Lehre von der Kirche in den Katechismen des deutschen Sprachraumes; S. 65—84: Fasching, Hans: Das Schulkind in der Begegnung mit der nichtchristlichen und atheistischen Gesellschaft; S. 85—115: Hansemann, Georg: Das pädagogische Denken des II. Vaticanum u. seine Folgerungen für die Katechese.

Rabas, Josef: Katechetische Aspekte der Liturgie-Konstitution. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 157 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XII; DM 13,80.

Nipkow, Karl Ernst: Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart. — Hdlb: Quelle & Meyer 1967. 108 S. = Pädagogische Forschungen XXXV; DM 7,30.

Michaelis, Hans-Thorald: Das Kind im Blickwinkel neuerer evangelischer und katholischer Theologie. — UnSa XXI, 1966, 59—92.

Weger, Karl-Heinz: Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre. Gedanken zur Theologie des neuen holländischen Erwachsenenkatechismus. — KatBl XCII, 1967, 207—216; ebd. S. 217—226: Exeler, Adolf: Die Vorwürfe gegen den neuen holländischen Katechismus.

Marrou, Henri: Maturité de la **foi**. — Catéchèse VI, 1966, 267—275; p. 277—287: Onimus, Jean: Conditions psychologiques d'une foi adulte.

Röthlisberger, Hugo: Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1965. 158 S. = Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie XIX.

Renner, Rudolf: Das Wunder Jesu in Theologie und Unterricht. — Lahr/Schwarzw.: Schauenburg (1966). 237 S.; DM 12,80.

XII. Liturgik

Stefani, Gino: La recitazione delle letture nella liturgia romana antica. Appunti per uno studio. — EphLit LXXXI, 1967, 113—130.

Ligier, Louis: Die biblische Symbolik der **Taufe** nach Aussage der Väter und der Liturgie. — Concilium III, 1967, 88—95.

Benz, Suitbert, OSB: Der **Rotulus** von **Ravenna.** Nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht. — Mstr: Aschendorff (1967). XXIII, 372 S., 3 Taf. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLV; DM 58,—.

Brundage, James A.: „Cruce signari": The rite for taking the Cross in England. — Trad XXII, 1966, 289—310.

Platelle, Henri: Un **missel** du **XV^e** siècle à l'usage de l'abbaye de **Saint-Amand** ⟨Ms. Valenciennes n° 118⟩: Le donateur, l'enlumineur, le contenu. — Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph Coppin ..., Lille (1967), 119—155.

Eberhart, Hermann: Die Tagesoration für das Fest des hl. **Rabanus Maurus** im Fuldaer und Mainzer Proprium. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Bischof von Fulda, Fulda 1966, 9—24.

Rousseau, D. O(liviero): La revalorisation du dimanche dans l'Église catholique depuis cinquante ans. — Miscellanea liturgica in onore Giacomo Lercaro Vol. I, R (1966), 525—550.

La liturgie dans les documents de **Vatican II.** [Par] Godfried Danneels. — (Brug:) Biblica 1966. 85 p. = Paroisse et liturgie LXXVI.

Revel, Jean-Philippe, OP: La constitution conciliaire sur la liturgie: son esprit et ses grands axes. — Lumière et Vie, T. XVI = N° LXXXI, 1967, 3—30.

Lengeling, Emil Joseph: Die liturgische Versammlung und die Laien als Mitträger der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Wissenschaft — Ethos — Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 313—332.

Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del congresso tenuto a Roma il 9—13 novembre 1965. — CdV: Libr. Ed. Vaticana (1966). 350 p.

Liturgie et monastères. Études. I. Par E. Dekkers [e. a.] — (Brug:) Biblica 1966. 156 p. = Paroisse et liturgie LXXII; F 11,40.

Bouyer, Louis: **Eucharistie.** Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. — (Tournai:) Desclée (1966). 453 p.; F 24,—.

Barrosse, Thomas O., CSC: The Eucharist: Sacrifice and meal? An examination of the New Testament data. — Yearbook of liturgical studies VI, 1965, 33—79.

Winter, Alois: Deutsche Psalmodie für Meßfeiern. — Mstr: Regensberg (1966). 55 S. = Reihe Lebendiger Gottesdienst XIII; DM 7,50.

Rovira Belloso, Josep M.: Diàleg entre el celebrant i el poble. — II congrès litúrgic de Montserrat I, Montserrat 1966, 271—280; p. 281—303: Pou i Rius, Ramon: Foment de la vida comunitària: els signes en el culte; p. 305—316: Rovira Tenas, J.: Grups humans i litúrgia; p. 317—335: Bellavista, Joan: Consciència del poble de Déu a partir de la celebració eucarística; p. 337—352: Camps, Josep:

Simplicitat i autenticitat en la celebració litúrgica; p. 353—374: Batlles i Alerm, Joan: Evangelització i litúrgia; p. 375—387: Lloret Gil, Jaume: La catequesi presenta i proclama la història de la salvació; p. 389—431: Prats, Modest: Problemes pastorals de l'ús de les llengües vives en la litúrgia.

Table ronde sur les projets de **réforme** du **Canon**. — ParLit XLVIII, 1967, 219—259.

Vagaggini, Cipriano, OSB: Il canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti. — To-Leumann: Elle Di Ci 1966. 163 p. = Quaderni di Rivista liturgica IV; lire 900; [vgl.:] Jungmann, Josef A.: Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen. — LJ XVII, 1967, 1—17.

Berti, Corrado M., OSM — Ignacio M. Calabuig, OSM: Due progetti di canone eucaristico per il rito romano nella luce ecumenica. — EphLit LXXXI, 1967, 3—69.

Borella, Pietro: La benedizione della Messa. —Ambrosius XLIII, 1967, 7—36.

Raffa, Vincenzo, FDP: Commento alle „Orazioni sulle offerte" delle domeniche. — Mil: Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo (1965). 321 p. = Sussidi liturgico-pastorali X; lire 1600.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Die Heiligen in ihrer Zeit. Hrsg. von Peter Manns. Bd I—II. — Mz: Grünewald-Verl. (1966). VII, 563 S., 14 Bildtaf.; VII, 545 S., 34 Bildtaf.

Delehaye, Hippolyte: Mélanges d'hagiographie grecque et latine. — Brux: Soc. des Bollandistes 1966. 439 p. = Subsidia hagiographica XLII.

Bosio, Guido: La dottrina spirituale di sant' **Ignazio** d'**Antiochia**. — Sales XXVIII, 1966, 519—550.

Vogüé, Adalbert de: Le sens de l'office divin d'après la Règle de s. **Benoît**. — RAscMyst XLII, 1966, 389—404; XLIII, 1967, 21—33.

Fiey, Jean Maurice: Une hymne nestorienne sur les saintes femmes. — AnalBoll LXXXIV, 1966, 77—110.

Scholz, Bernhard W.: **Eadmer**'s life of Bregwine, archbishop of Canterbury, 761—764. — Trad XXII, 1966, 127—148.

Hausherr, Irénée, SJ: **Hésychasme** et prière. — R: Pont. Orient. Studiorum 1966. XI, 306 p. = Orientalia Christiana analecta CLXXVI.

Hinnebusch, William A., OP: The history of the **Dominican order.** Origins and growth to 1500. Vol. I. — Staten Island, NY: Alba House (1966). 439 p.; $ 9,75.

Selge, Kurt Victor: Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des **Franz** von **Assisi**. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 1—31.

Harmening, Dieter: Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit. — Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXVIII, 1966, 25—240.

Gertrude d'Helfta (Gertrudis de Helfta): Oeuvres spirituelles. Tome I: Les exercises (Exercitia spiritualia, latein., franz.) Texte latin, introduction, traduction et notes par Jacques Hourlier et Albert Schmitt. — P: Ed. du Cerf 1967. 307 p. = Sources chrétiennes CXXVII = Série des Textes monastiques d'Occident XIX; F 28,50.

Frank, Isnard M., OP: Zur Studienorganisation der Dominikanerprovinz **Teutonia** in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und zum Studiengang des Seligen Heinrich Seuse OP. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 39—69.

Spaapen, B., SJ: Middeleeuwse passiemystiek. — OGE XXXV, 1961, 167—185. 252—299; XL, 1966, 5—64.

Ribadeneyra, Petrus de: Vita **Ignatii Loyolae.** Textus latinus et hispanus cum censuris edidit Candidus de Dalmases, SJ. — R: Monumenta historica Soc. Iesu 1965. XXIV, 1022 p. = Monumenta historica Societatis Iesu XCIII = Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de societatis Iesu initiis IV; lire 8000.

Moreno, Dionisio Victoria, OCD: Los Carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585—1612. — México: Ed. Porrua 1966. LIII, 351 p.

Castillo, Jose M., SJ: La afectividad en los ejercicios según la teología de Francisco **Suárez.** — ArchTeolGran XXVIII, 1965, 69—178; XXIX, 1966, 5—85.

Zakar, Polycarpe: Histoire de la stricte observance de l'ordre **Cistercien** depuis ses débuts jusqu'au généralat du Cardinal de Richelieu ⟨1606—1635⟩. Préface de Victor L. Tapié. — R: Ed. Cisterciens 1966. 338 p. = Bibliotheca Cisterciensis III; F 60,—.

Wagner, Georg: **Barockzeitlicher** Passionskult in **Westfalen**. — Mstr: Regensberg 1967. 426 S. mit 229 Abb. = Forschungen zur Volkskunde XLII/XLIII; DM 49,—.

Rasgos de la espiritualidad de **Madre Sacramento**. — Revista de espiritualidad XXV, 1966, 157—581.

Piquer i Jover, Josep Joan: Monestirs cistercens femenins de la Corona d'Aragó al segle XIX. — StudMonast VIII, 1966, 71—132.

Kronseder, Friedrich, SJ: Neutestamentliche Frömmigkeit I. — Wien: Heiler (1966). 95 S. = Jahrbuch für mystische Theologie XI, 1966. Halbbd I; DM 8,—.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Brenk, Beat: Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes. Mit 95 Abb. auf 83 Taf. u. 25 Fig. im Text. — Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. 1966. 258 S., 42 Bl. Abb. = Wiener byzantinistische Studien III.

Weis, Adolf: Der römische Schöpfungszyklus des 5. Jahrhunderts in Triclinum Neons zu Ravenna. — Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten = RömQu, Suppl.heft XXX, R, Frb/B, Wien (1966), 300—316; 4 Taf.

Eiden, Hans: Zur Topographie von **Cardena-Karden** in frühgeschichtlicher Zeit. — Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 109—123; 6 Textabb.

Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen. Hrsg. vom Zentralinst. f. Kunstgeschichte. Bearb. von Friedrich Oswald [u. a.] (Red.: Florentine Mütherich.) (Lfg. I: A—C). — Mchn: Prestel (1966). 132 S. 4°. = Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München III; DM 58,—.

Michalowski, Kazimierz: **Faras.** Die Kathedrale aus dem Wüstensand. Aufn. von Georg Gerster [u. a.] (Übers. aus d. Poln. u. Franz.: Alfred Loepfe u. Artur Vogel. Wissenschaftl. Bearb. d. dt. Übers.: Martin Krause. Textabb. von Krystyna Michalowska. Pläne und Aufrisse von Antoni Ostrasz u. Jerzy Kolasinski.) — Eins, Zü, Köln: Benziger (1967). 189 S. mit Abb., 1 Titelbild 4°; Lw. DM 85,—.

Engelmann, Ursmar: Christus am Kreuz. Romanische Kruzifixe zwischen Bodensee und Donau. — Beu: Beuroner Kunstverl. (1966). 69 S. mit 34 Abb. = Kult und Kunst III; DM 12,80.

Eimer, Gerhard: **Bartolommeo** di **Giovanni** and the Urbino Bible in the Vatican Library. A contribution to the problem of bible illustration. — Konsthistorisk tidskrift XXXV, 1966, 53—71.

Roning, Franz: Zwei singuläre Darstellungen von **Ekklesia** und **Synagoge** in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts zu Verdun. — ArchMRhKG XVIII, 1966, 297—305 [mit 5 Abb.].

Schreiner, Ludwig: Style Platagenet. Entwicklung und Deutung, 1180—1220 und die Rezeption in Westfalen. — Westf XLV, 1967, 1—21 [mit 25 Abb.].

Walter, Ewald: Die Jahre 1244, 1268 und 1272 in der Baugeschichte des **Breslauer Domes**. — ArchSchlesKG XXIV, 1966, 25—55.

Grundmann, Walter: Die Sprache des **Altars**. Zur Glaubensaussage im deutschen Flügel- u. Schreinaltar. Mit 45 Taf. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 165 S., 24 Bl. Abb.; DM-Ost 9,80.

Füg, Ernst: Der Dornbusch brennt. Gedanken vor d. **Chorgestühl** im Dom zu **Merseburg**. Mit 30 Aufn. von Walter Danz. — B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 167 S.; DM-Ost 8,80.

Götz, Wolfgang: Der **Magdeburger Domchor**. Zur Bedeutung seiner monumentalen Ausstattung. — Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XX, 1966, 97—120 [mit 20 Abb.].

Soergel, G.: Die ehemalige Zisterzienserabteikirche **Altenberg**. — Jahrbuch der rheinischen Denkmalpflege XXVI, 1966, 275—294 mit 18 Abb.

Tscheschner, Walther: Die Anwendung der Quadratur und der Triangulatur bei der Grundrißgestaltung der Zisterzienserkirchen östlich der Elbe. — AnalSOCist XXII, 1966, 96—122; S. 123—140: 18 Abb.

Schulten, W.: Neue Funde zur Baugeschichte der Abtei **Knechtsteden.** — Jahrbuch der rheinischen Denkmalpflege XXVI, 1966, 189—240 mit 72 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Adolf Adam, Finthen b. Mainz, Budenheimerstr. 52; Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Dijonstr. 45; Prof. Dr. Max Braubach, Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. P.-Th. Camelot, Le Saulchoir, Étiolles (Frankreich), Soisy-sur-Seine 91; Dr. Johannes Dörmann, Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Mülheim-Ruhr/Speldorf, Falkenweg 6; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Scheffelstr. 4; Dr. Bernhard Fraling, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg, Albertus-Magnus-Akademie; Dr. Suso Frank OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13b; P. Wolfgang Hoffmann SJ, Bonn, Lennéstr. 5; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, Freiburg/Br., Burgunderstr. 17; Prof. Dr. Josef Andreas Jungmann SJ, Innsbruck (Österreich), Sillgasse 6; Dr. Heiner Marré, Essen, Zwölfling 16; Dr. Constantin Pohlmann OFM, Paderborn, Westernstr. 19; Dr. Anton Rauscher SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; P. Anselm Roth OSB, Gerleve üb. Coesfeld, Abtei; Dr. Helga Rusche, Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Josef Scharbert, Freising, Domberg 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Dr. Franz Sobotta SJ, Rom, Via S. Nicola da Tolentino 13; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Hirschau üb. Tübingen, Wurmlinger Str. 15/I; Dr. Hugo Stopp, Bonn-Endenich, Lutfridstr. 2; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Bochum, Am Göpel 6; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Dr. Ignaz Weilner, Regensburg, Prebrunnstr. 4.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.