Fachref. 476 Prof. Huber

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1967** **63. Jahrgang**

Zur Liturgie von übermorgen. Von Otto Nussbaum, Bonn.

Schillebeeckx: Offenbarung und Theologie (Scheffczyk)
Schmaus – Schlette – Gössmann: Theologie im Laienstand (Schuster)
Allard: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples (Khoury)
Yatiswarananda: Adventures in Vedanta (Hacker)
Die heilige Schrift in den katholischen Missionen (Riedl)
Vetus Latina, 24,1: Epistula ad Ephesios (Hiltbrunner)
Elliger: Leviticus (Kilian)
Cremer: Die Fastenansage Jesu – Riedl: Das Heil der Heiden nach R 2,14–16. 26. 27 (Gnilka)
Georgi: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (Michl)
Neuhäusler: Der Bischof als geistlicher Vater (Schelkle)
Jedin: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte – Merkle: Ausgewählte Reden und Aufsätze (Hegel)
Patrologiae Cursus Completus, Suppl. III (Barbel)
Vööbus: The Statutes of the School of Nisibis (Krüger)
Iserloh: Luther zwischen Reform und Reformation (Honselmann)
Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini (Kottje)
Brückner: Die Gründung des Bistums Königgrätz (Loidl)
Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Auer)
Dittrich: Realisierung des Glaubens (Schiffers)
Simonetti: Studi sul' Arianesimo (Liébaert)
Reinhardt: Pedro Luis SJ (1538–1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination (Madre)
Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou – La Vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110) (Kallis)
Korff: Ehre, Prestige, Gewissen (Schöllgen)
Schoeck: Der Neid (Weber)
May: Das neue Mischehenrecht (Astrath)
Flatten: Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse (Wesemann)
Thome: Unser Heil in Gottes Wort (Padberg)
Rodewyk: Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum – ders.: Dämonische Besessenheit heute (Siegmund)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zur Liturgie von übermorgen[1]

Von Otto Nussbaum, Bonn

Die seit vielen Jahren schrittweise sich vollziehende und durch das II. Vaticanum erheblich geförderte liturgische Erneuerung ist heute manchen Mißverständnissen ausgesetzt. Auf der einen Seite stehen Priester und Laien, denen eine Anpassung und ein Mitvollzug der neuen Formen der Liturgie noch sehr schwer fällt, und die mit Vorbehalt und Bangen an weitere Änderungen in der Zukunft denken, weil es noch nicht gelungen ist, die theologischen Grundlagen der Liturgie zu erarbeiten, an die Gemeinden weiterzugeben und so zu einer echten Gemeinschaftsfeier der Liturgie zu kommen. Vielfach wird die Liturgie auch in ihrer erneuerten Form bereits wieder recht schematisch und formalistisch begangen. Auf der anderen Seite stehen Priester und Laien, die alle bisher verwirklichten Änderungen als völlig unzureichend ansehen und die daher entweder ihre ganze Hoffnung auf eine von der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums in Aussicht gestellte, wirklich grundlegende Reform setzen oder aber eigenmächtig die Initiative ergreifen und praktizieren, was nach ihrer Kenntnis der Dinge oder was aus pastoralen Überlegungen notwendig und richtig zu sein scheint. Wenn in einer solchen Situation eine Arbeit mit dem Titel „Liturgie übermorgen" vorgelegt wird, greifen die einen mit Mißtrauen, die anderen in froher Erwartung nach ihr.

Daher ist zunächst zu klären, was K. Gamber unter „Liturgie übermorgen" versteht. Das Wort „Liturgie" ist nach dem Sprachgebrauch der Kirchen des Ostens benutzt; es geht also dem Verf. nur um die Eucharistiefeier. Mit „übermorgen" soll angedeutet werden, daß die Liturgie der Zukunft nicht so bald erreichbar sein wird (18). Entscheidend ist jedoch, daß diese Liturgie von übermorgen nicht als eine weitere Reform des jetzigen römisch-lateinischen Ritus verstanden sein will, also nicht durch eine Neuordnung oder dürftige Anpassung der Riten an die Gegebenheiten der modernen Welt oder durch einen einfachen Rückgriff auf ältere Formen erreicht werden soll. Die Liturgie übermorgen ist vielmehr eine neue Liturgie der Weltkirche (174). Da zu dieser Kirche auch die Patriarchate des Ostens und die Anliegen der Diaspora, der Mission und der Entwicklungsländer zählen, kann die Liturgie von übermorgen nur eine ökumenische Liturgie sein, die in ihrem Aufbau, ihren Formen und Symbolen von allen Völkern verstanden und mitvollzogen werden kann (175). Diese ökumenische Liturgie soll jedoch nicht das Endprodukt einer in Perfektion durchgeführten Vereinheitlichung der Liturgie für die ganze Weltkirche sein, sondern eine Rahmenliturgie mit einheitlichen Elementen. Diese Rahmenliturgie soll nicht einfach in der Muttersprache gefeiert werden, sondern ihre Texte aus dem jeweiligen Sprachgefühl der einzelnen Völker selbst formulieren. Ferner soll diese ökumenische Rahmenliturgie zusätzliche Elemente aus dem Traditionsgut und dem Brauchtum der einzelnen Gebiete aufgreifen können (177). Letztlich ist dieses große Ziel erst nach Herstellung der Einheit der Christen erreichbar (8). Schon heute lassen sich aber einige Stil- und Formgesetze aufzeigen, etwa 1. Zelebrant kann stets nur ein einziger sein, 2. die hierarchische Ordnung muß bei der liturgischen Handlung sichtbar werden, 3. der Grad der Feierlichkeit muß der Zahl der Teilnehmer angemessen sein, 4. die Größe des Raumes muß der Zahl der Teilnehmer entsprechen, und 5. der Altar ist das Zentrum der Versammlung (19).

Der Gedanke an eine ökumenische Liturgie der Zukunft ist nicht so selbstverständlich, wie G. annimmt. Der Verf. hätte dem Nachweis ihrer Notwendigkeit etwas mehr Raum widmen müssen, bevor er zu konkreten Vorschlägen überging. Es wäre ferner gut gewesen, ausdrücklich aufzuzeigen, inwiefern eine ökumenische Liturgie dieser Art wirklich etwas wesentlich anderes darstellt als die heutigen Liturgiefamilien, die ja schließlich auch vielfach miteinander verzahnt sind, und als die sich in der Mission noch bildenden bodenständigen Liturgien. Schließlich vermißt man eine Antwort auf die Frage, welche Konsequenzen eine ökumenische Liturgie von übermorgen für die weitere Entwicklung der Liturgie von morgen mit sich bringen würde. Geht man von der Notwendigkeit einer ökumenischen Liturgie aus, so müßte die römische Liturgie sich doch schrittweise auf diese Rahmenliturgie hinbewegen, und es müßten die Elemente ermittelt werden, die dann im Bereich der römischen Liturgie dieser Rahmenliturgie ihr besonderes Gepräge geben könnten. Wenn man G. zustimmt, wäre der Liturgiewissenschaft eine doppelte Aufgabe gestellt: sie hätte die

[1] **Gamber**, Klaus: **Liturgie übermorgen.** Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1966. 288 S.; kart. DM 24,50.

14 SEP 1967

SLS Theol A 425

Grundelemente einer ökumenischen Rahmenliturgie zu erarbeiten, dürfte aber über dem Übermorgen das Morgen nicht vernachlässigen, sondern müßte auch die weitere Reform der römischen Liturgie betreiben, und zwar in Ausrichtung auf die Liturgie der Zukunft. Wenn diese ökumenische Liturgie nicht eine Utopie bleiben soll und wenn es nicht eines Tages zu einem sehr radikalen Umbruch in unserer heutigen Liturgie kommen soll, wäre die Arbeit zur Ermittlung der Grundelemente der ökumenischen Rahmenliturgie sogar vorrangig.

Der Verf. hat sich offensichtlich für die Priorität der Arbeit an der ökumenischen Rahmenliturgie entschieden, denn er behandelt nur diese. Dabei geht er von dem Grundsatz aus, daß alle Reform immer zugleich auch eine Rückkehr zur Urform ist, und sieht daher nur in der Urform der Liturgie ein tragfähiges Fundament für die ökumenische Liturgie (19). Damit ergibt sich von selbst die Frage, wo denn diese Urform zu suchen ist. G. will diese nicht in ganz neuen Formen und auch nicht in einer Weiterentwicklung der heutigen Liturgie finden, sondern im Rückgriff auf ältere Formen (176). Deshalb untersucht er in den ersten drei Kapiteln seiner Arbeit: 1. Die Feier des Herrenmahls, der Gottesdienst in der Frühzeit der Kirche (21/91), 2. Die klassische Liturgie, der Gottesdienst der Väterzeit (92/146) und 3. Spätformen der Liturgie, der Gottesdienst der Karolingerzeit (147/73). Die Geschichte der Liturgie im Mittelalter und in der Neuzeit schaltet G. von vornherein aus, da sie zur Lösung der Fragestellung kaum von Bedeutung ist (173). Der Verf. betont mehrfach nachdrücklich, daß nur eine solide Kenntnis der Liturgiegeschichte, insbesondere der frühen Zeit, zu einem gültigen Resultat führen kann (14. 16f. 19. 180f). Man muß G. dankbar sein, daß er das in einer Zeit, die gerade im Bereich der Liturgie so wenig historisch zu denken bereit ist, so unmißverständlich ausgesprochen hat. Mit vollem Recht bedauert er, daß wir bis zur Stunde außer der Arbeit von Th. Klauser[2] kaum einen Versuch einer Geschichte der Liturgie besitzen (14) und daß viele Fragen gerade der Ur- und Frühzeit noch wenig erforscht sind oder zumindest noch nicht zu einer Klärung gebracht werden konnten (16). Hierzu möchte der Verf. in den drei genannten Kapiteln seiner Arbeit einen Beitrag leisten, über dessen Problematik er sich durchaus bewußt ist (14). Daher können seine Vorstellungen von einer ökumenischen Rahmenliturgie auch auf Grund der nicht ganz geklärten historischen Basis nur Vorschläge, aber keine Patentlösungen sein (181). Dabei wäre noch zu betonen, daß G. sich ausschließlich mit den Texten einer solchen Rahmenliturgie beschäftigt, aber ganz von deren Symbolen und Riten absieht.

Nicht alle Ausführungen des Verf. zur Liturgie der Frühzeit, der Väterzeit und der Karolingerzeit können hier im einzelnen durchleuchtet werden. Aber wenn auch nur einiges wenige herausgegriffen wird, so steht der Rezensent schon vor der Schwierigkeit, daß der Verf. sich zwar durchaus bewußt ist, gerade in dem so wichtigen Abschnitt über die Liturgie der Frühzeit der Kirche nicht immer mit den traditionellen Ansichten übereinzustimmen, daß er sich aber trotzdem für die eigenen Thesen weithin auf ein noch unveröffentlichtes Manuskript stützt (22, Anm. 9). Hierdurch hat G. sich dazu verleiten lassen, zu viel als schon bewiesen vorauszusetzen, ohne die erforderlichen Belege zu bieten.

G. schildert eine halbrituale jüdische Mahlzeit, wie sie etwa zum Eingang des Sabbats und eines Festtages in einer die Familie überschreitenden Tischgemeinschaft üblich war. Eine solche Mahlzeit wurde durch eine *Beraka* über den Wein und eine über den Tag eröffnet, der dann eine *Beraka* über das Brot folgte, der sich das Brotbrechen anschloß. Während des folgenden Mahls führte man religiöse Gespräche und sang die Hallel-Psalmen. Das Dankgebet bestand aus je einer *Beraka* für die Speise und für das Land sowie aus einer Bitte für Jerusalem (22/6). Dieser Mahlverlauf war nach Meinung des Verf. im Ritus und in den Texten vermutlich das Vorbild für das Letzte Abendmahl (26), sicher aber für das frühchristliche Herrenmahl (27). Letzteres führt er durch einen eindringlichen Vergleich der Berakothformeln mit den frühchristlichen Formeln der Eucharistiegebete näher aus (36/51). Das eucharistische Mahl war demnach der Rahmen einer Sättigungsmahlzeit, bei der an Stelle der religiösen Gespräche und des Hallel die 1 Kor 14,26 (33) und Kol 3,16 f. (59) genannten Psalmen, Lobgesänge und geistlichen Lieder, sowie Lehre, Offenbarung, Sprachengabe und Auslegung ihren Platz hatten. In Didache 9/10 liegen die ins Christliche übersetzten jüdischen Tischgebete vor (29 f). Meines Erachtens muß das Letzte Abendmahl ganz aus dieser Darstellung ausgeklammert und nach wie vor auf das Passamahl bezogen werden, weil es nicht am Eingang zu einem Sabbat gehalten wurde, sondern in der besonderen Form des Passamahlritus, der sich indessen nicht sehr wesentlich von dem geschilderten halbritualen jüdischen Mahlritus unterschied. Da die Urgemeinde das Herrenmahl aber nicht nach dem Ritus des nur einmal im Jahre möglichen Passamahlritus halten konnte, und da andererseits einzelne Elemente der halbritualen jüdischen Mahlzeit allem Anschein nach bis in die Zeit Jesu zurückreichen, muß man wohl mit J. A. Jungmann an die Tischgemeinschaft des auferstandenen Herrn mit seinen Jüngern als Zwischenglied zwischen dem Letzten Abendmahl und dem frühchristlichen Herrenmahl denken[3]. H. Lietzmann[4] und H. Chirat[5] haben daher sogar im Freundesmahl der *Chabura* das Vorbild des frühchristlichen Herrenmahls gesehen, was J. Jeremias jedoch eine ad hoc konstruierte Einrichtung nennt, für deren Existenz jeder Beleg fehlt[6]. Die *Berakoth* des Mahles am Sabbatbeginn dürften in der Tat Ausgangspunkt für die Gebete des christlichen Sättigungsmahls der Gemeinde sein sowie auch Didache 9/10 erklären (50), aber damit sind keineswegs alle Probleme gelöst. Das Zusammentreffen von Weinberaka und Brotbrechen beim Mahl zum Sabbatbeginn läßt sich für die Zeit Jesu nicht nachweisen (Jeremias a. a. O. 20/3). Ferner fehlt der Nachweis, daß bei diesem halbritualen Mahl religiöse Gespräche und insbesondere das Hallel ihren Platz hatten (Strack-Billerbeck 2,601; 4,69.73). Das kann nur auf Grund der späteren Entwicklung und Zeugnisse erschlossen werden. Darüber hinaus ist meines Erachtens zu bedenken, daß die Mitglieder der Urgemeinde und der paulinischen Gemeinden doch aus einer sehr unterschiedlichen religiösen Heimat kamen und daß die spärlichen liturgischen Angaben in der Apg und in den NT-Briefen schon eine Entwicklung widerspiegeln, die zwar erst wenige Jahrzehnte umspannt, aber doch sehr stürmisch verlaufen zu sein scheint. Man kann daher nicht von einer einheitlichen liturgischen Praxis der Frühzeit ausgehen und man kann auch die paulinischen Briefe nicht ohne Kritik als Belege für die liturgischen Verhältnisse in der Urgemeinde von Jerusalem anführen. Wie soll man sich z. B. vorstellen, daß heidenchristliche Gemeinden sich an den *Kiddusch* und das halbrituale Mahl der Juden mit seinen *Berakoth* am Sabbatbeginn gehalten haben sollen? G. meint, daß später an die Stelle des Liebesmahls mit seinen religiösen Gesprächen der Wortgottesdienst mit seinen Lesungen und der Predigt getreten sei (36). Das würde aber doch bedeuten, daß die Urgemeinde nach der mit dem Jahre 44 beginnenden Ablösung vom Tempel und der Synagoge auf den synagogalen Wortgottesdienst zunächst einmal verzichtet hätte, um erst bei der Abtrennung des Liebesmahls von dem eucharistischen Mahl einen Wortgottesdienst neu nach dem synagogalen Vorbild zu entwickeln und nun mit der Eucharistiefeier zu verbinden. Diese Vorstellung ist aber mit den Aussagen des NT nicht zu vereinbaren, besonders nicht für die paulinischen Gemeinden, selbst dann nicht, wenn man die Abtrennung der Eucharistie vom Sättigungsmahl schon in 1 Kor 11,17/34 sich anbahnen sieht. Der Verf. führt dann auch die Bittgebete in den paulinischen Briefen (51/9) und die Gesänge beim hl. Mahl (59/74) auf ihre jüdischen Vorbilder zurück. Ausgehend vom Hallel-Gesang bei der halbritualen Mahlzeit weist er dabei das Alleluia als Begleitgesang der Agape aus (hierzu auch R. H. Connolly[7]) sowie wegen seines eschatologischen Charakters auch als Kommuniongesang (60/7.83). In einer ökumenischen Liturgie möchte G. daher das Alleluia seines nur im Westen üblichen österlichen Charakters beraubt und auf das ganze Kirchenjahr ausgedehnt sehen. Ferner möchte er dem Alleluia außer seinem heutigen Platz vor dem Evangelium (191 f) auch wieder seine Urheimat als Kommunionlied zurückgeben (223 f). Es ist sicher gut und notwendig, den jüdischen Mutterboden der frühchristlichen Liturgie nachdrücklich zu betonen, denn allzu lange hat man

[2] Th. Klauser, Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965.

[3] J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I, 5. Aufl. 1962, S. 12—14 mit Anm. 20.

[4] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 3. Aufl. 1955, S. 210.

[5] H. Chirat, L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique (= Lex Orandi Bd 10), 1949, S. 173—178.

[6] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 3. Aufl. 1960, S. 23—25.

[7] R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order, Cambridge 1916, S. 189.

alles auf die Mysterienkulte zurückführen wollen. Man sollte aber nun nicht in das andere Extrem verfallen. Der Verf. hätte zumindest darauf hinweisen sollen, daß die Liturgie der Frühzeit auch Elemente aus den nichtjüdischen Bereichen aufzuweisen hat, wie etwa einen Großteil der Akklamationen [8].

In einem eigenen Abschnitt befaßt G. sich mit den frühen Gottesdiensträumen (75/81). Die Urform des mit einem Sättigungsmahl verbundenen Herrenmahls hat sich vielerorts in Ägypten noch bis in das 5. Jh. erhalten (81/91), während anderenorts die Trennung von Eucharistiefeier und abendlicher Agape bereits im 2. Jh. vollzogen war (91). Wo man die ältere Form des Herrenmahls pflegte, war daher nach Meinung des Verf. ein Versammlungsraum erforderlich, der in seiner Struktur und seinem Mobiliar den *caenacula* der frühesten Zeit und den Hauskirchen entsprach (75). Da nun Aquileia der alexandrinischen Ordnung gefolgt sei (79), müsse man den Nordraum der dortigen Doppelanlage als Catechumeneum ansehen (76), den Südraum aber als ungegliederten Kultraum für die Agape mit anschließender Eucharistiefeier (78 f.202). Dieser Raum habe daher keinen festen Altar besessen, sondern eine Vielzahl von Tischen. Erst gegen Ende des 4. Jh. sei auch in Aquileia die abendliche Agape-Eucharistie entfallen, so daß nun die Südhalle sich von einem großen Speiseraum zur Basilika wandeln konnte (80). Das gelte auch für die von Aquileia beeinflußten Doppelanlagen Oberitaliens und Istriens (76) und sei ferner auch für Rom zu präsumieren (80).

Bis zur Stunde besitzen wir leider keine Monographie über die sogenannten Doppelkirchen. Derartige Anlagen sind aber keineswegs nur im Einflußbereich Aquileias oder Alexandriens gefunden worden, sondern in stattlicher Anzahl auch in Griechenland, Kleinasien, Nordafrika, Gallien und Deutschland, von denen G. nur beiläufig Trier nennt (76). Die Theorien über die liturgische Verwendung dieser Bauten widersprechen einander so sehr, daß sie hier nicht einmal aufgezählt werden können. Das gilt ganz besonders von Aquileia. Oft wird hier gerade der von G. als Agapen-Eucharistieraum bezeichnete Südsaal als Catechumeneum betrachtet [9] und der Nordsaal als Agapenraum angesehen [10]. Es steht aber fest, daß zwischen dem Jonasmosaik im Osten des Südraums und dem nach Westen sich anschließenden übrigen Bodenmosaik sich eine Schranke mit zwei seitlichen Durchgängen befunden hat, deren 8 cm breite Rille noch vorhanden ist. Diese Schranke gehört wie das ganze Mosaik zum ursprünglichen Baubefund, der vor dem Jahre 319, dem Todesjahr des Bischofs Theodorus, gegeben war. Ferner spannte sich über dem Jonasmosaik sehr wahrscheinlich eine hölzerne Halbtonne, so daß sogar der Keim eines Querschiffs vorhanden war [11]. Die Südaula hatte mithin bereits in ihrem ursprünglichen Zustand ein abgetrenntes Presbyterium, wohl mit beweglichem Holzmobiliar. Dieser Befund widerspricht einem von G. angenommenen ungegliederten Speiseraum mit vielen Tischen. Es ist ferner wenig wahrscheinlich, daß später über dem Mosaik mit der Darstellung des „Triumphes der Eucharistie" ein fester Altar gestanden hat. Die Thematik des Bodenmosaiks läßt eher an einen Oblationstisch denken, während der Altar über der Theodorus-Inschrift seinen Platz hatte und hinter ihm die Kathedra stand [12]. Der von G. herangezogene Altar in der Mitte des Hauptschiffs von S. Apollinare in Classe bei Ravenna (98. 248) ist kein Beweis für einen inmitten der Gläubigen stehenden Altar, weil dieser Stipes erst von Abt Ursus Ende des 9. Jh. an dieser Stelle errichtet wurde [13]. Auch in Nordafrika ist die weit in den Kirchenraum vorgezogene Altarstellung nicht so vorherrschend, wie G. annehmen möchte (Nussbaum a. a. O. 171/215). Das Mittelschiffbema vieler syrischen Kirchen zeigt überdies an, daß ebenso gut der Wortgottesdienst mitten unter den Gläubigen gehalten wurde (Nussbaum a. a. O. 34/44). Die in den griechischen und nordafrikanischen Basiliken oft sehr aufwendigen und bis in die Mitte des Gläubigenraums reichenden Schrankenanlagen um den Altarbezirk deuten überdies an, daß die Gläubigen im Mittelschiff standen, nicht in den Seitenschiffen (so bei G. 98. 248). Eine Verdrängung der Laien in die Seitenschiffe fand erst in dem Augenblick statt, als das Adyton so viel Platz beanspruchte, daß die Laien sehen konnten, wo sie blieben (Nussbaum a. a. O. 150/60. 417/9). Schließlich kann die von G. zitierte Stelle aus einem Brief des Bischofs Valerian von Aquileia an Ambrosius nicht als (sogar einziges) Zeugnis für eine Verbindung der Liturgie Aquileias mit der Agapen-Eucharistie der Liturgie Alexandriens herangezogen werden (79). Der fragliche Text (Ambrosius, ep. 12,6 PL 16,989, nicht wie G. angibt PL 16,949) ist ein Bericht des Ambrosius an die Kaiser über das Provinzialkonzil von Aquileia vom Jahre 381. Die Bischöfe Oberitaliens und Südgalliens berufen sich dabei auf ihre lehrmäßige communio mit Alexandrien (PL 16,957/79). Der Kontext deutet nicht an, daß die Worte „dispositionem ordinemque tenuerimus" eine Liturgiegleichheit und sogar die Übereinstimmung in der Agapen-Eucharistie ausdrücken und daß diese Gleichheit ausgerechnet zwischen Aquileia und Alexandrien bestanden hätte (vgl. Thesaurus Ling. Lat. 5,1430/6). Selbst wenn man sich der Interpretation des Verf. anschließen wollte, müßte G. den Nachweis erbringen, daß eben in ganz Oberitalien und Südgallien die für Aquileia angenommenen Verhältnisse bestanden hätten, insbesondere auch für Mailand zur Zeit des Ambrosius. Wenn aber sogar die südgallischen Bischöfe die Existenz der Agapen-Eucharistie in ihren Diözesen unterschrieben hätten, könnte man nicht gut mit G. von der vielfach degenerierten Kirche Galliens sprechen (105).

Im Ritus des Herrenmahls der Urkirche erblickt G. das Vorbild für eine neu zu belebende Hausmesse im kleinen Kreis in der Diaspora und Mission (230/6). Er schlägt für diese Meßform als Ritus vor: 1. ein längeres Danksagungsgebet, 2. das Brotbrechen durch den Zelebranten, 3. ein gemeinsam gesprochenes Vaterunser, 4. eine Einladung zum eucharistischen Mahl, 5. das eucharistische Mahl selbst und 6. Danksagungsgebete. Möglichst am gleichen Tisch nimmt man dann die normale Abendmahlzeit ein, während der eine Schriftlesung gehalten und ein religiöses Gespräch geführt wird, im Grunde also das vollzogen wird, was sonst im Wortgottesdienst geschieht (234 f). Dem Verf. geht es also nicht primär um eine Verlegung der Eucharistiefeier aus dem Kirchenraum in den Privatbereich, sondern um eine an der Urgemeinde und der frühchristlichen Hausmesse im kleinen Kreis orientierte neue Meßform, die besonders stark den Mahlcharakter der Eucharistie betont: „Die ursprüngliche Feier der Eucharistie war eine Feier im kleinen Kreis, und eine solche soll die heilige Messe im Idealfall auch immer sein: eine Tischgemeinschaft mit Christus dem Herrn (255)." Bei einer so starken Betonung der Messe im kleinen Kreis vermißt man einen Hinweis auf die leider noch immer nicht gedruckte Dissertation von J. Wagner [14], die hier gewiß weiterhelfen würde. G. trägt hier ein Anliegen vor, das über die Diaspora und Mission hinaus auch von der Pastoralliturgie in Gebieten mit festgefügter Gemeindeordnung freudig aufgegriffen würde, mancherorts heute auch schon in meist sehr fragwürdigen Formen praktiziert wird. Meines Erachtens dürfte es nicht möglich sein, eine derartige Meßform auf die Dauer auf den von G. vorgesehenen konkreten Bereich zu beschränken; es entstünde vielmehr sehr schnell die Gefahr der Abwertung der Gemeindeeucharistie zur simplen Messe gegenüber dem Herrenmahl im kleinen Kreis sowie letztlich die Aufgabe des Gemeindeprinzips zu Gunsten kleiner Gruppen. Das wäre ein Schritt zu einer stärker subjektiv gefärbten Liturgie im Privatbereich. Von der Betonung der Einheit der Gemeinde mit dem Bischof um den einen Altar, wie sie seit Ignatius von Antiochien immer wieder ausgesprochen wurde, bleibt dann nicht viel mehr übrig (vgl. Liturgie-Konstit., art. 26.41 f). So gut es wäre, den Mahlcharakter der Eucharistie nachdrücklicher zu unterstreichen, so muß aber auch ihr Opfercharakter sichtbar bleiben. Das wäre meines Erachtens bei der von G. vorgeschlagenen Hausmesse im kleinen Kreis und von ihren Texten nicht oder zumindest nicht hinreichend gewährleistet.

Als Vertreter des Gottesdienstes der Väterzeit, die G. als die klassische Liturgie bezeichnet, nennt er 1. die gotisch-griechische

[8] Th. Klauser, Akklamation: RAC I (1950), S. 216—233.

[9] P. Testini, Aquileia e Grado: RivAC 34 (1958) S. 171—173; S. Tavano, Il recinto presbiterale nelle aule Teodoriane di Aquileia: RivAC 36 (1960) S. 113, 116; P. L. Zavatto, Aquileia: RBK 1 (1964) S. 295.

[10] B. Minchin, Outward and Visible, London 1960, S. 27 f.

[11] H. Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia, 1957, S. 56—58.

[12] Vgl. meine Arbeit: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar Bd 1 (= Theophaneia 18), Bonn 1965, S. 221—225.

[13] M. Mazzotti, La basilica di Sant'Apollinare in Classe: StudAC 21, Roma 1954, S. 89 f.; G. Bovini, Ravenna, Firenze 1956, S. 109.

[14] J. Wagner, Altchristliche Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, Diss. Bonn 1949.

Liturgie (93/105), 2. die afrikanisch-römische Liturgie (105/18), 3. die irischen Meßlibelli als Zeugnis für die alte römische Liturgie (118/26) und 4. die gallikanische Liturgie (126/40). Es ist schon erstaunlich, wie G. aus einem Kalendarblatt einer Palimpsest-Handschrift des 5./6. Jh., aus einigen wenigen Evangelien- und Apostolus-Handschriften und aus spärlichen Hinweisen in der zeitgenössischen Sekundärliteratur eine wahre Volksliturgie der Goten (93) rekonstruieren kann (99/102), die zudem noch so bedeutsam war, daß man nur bedauern muß, „daß die Franken den Glauben zwar von der dogmatisch korrekten, jedoch vielfach degenerierten gallischen Kirche übermittelt bekamen (105)." Diese Rekonstruktion gelingt allerdings nur dann, wenn man wie G. annimmt, daß Ulfila die einheimische Liturgie Thraziens einfach übersetzte und daß man sich für diese thrazische Liturgie auf die antiochenische berufen darf, wie sie in den Schriften des Johannes Chrysostomus sichtbar wird (100). Das scheint mir jedoch ein allzu labiles Gebäude zu sein, als daß ich die gotische Liturgie des Ulfila als Zeuge der klassischen Liturgie der Väterzeit gelten lassen könnte.

Bei der Darstellung der afrikanisch-römischen Liturgie der für die Liturgie klassischen Zeit des 4./5. Jh. spricht G. fast ausschließlich von der Liturgie Nordafrikas zur Zeit des hl. Augustinus (105/17), wobei er sich natürlich auf die Arbeiten von W. Roetzer[15] und F. van der Meer[16] stützen kann. Die Liturgie der Stadt Rom hatte nach Meinung des Verf. keine sonderliche Bedeutung in dieser Zeit (117 f). Dort war man offensichtlich mit dem Problem des Wechsels zur lateinischen Kultsprache voll ausgelastet. Meines Erachtens kann man aber nicht die Kirchenordnung des Hippolyt von Rom als Liturgiedokument für Rom ausschalten, wie G. es tut. Dazu reichen die von H. Engberding[17] vorgetragenen Bedenken nicht aus. Man kann die Bedeutung Roms für die Liturgie dieser Zeit auch nicht allein an der Produktion der liturgischen Texte messen (118) und dabei stillschweigend voraussetzen, daß es sich beim Übergang zur lateinischen Kultsprache um eine reine Übersetzungsarbeit aus dem Griechischen gehandelt habe. Die von A. Stuiber erzielten Ergebnisse[18] hätten hier wohl eine stärkere Beachtung verdient gehabt. Wenn überdies Damasus überhaupt nicht und Ambrosius nur sehr gelegentlich genannt werden, muß das Bild der Liturgie der Väterzeit unvollständig bleiben und unbefriedigend ausfallen.

Ich vermag dem Verf. nicht bei seiner These zuzustimmen, daß es sich bei den irischen Meßlibelli um römische Texte in Art des von Vigilius an Profuturus von Braga gesandten Meßlibellus mit einem Taufrituale gehandelt haben soll (119 f). Der Kontext dieses Briefes (PL 69,18) spricht von einer *prex canonica* und von *singula capitula diebus apta* zu dieser *prex*, also doch wohl von einem festen *Canon missae* mit Einschalttexten (Communicantes, Hanc igitur und auch Präefationen), nicht aber von Meßformularen und einem österlichen Taufordo (vgl. Jungmann, Miss.Soll. 2[5], 222 f. mit Anm. 40). Bevor man den zum Teil römischen Textbestand des Stowe-Missale (8./9. Jh.) mit G. auf einen Meßlibellus zurückführen kann, den der im Jahre 431 von Papst Caelestin zum Bischof geweihte und angeblich als 1. Bischof zu den Iren gesandte Palladius von Rom mit nach Irland gebracht haben soll (119 f), müßte zunächst einmal die seit langem heftig diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen Palladius (Missionsbeginn 431) und Patrick (Missionsbeginn 432) geklärt sein. Sehr wahrscheinlich wirkte Palladius überhaupt nicht in Irland, sondern nördlich des Antoniuswalles in Schottland[19]. Die irischen Meßlibelli des 7./9. Jh. sind daher nicht ohne weiteres späte Zeugen der römischen Liturgie der klassischen Zeit des 4./5. Jh. Sicher wissen wir über den Einfluß des gallikanischen Ritus auf den mozarabischen und ambrosianischen Ritus und auf Irland (128/30) noch sehr wenig, zumal dann, wenn man entgegen G. die *„Expositio missae"* nicht dem Bischof Germanus von Paris († 576) zuschreibt (131), sondern als ein Werk frühestens vom Ende des 7. Jh. ansieht[20]. Den Ritus der „vielfach degenerierten gallischen Kirche" nennt G. dann andererseits eindrucksvoller und volksnaher als den heute bekannten römischen Ritus und er bedauert, daß dieser degenerierte gallikanische Ritus durch Pippin abgeschafft wurde. Für diesen Schritt sind nach G. kirchenpolitische Gründe maßgebend gewesen (137). Angesichts der zahlreichen vergeblichen Versuche gallischer Bischöfe und auch Synoden, eine stärkere Vereinheitlichung im Ritus zu schaffen[21], sowie auf Grund der Tatsache, daß die Romanisierungsbestrebungen in einer 1. Phase von partikulären Gewalten in Gallien ausgingen, ehe der König selbst eingriff, muß man wohl auch religiöse Beweggründe neben den rein kirchenpolitischen gelten lassen, wenn diese nicht sogar an erster Stelle zu stehen haben[22].

Als Spätformen der Liturgie führt G. das Papsthochamt des 8. Jh. nach dem OR 1 an (149/57), die Übersetzung der römischen Liturgie ins Slawische unter Cyrillus und Methodius (157/63) sowie die byzantinische Liturgie des 8./9. Jh. (163/73). Diese Spätformen bewertet G. als in mancher Hinsicht wertvolle Zeugnisse für eine Liturgie von übermorgen (178). Er denkt dabei vor allem an die Formen der aktiven Beteiligung der Gläubigen (155), an die Muttersprache in der Liturgie (162 f) und ganz allgemein an den Charakter der byzantinischen Liturgie als wahre Volksliturgie (164.166). Trotzdem können diese Spätformen als Ganzes nach Meinung des Verf. nicht als Grundlage einer ökumenischen Liturgie der Zukunft dienen, weil sie zu sehr zeit- und ortsgebunden sind, sei es wegen des allzu ausgeprägten Hofzeremoniells der päpstlichen Liturgie des 8. Jh. (155), sei es wegen der allzu reichen Ausbildung der byzantinischen Liturgie und ihrer zu starken Bindung an die spätbyzantinische Theologie und Frömmigkeit (172 f.178.203 f). Es kann mithin nur die einfache und klare Liturgie der klassischen Zeit die Basis für eine ökumenische Rahmenliturgie von übermorgen abgeben (178 f).

Im letzten Abschnitt bietet G. nun seine konkreten Vorschläge für eine solche ökumenische Liturgie an (181/255), die an dieser Stelle nur kurz skizziert werden können. Der Wortgottesdienst soll bestehen aus 1. Gruß des Priesters („Gnade euch und Friede"), 2. AT-Lesung aus den Prohpeten und Weisheitsbüchern, in der österlichen Zeit aus Apg und Apk, an Heiligenfesten auch aus der Passio und Vita, wobei auch nichtkanonisierte Bekenner unserer Zeit einbezogen werden sollten, 3. Graduale als responsorialer Gesang, 4. Epistel in *lectio continua*, 5. Alleluia während des ganzen Jahres, 6. Evangelium in *lectio continua*, ausgenommen die Sonn- und Festtage, 7. Predigt und 8. diakonale Litanei mit Kyrie-Ruf der Gemeinde und Schlußgebet des Priesters. Der ganze Einzugsritus und Eröffnungsritus einschließlich des Kyrie, Gloria und der Collecta sollen also entfallen oder höchstens noch als lokaler römischer Brauch beibehalten werden (184.187). Eine Altarbegrüßung erwähnt G. überhaupt nicht. Die Oration könnte nach Meinung des Verf. entfallen, da sie erst seit dem 5. Jh. üblich ist und nur die Thema-Angabe der Tagesmesse darstellt (186). Die Funktion dieser Oration als Collecta würde demnach das priesterliche Gebet am Schluß der diakonalen Litanei übernehmen (Jungmann a. a. O. 1,345 f). Der Kirchenmusik weist G. als neue Aufgabe die Schaffung geeigneter Melodien für das responsoriale Singen der Gradualpsalmen zu. Der Psalter soll das ökumenische Gesangbuch werden. Die oft pietistischen Kirchenlieder sollen niemals einen liturgischen Text ersetzen dürfen, erst recht nicht die Meßfeier so überwuchern, wie das bei der Sing-, der Betsingmesse und beim Deutschen Hochamt der Fall sei. Die Kirchenlieder gehören in den Bereich der *pia exercitia* (187/90). Meiner Meinung nach übersieht G. hier die Ursache, die zur Entstehung der Kirchenlieder als Übersetzungen lateinischer Liturgietexte geführt hat. Sofern unsere Kirchenlieder den liturgischen Texten entsprechen, haben sie sicher ihr Recht auch in der *actio liturgica*

[15] W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, 1930.

[16] F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 1951.

[17] H. Engberding, Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts: Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg 1, Roma 1948, S. 47–71.

[18] A. Stuiber, Libelli Sacramentorum Romani (= Theophaneia 6), Bonn 1950.

[19] W. Delius, Geschichte der irischen Kirche, 1954, S. 28, 70—72; Saint Patrick, hrsg. von J. Ryan, Dublin 1958, S. 30—33, 38—52; L. Bieler, Ireland Harbringer of the Middle Ages, London 1963, S. 5 f.; weitere Literatur in meiner Arbeit: Kloster, Priestermönch und Privatmesse (= Theophaneia 14), Bonn 1961, S. 113 f.

[20] So noch A. G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft 1 (1963) S. 35.

[21] H. Netzer, L'introduction de la messe romaine en France sous les carolingiens, Paris 1910, S. 14—22.

[22] So Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert: Hist. Jb 53 (1933) S. 169, 172, 177.

und können nicht als Ersatzformen angesehen werden[23]. Dabei braucht meiner Meinung nach nicht einmal besonderer Nachdruck auf eine wörtliche Übereinstimmung der Lieder mit den liturgischen Texten gelegt zu werden. Außerdem bieten sich auch innerhalb der Eucharistiefeier und erst recht als ihr Abschluß einige, wenn auch nicht sehr zahlreiche Möglichkeiten an, Kirchenlieder zu verwenden. Zumindest läge hier aber eines jener Elemente vor, die aus dem liturgischen Brauchtum unserer Heimat zum Psalter einer ökumenischen Liturgie hinzutreten müßten. Zu Recht betont G. die Bedeutung der diakonalen Litanei (196/8), zumal für den Fall, daß auf den Wortgottesdienst keine Eucharistiefeier folgt (196.230).

Als Elemente der ökumenischen Eucharistiefeier zählt G., gestützt auf Justinus (apol. 1,65 f) auf: 1. Fürbitten, 2. Pax, 3. Herbeibringen von Brot und Wein, 4. Praefatio zum Eucharistiegebet, 5. Eucharistiegebet, 6. Brotbrechen, 7. Gebet des Herrn, 8. Einladung zum Mahl, 9. Kommunion, 10. Danksagung mit Kommunionbitte, 11. Schluß-Segen und 12. Entlassung (205/29). Der Verf. fordert also zunächst einmal erneute Fürbitten zu Beginn der Eucharistiefeier, zumal Wortgottesdienst und Opfermahl nicht grundsätzlich eine Einheit bilden sollen (230). Diese Fürbitten sollten aber nach den *Orationes sollemnes* gestaltet sein (206 f). Es ist an ein schlichtes Hereinbringen der Opfergaben (ein einziges gesäuertes wirkliches Brot) gedacht (210 f.221), nicht an einen Opfergang oder an ein Einsammeln der Oblationen. Die Gebete zur Gabendarbringung und die *oratio super oblata* haben in einer ökumenischen Liturgie keine Berechtigung mehr (211). Vielmehr leitet der Dialog unserer heutigen Präfation unmittelbar zum Eucharistiegebet über. Dieses soll seine ursprüngliche Einheit und seine zentrale Stellung innerhalb des ganzen hl. Mahles haben (214 f). Nach altchristlichem, auf den *Berakoth* der halbritualen jüdischen Mahlzeit aufruhendem Vorbild sollen hier die *magnalia dei* im alten und neuen Bund zur Sprache kommen, also eine Theologia und Christologia ihren Platz haben, in deren Verlauf der Einsetzungsbericht stünde. Dabei soll aber die *hostia laudis* dominieren (216). Als Beispiel für ein solches Eucharistiegebet führt G. einen Text für die Osternacht aus dem 4. Jh. an (216/8), betont aber, daß für eine ökumenische Liturgie mehrere Texte zur Auswahl gestellt werden müßten. Diese wären natürlich das eigentliche Priestergebet und selbstverständlich in der Muttersprache vorzutragen (219 f). Der Rezensent stimmt dem Verf. gerne in der Forderung nach einer grundlegenden Neugestaltung des Eucharistiegebetes zu und spricht dabei die Hoffnung aus, daß unser gegenwärtiger *Canon missae* nicht ohne gleichzeitige Korrektur einiger Stellen in die Muttersprache übertragen werden möge; aber er unterstreicht auch sehr nachdrücklich, daß ungeachtet des von G. geleisteten Diskussionsbeitrages noch ein gerütteltes Maß an wissenschaftlicher Arbeit *sine ira et studio* zu bewältigen ist, bevor die Neugestaltung des Eucharistiegebetes vorgelegt werden kann (219.229). Diese wichtige Arbeit sollte durch noch nicht ausgereifte Theorien und aus ihnen geborene voreilige konkrete Vorschläge zu Einzelfragen nicht gestört werden. Das könnte allzu leicht zur Folge haben, daß von der pastoralen Praxis her ein Zeitdruck auf die solide Forschungsarbeit der Liturgiewissenschaft ausgeübt würde. G. sagt selbst in seinem Vorwort, daß sogar die Liturgiker von der Liturgiereform des II. Vaticanum überrascht worden seien und auf die großen Aufgaben, die es nun zu bewältigen gilt, nicht genügend vorbereitet seien (15). Das sollte man auch in Zukunft bedenken und nicht glauben, die trotz aller bisher geleisteten Arbeit der Forschung noch bestehenden großen Lücken nun in wenigen Jahren so überzeugend schließen zu können, daß man guten Gewissens an so große Aufgaben wie die Schaffung einer ökumenischen Rahmenliturgie herangehen kann.

Der Betonung der *Fractio panis* und der Verbindung des *Agnus Dei* als *Confractorium* mit diesem Ritus muß man meines Erachtens ebenso zustimmen wie dem der *Fractio* erst folgenden Paternoster als Gemeindegebet (221) und der Neubelebung einer Einladung zum hl. Mahl (222 f), und zwar mit Elevation beider Gestalten als Begleitritus. Hingegen ist meiner Meinung nach der Gesang der Hallel-Psalmen beim jüdischen Mahl und beim Herrenmahl noch nicht genügend ausgewiesen, um gerade das Alleluia-Singen als die einzig mögliche Form eines durchaus berechtigten Kommunionliedes zu fordern (223 f). Einer erweiterten Form der Dankgebete nach dem eucharistischen Mahl wird man gewiß gerne zustimmen, wie auch einer mehrgliedrigen Segensformel zur Entlassung (227/9). Ebenso dürfte es in mehrfacher Hinsicht zu begrüßen sein, wenn diese Eucharistiefeier in Zukunft außer mit dem Wortgottesdienst auch mit anderen *actiones liturgicae* verbunden werden könnte, etwa in Form der alten Taufeucharistie (230), oder mit der Eheschließung oder mit den auch meiner Meinung nach neu zu belebenden alten Gemeindehoren (Laudes und Vesper), also mit einem Morgen- und Abendgottesdienst (236/45). Ausgehend von dem Grundsatz, daß nur ein Einziger Zelebrant im eigentlichen Sinn sein kann (19), fordert G. die Rückkehr zur alten Form der Konzelebration, bei der nur der Hauptzelebrant das Eucharistiegebet spricht (213). Er geht dabei aber nicht auf die lebhaft diskutierte Frage ein, ob man dann von einer sakramentalen Konzelebration sprechen kann, ob die Intention zur Konsekration von den Konzelebranten voraussetzt oder ausgesprochen werden muß und ob nicht auch ein Kollegium von Priestern unter einem Hauptzelebranten als der eine Vollzieher der Konsekration betrachtet werden kann[24].

Abschließend geht der Verf. auf Probleme des Kirchenbaues ein (245/55). G. stellt fest, daß es bislang noch nicht zu einem neuen Kirchenbaustil gekommen ist, der der liturgischen Entwicklung entsprechen würde. Er hält den Kirchenbaumeistern mangelnde Kenntnisse in der Geschichte des Kirchenbaus vor sowie das Bestreben, ihren Bauten zu sehr ihre eigene Persönlichkeit aufprägen zu wollen (246 f). Es gibt aber doch eine stattliche Anzahl von Kirchenbaumeistern, die sehr konkrete liturgische Vorstellungen von ihrer Arbeit haben und die in den letzten Jahren Bauten geplant haben, die durchaus der liturgischen Aufgabe gerecht werden, der sie dienen sollen. Wenn es bei diesem Bemühen nicht zu einem neuen Kirchenbaustil gekommen ist, sondern zu einer sehr großen Variationsbreite der Lösungen, so ist das meiner Meinung nach nur zu begrüßen. Der Rezensent kann hier natürlich nicht auf einzelne Bauprojekte oder schon ausgeführte Kirchenbauten hinweisen, sondern muß sich auf die Erfahrung aus seiner mehrjährigen Mitarbeit in der Kunstkommission der Erzdiözese Köln berufen. Es wäre freilich sehr zu begrüßen, wenn das Bemühen unserer Architekten durch eine umfassende Darstellung des Kirchenbaus des 1. Jahrtausends wirksam unterstützt werden könnte. Auch hier klafft aber noch eine der zuvor genannten schmerzlichen Lücken. Man wird dem Verf. zustimmen, daß der aus der Hallenkirche und Basilika fortgeführte oblonge Raum, den G. als Theatertyp bezeichnet, unserer Auffassung von der Liturgie nicht mehr ganz entspricht (247 f). Auch in der Bewertung unserer reihenmäßig aufgestellten Kirchenbänke als ein Hindernis zur Bildung einer echten Handlungsgemeinschaft sieht G. wohl richtig (249 f). Aber deswegen muß keineswegs der von G. vorgeschlagene Arenatyp nach dem Vorbild eines Zirkuszeltes oder eines Sportstadions, also letztlich der Zentralbau, die einzig mögliche Alternative zum Theatertyp sein (250/3). Man kann auch einmal den Altar in die geometrische Mitte oder in den Brennpunkt einer Ellipse stellen und die Sitzplätze der Gläubigen halbkreisförmig um ihn herum anordnen (251), aber das muß nicht so sein. Man kann auch an einen quergelagerten Gläubigenraum denken, der ohne Trennungselemente fließend in den Altarbezirk übergeht[25]. Man kann auch an die syrischen Kirchen mit ihrem Mittelschiffbema für den Wortgottesdienst und ihrem nach Osten gerichteten Altar denken (Nussbaum, Standort des Liturgen a. a. O. 34/44).

Abschließend wird man dem Verf. bescheinigen, daß er mit seiner Arbeit einen mutigen Versuch gewagt hat, die Geschichte der Eucharistiefeier bis zum 6. Jh. zu durchleuchten und aus ihr die Grundlagen für eine ökumenische Liturgie von übermorgen abzuleiten. In vielem wird G. gewiß Zustimmung finden, in anderem zu weiteren Forschungen anregen. In entscheidenden Punkten ist sein Gebäude jedoch nicht standfest, weil er zu schnell bislang noch unbewiesenen oder noch umstrittenen Thesen und Theorien zustimmt, selbst zu solchen Thesen neigt, die gelegentlich auf irrigen Voraussetzungen beruhen. Die Arbeit an einer weiteren Reform und auch die Gedanken um eine ökumenische Rahmenliturgie der Zukunft sollen gewiß nicht unter Ausschluß der

[23] H. Rennings, Richtlinien und Ritus für die Feier der hl. Messe in Gemeinschaft (= Lebendiger Gottesdienst 9), 1965, S. 85–88.

[24] Vgl. meine Schrift: Liturgiereform und Konzelebration, 1966.

[25] Vgl. meinen Aufsatz: Der Kirchenraum und seine liturgische Einrichtung im Licht der Instructio vom 26. 9. 1964: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln 17 (1965), S. 34—44.

Öffentlichkeit vor sich gehen, sondern zur Diskussion gestellt werden. Dann müssen sich aber sowohl der Autor wie der Leser darüber im klaren bleiben, daß Diskussionsbeitrag bleiben muß, was auch als solcher gedacht ist, bis die Forschung eine ausreichende Basis geschaffen hat, die es erlaubt, einzelnen Fragen und einer konkreten Gestaltung dieser Liturgie von übermorgen näher zu treten. Dazu bedarf es neben einer Aufarbeitung der Texte auch einer kritischen Prüfung der Zeichen und Gesten. Wenn die Reform der Liturgie von morgen nicht erneut Irrwege gehen soll, müssen Pläne einer Liturgie von übermorgen im Blickfeld der Forschung bleiben. Darauf mit seiner Arbeit hingewiesen zu haben, ist G.s Verdienst.

Schillebeeckx, Edward: **Offenbarung und Theologie.** (Gesammelte Schriften, Bd 1) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 350 S.

Der bekannte niederländische Theologe legt hier den ersten Band der geplanten Reihe seiner „Gesammelten Schriften" in deutscher Übersetzung (von Hugo Zulauf) vor. Der Band unterscheidet sich positiv von ähnlichen Unternehmungen durch die inhaltliche Geschlossenheit der einzelnen Beiträge, die, systematisch betrachtet, den Traktat der „Einleitung in die Theologie" abhandeln. Die vier Teile des Bandes (Die Offenbarung und ihre Überlieferung – Die gläubige Besinnung auf die Offenbarung – Der Wert unsres Sprechens über Gott und der Wert unsrer Glaubensbegriffe – Die Erneuerung in der heutigen Theologie) umfassen jeweils einige Kapitel, die den einzelnen Artikeln (insgesamt fünfzehn) entsprechen. Gelegentlich sind auch voneinander unabhängig und zeitlich getrennt entstandene Artikel als Paragraphen unter einem einzigen Thema und Kapitel zusammengefaßt (vgl. etwa Kap. 6 im ersten Teil des Bandes). Da die Beiträge sich insgesamt über einen Zeitraum von fast zwanzig Jahren (1944–1963) erstrecken, sprechen sie aus verschiedenen Situationen und besitzen nicht alle die gleiche Aktualität. So hat einiges mehr historische Bedeutung (wie z. B. das über die *théologie nouvelle* Gesagte oder das über die „Krise des Theologiestudiums" Ausgeführte, das den Stand von 1953 wiedergibt). Allerdings bietet diese zeitliche Dehnung der Beiträge auch die Möglichkeit, das Bild der Entwicklung der Theologie seit dem Ende des zweiten Weltkrieges wie in einem Spiegel zu erkennen.

Will man das Typische dieser „Einleitung in die Theologie" herausheben, so darf man es in der versuchten Einheitsstiftung zwischen positiver und spekulativer Theologie sehen. Die positive Ausrichtung der Theologie kommt besonders deutlich in den vier Beiträgen des ersten Teiles des Buches zum Ausdruck, wo die Probleme der Offenbarung, der Schrift, der Tradition, des Kerygmas und des ersten Entstehens des kirchlichen Dogmas erörtert werden. In Bezug auf die Offenbarung wird auf die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung in der alle Menschen erfassenden Heilsgeschichte Wert gelegt, aber auch von einer anonymen übernatürlichen Offenbarung gesprochen. Das dafür herangezogene Schriftwort Apg 14,16 f dürfte für diese Auffassung aber wohl nicht beweiskräftig sein. Bei der Weitergabe der Offenbarung wird wiederum die Einheit von Schrift, Tradition und Lehramt betont, aber auch aufgezeigt, daß der κύριος genauso der jetztzeitlichen Verkündigung der Kirche nahe ist. Deshalb kann auch in dem Beitrag „Werkoffenbarung und Wortoffenbarung" gesagt werden, daß „auch der Wortdienst auf seine Art eine objektiv wirkende Realität" (S. 49) ist. Eine den ersten Teil des Buches abschließende Betrachtung über „die Entwicklung des apostolischen Glaubens zum kirchlichen Dogma" bietet eine aufschlußreiche Zusammenfassung der Probleme der Dogmenentwicklung mit einer Synthese, in der vor allem die Funktion des Glaubenslichtes herausgestellt wird. Hierzu dürfte man heute ergänzend auf die Theorie der „neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas", wie sie H. Schlier mit dem Blick auf die sog. Präsymbola im NT gegeben hat, hinweisen.

Den ausführlichsten Beitrag bietet der zweite Teil des Sammelbandes mit der Beantwortung der Frage „Was ist Theologie?" (S. 77–133). Hier wird der Charakter der Theologie als Glaubenswissenschaft nicht nur in traditioneller Weise mit der Berufung auf den Glauben als Fundament der Theologie begründet, sondern darüber hinaus festgestellt, daß der Glaubensakt selbst schon Theologie im Ansatz sei. Entsprechend fällt dann bei der Wesensbestimmung der Theologie ein sehr starker Akzent auf das Glaubensverständnis und in Konsequenz auf den spekulativen Charakter der Theologie, der im Anschluß an die dogmatische Konstitution des 1. Vatikanums über den Glauben dargestellt wird. Verständlicherweise konnte in diesem im Jahr 1958 geschriebenen Artikel die Problematik um die anthropozentrische oder die existentiale Theologie nicht aufgenommen werden. Folgerichtig wird hier auch eine kerygmatische Theologie abgelehnt, die nur jene Glaubenswahrheiten behandeln möchte, die einen Heilswert besitzen. Eine zentrale Stellung in dem Ganzen besitzt der schon an anderer Stelle im Deutschen erschienene Aufsatz über „Bibel und Theologie", in dem die Aufgabenbereiche des Exegeten und des systematischen Theologen einerseits klar unterschieden, andererseits aber auch in ihrer gegenseitigen Zuordnung aufgewiesen werden. Beachtenswert ist hier das starke Festhalten des Autors am *sensus plenior* als genuinem Schriftsinn, der, wenn er anzunehmen wäre, für die Schriftbegründung des Dogmas wie überhaupt für die Erklärung mancher Phänomene der Dogmenentwicklung sehr hilfreich wäre. Aber es ist fraglich, ob der Exeget einen solchen Sinn annehmen kann, gerade wenn vom Autor versichert wird, daß der *sensus plenior* mit dem *sensus literalis* identisch sei (S. 150). In dem material- und kenntnisreichen Aufsatz über „das Glaubenssymbol und die Theologie" ist die Erklärung von Belang, daß schon der biblische Glaube nicht vom inhaltlich bestimmten „dogmatischen Glauben" zu trennen ist (S. 173). Der geraffte Überblick über die „Hochscholastik und die Theologie" (S. 178–204) deckt u. a. die Spannung zwischen der rationalen und der affektiven Theologie in der betreffenden Zeit auf, die zwischen der thomasischen und der franziskanischen Richtung zum Austrag kam. Die hier getroffene Feststellung, daß die Summa Halensis eine unüberbrückbare Kluft zwischen der „rationalen Wissenschaft" und der „Heilswissenschaft" sehe, müßte wohl nach der Arbeit von E. Gössmann über die Summa Halensis ein wenig korrigiert werden.

Die wichtige Frage der theologischen Erkenntnislehre behandelt der dritte Teil des Werkes. Die in dem Aufsatz über den „Begriff der Wahrheit" getroffene Unterscheidung zwischen „Wahrheit in sich" und „Wahrheit als Besitz" vermag recht gut den Hintergrund der absoluten Wahrheit mit der vordergründigen Evolutivität und Relativität unsrer Wahrheitserfassung zu verbinden. Sehr instruktiv sind hier vor allem die zwei Aufsätze über das nichtbegriffliche Erkenntnismoment der Gotteserkenntnis und des Glaubensaktes. In der ersten Frage schließt der Autor sich an Thomas an und legt dar, daß wir die Begriffsinhalte nicht als solche auf Gott anwenden können, sondern daß sie nur die Perspektive darstellen, in die wir ein bestimmtes Prädikat stellen müssen. So ist die menschliche Gotteserkenntnis ein „projektiver Akt", in dem Gott wirklich intendiert, aber doch begrifflich nicht erfaßt wird. Bezüglich der Frage nach dem Glaubensakt und dem Glaubensinstinkt geht der Verfasser ebenfalls auf Thomas zurück und bietet eine Deutung, in der das Entscheidende in einer „positiven Offenheit (des Menschen) auf das Absolute hin" (S. 291) gesehen wird.

Die Beiträge des vierten Teiles umfassen eine Reflexion über „die heilsgeschichtliche Grundlage der Theologie" (geschrieben 1953) und Gedanken über „die neue Wende in der heutigen Dogmatik" (1961). Was dabei in dem zuerstgenannten Artikel über die Notwendigkeit einer heilsgeschichtlich orientierten Theologie gesagt wird, wird heute teilweise bereits praktiziert (vgl. das Werk „Mysterium salutis" I, 1965). Beachtenswert ist hier aber die Forderung nach einer Einheit von *theologia* und *oikonomia*, und zwar in der Weise, daß sich die *theologia* bleibend auf die *oikonomia* stützt, aber andrerseits „doch immer in der spekulativen Theologie zur Blüte kommen muß" (S. 315). Die „neue Wende in der heutigen Dogmatik" zeichnet sich dort ab, wo die menschliche Existenzerfahrung, ein stärkeres Gespür für die „condition humaine" und das Moment der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins im Glaubensdenken Berücksichtigung erfahren. Daß sich dabei auch negative Einflüsse bemerkbar machen können (die Überbewertung der existentiellen Kategorien der Intersubjektivität), wird nicht verschwiegen. In der vorsichtigen Abwägung der Chancen und Risiken der modernen Theologie zeigt sich ein Zug, der das ganze Werk charakterisiert, nämlich Ausgewogenheit bei allem Reichtum der Gedanken.

München. Leo Scheffczyk.

Schmaus, M. – **Schlette**, H. R. – **Gössmann**, E.: **Theologie im Laienstand.** (Theologische Fragen heute, hrsg. von M. Schmaus und E. Gössmann, Bd 8) München: Max Hueber 1966. 114 S.; kart. DM 4,80.

Bei diesem Band 8 der „Theologischen Fragen heute" handelt es sich um drei Aufsätze: M. Schmaus, Überlegungen zur kirchlichen Entfaltung des Laienstandes; H. R. Schlette, Probleme der sogenannten Laientheologie; E. Gössmann, Laie und Theologie nach dem Zweiten Vatikanum.

In einem großzügigen Überblick zeigt zunächst M. Schmaus, daß das konziliare Selbstverständnis der Kirche kein neues ist, daß somit die heute oft beschworene „neue" Positionsbestimmung des Laien – ein Begriff, der als Beispiel für „die Inflation des Wortes" angesehen werden könnte (7) – im Grund die „alte", wenn auch lang vergessene ist (8). Dem Unterschied zwischen den geweihten Amtsträgern und dem „übrigen Gottesvolk" wird die Einheit der Kirche (als Universalsakrament, 14 f) und die enge Verbundenheit der beiden „Stände" (23) zu einer „Familie" voraus- bzw. gegenübergestellt. Wie die Laien Christus zum Bruder haben, so haben sie auch die Amtsträger zu Brüdern, „welche in der Vollmacht Christi die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung(!) und Leitung so betreuen, daß das durch Christus in die Welt gebrachte neue Lebensprinzip, das Prinzip der Liebe, von allen erfüllt wird" (17). „Heiligung" (wie auch Lehre und Leitung) also als eine der transitiven Mächtigkeiten des geistlichen Standes in Bezug auf die nichtgeweihten Brüder in der großen Familie Gottes! Ergibt diese Mächtigkeit sich aus der Wesensbestimmung der katholischen Ordination (im Unterschied zum evangelischen Verständnis): „Es ist vor allem die Fähigkeit, in der Eucharistiefeier die Wandlungsworte mit der Wirkung zu sprechen, daß Brot und Wein in Fleisch und Blut Jesu Christi verwandelt werden, welche die Hauptwirkung der Priesterweihe bildet" (21)? Jedenfalls wird an einem solchen „spontanen" Selbstverständnis des geistlichen Standes deutlich, daß der Unterschied zwischen der „alten" und der „neuen" Positionsbestimmung des Laien tatsächlich noch (für wielange?) als gering, akzidentell und theoretisch angesehen werden muß.

H. R. Schlette legt in seinem Beitrag, der als einziger ausschließlich und ausdrücklich dem Thema des Bandes gewidmet ist, zunächst Wert auf eine genaue Definition von „Laientheologie" (hier: Theologie der Laien, also von Laien getriebene Theologie; nicht: Theologie des Laien oder über den Laien oder gar Theologie für Laien). Die Bestimmung „Theologie im Laienstand", die als Titel des Bandes gewählt wurde, nimmt Sch. nicht zuhilfe. Aus gutem Grund: Für Sch. (im Gegensatz zu den beiden anderen Autoren) ergeben sich Priester und Laien innerhalb der Kirche aus den verschiedenen Funktionen und nicht aus den verschiedenen „Ständen" in der Kirche (57). (Wenn diese Überlegung richtig ist – und sie ist es –, wozu ist dann der Titel überhaupt gut?) Weil die Theologie als notwendige wissenschaftliche Reflexion der Kirche auf ihren Glauben nicht „Instrumentarium zur Ausübung eines innerkirchlichen Amtes", sondern eine Grundfunktion der Kirche selbst ist, ist sie genauso wenig einem einzelnen „Stand" reserviert wie der vielzitierte „Weltauftrag" (53–58).

Über die Abgrenzung von Theologie einerseits und Lehramt oder (und) Verkündigung anderseits läßt sich streiten, wie die unterschiedliche Darstellung des Problems (und seiner „Lösung") bei Schlette (58 ff) und Schmaus (26, 30 ff) zeigt. Wenn die Theologie mit dem Lehramt (und mit der autoritativen Verkündigung der Lehre der Kirche) nichts zu tun hat (59), dann wäre doch das „Lehramt" einerseits (wiederum) „jenseits" der Theologie, und anderseits wäre die immer wieder erwähnte Anteilhabe des Laien am ganzen „allgemeinen" priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt der Kirche eine leere, wenn auch theologische Behauptung.

Daß ein Autor wie Sch. sich eine Korrektur hinsichtlich der psychologisch geringeren Autorität des Laientheologen (die er als gegeben voraussetzt) davon verspricht, daß eine „klare kirchenrechtliche Beschreibung des Status des Laientheologen" vorgenommen wird, macht nachdenklich (61). Das hier zugrundegelegte Prinzip ist schließlich bekannt: zuerst Definition des „status", dann Übernahme der damit bestimmten „Rolle". Ihm verdankt ja der Laie seine bisherige Ortsbestimmung! Besteht nicht die Chance der Laientheologen (und damit die Chance für eine praktische Überwindung einer immer noch klerikalistischen Theologie) vor allem darin, daß sie zunächst die ihnen faktisch schon überlassene „Rolle" übernehmen, überzeugend ausüben, um so aktiv und konstruktiv zu einer zukünftigen, dann aber adäquaten Definition ihres „status" beizutragen?

Die Frage, wie weit in der Zukunft promovierte und habilitierte Laien durch die Übernahme von ordentlichen theologischen Lehrstühlen in die „Priestererziehung" eingeschaltet werden können und dürfen, kann kaum gut durch Distinktionen beantwortet werden (65). Eher schon dadurch, daß man nach den ehrlichen Möglichkeiten einer solchen „Erziehung" überhaupt und nach den sich dann ergebenden Konsequenzen fragt. Wohin aber bis zu diesem Zeitpunkt mit all den (bis dahin) habilitierten Laien?

E. Gößmann greift in ihrem Beitrag das Thema von Schmaus noch einmal auf: Mit recht vielen Belegen aus den Konzilstexten wird zusammengetragen, was über den Laien gesagt worden ist, aber auch, was über ihn nicht gesagt wurde und dennoch zu sagen ist. Eine gute, gut lesbare Arbeit, die aber nicht vergessen machen kann, daß – laut Umschlag – über „Theologie im Laienstand" gehandelt werden sollte. G. begründet zwar (75), warum „trotzdem" so etwas wie eine Theologie des Laien(tums) am Platz ist. Aber wo wäre sie das nicht?

Ist nun in der Theologie des Laien (= über den Laien) nur dann vorwärtszukommen, wenn man Amtspriestertum und Laien als zwei verschiedene (und damit *tandem aliquando* doch immer wieder „getrennte") „Stände" ansieht und als solche voraussetzt? Wird sich nicht gerade der Laie, der, wie vom Konzil beabsichtigt und von den Autoren ständig betont, das Wissen anderer Wissenschaften in sein Studium der Theologie (und damit in diese selbst) hineinbringt, dagegen wehren müssen, daß immer noch „Stand" gesagt wird, wo es z. B. „Funktion" (80, Zeile 16 v. o.) oder einfach „Lebenssituation" (84, Zeile 5 v. o.) oder noch einfacher „die Laien" (83, Zeile 7 und 2 v. u; 84, Zeile 7 v. o.; 86, Zeile 7 v. u.) heißen könnte? Eine Überlegung über die mögliche zukünftige Form des „Klerikerstandes" (88 f) wäre schließlich auch schlüssiger und einfacher, wenn man von jenen theologischen Gegenbenheiten ausginge, die faktisch vorliegen, statt vom Modell eines „Standes" auszugehen (den es in dieser Form ja außerhalb der abendländischen Kirche ohnehin kaum gegeben hat). Selbstverständlich ist von jenem „Standes-schema" her nicht viel Positives für den Diakonat auszumachen (97): Er wäre tatsächlich „ein Zwischenglied von Klerikerstand und Laienstand, und man sieht nicht recht ein, wozu es dessen bedarf". Wie aber, wenn die Funktion, die einem Diakon zugedacht werden müßte, eine wesensnotwendige der Kirche selbst ist, die unter Umständen hier und jetzt von keinem anderen und von keiner anderen Gruppe übernommen werden kann? Dann könnte doch der Diakonat als Funktion sinnvoll sein, ohne ein „Stand" werden zu müssen.

Zum ganzen Band: Der Leser wäre dankbar für eine einheitliche Zitierung, für detailliertere Überschriften, für sinnvolle Abschnitte (16 f, nicht aber: 32) und eine genauere Bezeichnung des Inhaltes im Titel des Bandes gewesen.

Saarbrücken. H. Schuster.

Allard, Michel, SJ: **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples.** (coll. Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth XXVIII) Beyrouth (Liban): Imprimerie Catholique 1965. XXII, 450 S.

Die These des P. Allard ist eine umfassende historische Untersuchung über ein zentrales Problem der islamischen Theologie: das der göttlichen Eigenschaften. Die Wichtigkeit dieses Problems wird vom Autor in klaren und nüchternen Worten dargelegt. Es handelt sich hier um das Verständnis, genauer: um die Möglichkeit des Verständnisses einer in einer heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Offenbarung, d. h. hier der Offenbarung im Koran. In den diesbezüglichen Überlegungen spielt die Auffassung, die man von der göttlichen Inspiration hat, eine vorherrschende Rolle. Die islamische Theologie bietet eine ganze Skala von Lösungen an: angefangen bei der vorhergehenden Bejahung der absoluten Transzendenz Gottes, aus welcher seine Unerreichbarkeit und für den Menschen die Annahme eines agnostizistischen Nominalismus resultiert (Mu'tazila), bis zur Erkennung sehr stark anthropomorphistischer Eigenschaften in Gott, soweit sie von der Schrift des Korans bezeugt werden. In Wirklichkeit aber sind diese Einstellungen die Folge der verschiedenen dogmatischen Lehren in bezug auf das Erschaffen- oder Unerschaffensein des Korans, der als Wort Gottes angesehen wird. Wenn man glaubt,

daß der Koran, in Inhalt und Ausdruck, das unerschaffene Wort Gottes sei, so nimmt man diesbezüglich eine fideistische Haltung ein, die von vornherein auf jede Bemühung einer vernunftmäßigen Überlegung verzichtet, so gewährt man dem Buchstaben dieses Textes einen absoluten Aussagewert, und man sucht nicht den letzten Sinn der anthropomorphistischen Aussagen der Offenbarung zu verstehen. Ganz im Gegenteil: ist die Vernunft oberster Richter in religiöser Sache, so wird man den Koran für den Ausdruck der göttlichen Botschaft in menschlicher Sprache halten, die daher wenigstens teilweise der menschlichen Intelligenz zugänglich wird.

Was war in dieser Hinsicht die Stellung des Theologen al- Aš'arī, der Epigone der aš'aritischen Schule geworden ist?

Der Autor gibt zunächst Verschiedenes über das Leben des Theologen bekannt und nimmt Stellung zugunsten der historischen Wahrheit seiner Konversion, die ihn im Alter von 40 Jahren von seinen alten Freunden, den rationalistischen Mu'taziliten, trennt; seine Konversion bringt ihn in die Nähe der Hanbaliten, Verfechter des fideistischen Traditionalismus. Danach folgt eine erste kritische Übersicht über die Hauptwerke des Theologen. Aber bevor er sich mit der Analyse des Textes befaßt, der die göttlichen Eigenschaften betrifft, beschäftigt sich der Verfasser im Kapitel II damit, Aš'arī in bezug auf die verschiedenen theologischen Strömungen im Islam einzuordnen (S. 73–171).

Diese Aufstellung ist um so wichtiger, als man die Lehre des Theologen nur dann versteht, wenn man sowohl die Umstände kennt, die seine Überlegung veranlaßt haben, als auch die Gegner, gegen die er seit seiner Konversion eine ununterbrochene Polemik führt und von denen er den Übersichtsplan über die wesentlichsten theologischen Fragen übernommen hat, das heißt also die Mu'taziliten. Endlich muß man auch von seinen neuen Freunden, den Hanbaliten, denen er sich zu nähern suchte, wissen. Allards Darlegung ist trotz ihrer Kürze inhaltsreich: Sie sagt das Wesentliche von dem, was man über den theologischen Kreis in Baṣra und Bagdad zu Ende des 9. Jahrhunderts, in dem Augenblick, in dem al-Aš'arī auftritt, wissen muß.

Die Seiten, die den Einfluß der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie auf den islamischen Kalām behandeln (153–171), geben einen Überblick über den Stand der Frage und eine Zusammenfassung der Folgerungen, zu denen die Untersuchungen der Orientalisten geführt haben. Man spürt, daß der Verfasser seinen Gedanken nur mit Vorbehalt Ausdruck gibt, und dies mit Recht, denn die Frage ist weit entfernt davon, endgültig geklärt zu sein. Selbst den Orientalisten gelingt es nicht, sich eindeutig für eine negative oder positive Antwort in bezug auf die Realität des Einflusses der griechischen Philosophie und vor allem der christlichen Theologie auf die Entstehung und Entwicklung des islamischen Kalām zu entscheiden. Es gibt noch eine Anzahl von byzantinischen, arabischen, syrischen und anderen Texten, die in dieser Hinsicht noch nicht genügend ausgewertet wurden. Außerdem darf man den Einfluß der mündlichen Diskussionen nicht außer acht lassen, in denen sich die christlichen und mohammedanischen Theologen gegenüberstanden; die Geschichte der religiösen Literatur hat uns von derartigen Streitgesprächen einige Beispiele bewahrt.

Eine Anzahl von islamischen Theologen hat versucht, innerhalb dieser verschiedenen religiösen Strömungen und der extremen Stellungen der Schulen einen „Weg der Mitte" zu finden. Man muß froh darüber sein, daß der Verfasser auf diese Tatsache hinweist; in diesem Zusammenhang sind die Vorläufer von al-Aš'arī zu erwähnen, al-Qalānisī, al- Muḥāsibī und vor allem Ibn Kullāb (S. 133–153).

Nach dieser langen Einführung beginnt Allard die Analyse der Werke al-Aš'arīs und faßt die Angaben zusammen, die sich auf die göttlichen Eigenschaften beziehen (S. 173–285). Er ist bemüht, für jedes der fünf analysierten Werke (Maqālāt, Risāla ilā ahl al-ṭagr, Risāla ... fī 'ilm al-kalām, Luma', Ibāna) die historische Lage in der es entstanden ist, und den seiner Abfassung zugrundeliegenden Plan anzugeben. Danach folgt im allgemeinen eine Analyse der verschiedenen Lehrsätze über die göttlichen Eigenschaften, aber vor allem eine Darlegung der Methode, die der Theologe in seiner Überlegung über diese Eigenschaften anwendet. Wir finden den gleichen Studien- und Untersuchungsvorgang in dem Teil des Werkes, der den Schülern al-Aš'arīs gewidmet ist: Bāquillānī, Baghdādī, Baihaqi und Guwainī (S. 287–404).

Al-Aš'arī macht gegen die Mu'taziliten geltend, daß von den aktiven Partizipien wie wissend, allmächtig wirkend, die Existenz der durch die Substantive Wissenschaft, Macht etc. bezeichneten Eigenschaften in Gott resultiert. Außerdem muß man Gott alle anthropomorphistischen Ausdrücke beilegen, die die Offenbarung des Korans bezeugt. Was diesen zweiten Punkt betrifft, so gibt es keine vollständige Einhelligkeit unter den Schülern des Theologen: Die einen nehmen die Anthropomorphismen an (Bāqillānī, Baihaqī wenigstens zum Teil und auch Guwainī inseinem 'Aqīda), wohingegen die anderen (Baghdādī und Guwainī in seinem Iršād) diese Ausdrücke unter Rückgriff auf die Allegorie zu interpretieren suchen. Durch ihre so definierte Stellung trennen sich die Aš'ariten von den Mu'taziliten. Andererseits sind sie entfernt von den Hanbaliten, da sie Analysen und rationelle Argumentation anwenden, um ihre Lehre zu rechtfertigen.

Aš'arī nähert sich den Hanbaliten in bezug auf das Unerschaffensein des Korans; seine Schüler aber, besonders Bāqillānī und Guwainī, bestehen auf der Realität des inneren Wortes, das sie von dem äußeren Ausdruck unterscheiden. Der Koran ist also ewig, als inneres Wort: Das ewige Wort Gottes ist der Sinn, der Inhalt der Ausdrücke im Koran, welche nur Gewand, äußerer Ausdruck und folglich erschaffen sind.

Von den Werken al-Aš'arīs zu denen seiner Schüler kann man noch eine Entwicklung feststellen in bezug auf die Erläuterung der Rolle der Sprache, die weniger ein Kommunikationsmittel ist als vielmehr die Art und Weise, wie man die Wahrheit feststellt und bejaht. Das Wort Gottes ist also in erster Linie kaum eine an die Menschen gerichtete Offenbarung, sondern eine einfache Bejahung der Wahrheit. Die Schüler al-Aš'arīs werden daraus lesen, daß das wahre Wort Gottes sein inneres Wort ist, durch das die Realität bejaht und in gewissem Sinne konstituiert wird. Die Sprache hingegen ist nur die Vermittlungsweise, die Weitergabe dieser Realität an die Menschen, und gehört infolgedessen zu der erschaffenen Welt.

Man kann eine parallele Entwicklung finden in bezug auf die Anwendung des Begriffes der Analogie in der Überlegung über Gott. Dieser Begriff muß sehr genau unterschieden werden von dem der Gleichheit oder Ähnlichkeit.

Die ganze Analyse hindurch bezeugt der Autor sein besonderes Interesse an dem geschichtlichen Aspekt der Lehre von den göttlichen Eigenschaften in der islamischen Theologie. Er ermittelt für jeden Verfasser, und manchmal für jeden einzelnen untersuchten Punkt, die historische und die theologische Situation, die es ermöglicht, die Beziehungen zwischen den verschiedenen, sich gegenüberstehenden theologischen Strömungen genauer darzulegen. Dabei schenkt er der Untersuchung der angewandten Methode eine besondere Aufmerksamkeit. Alles dieses ist gut und die Analyse präzise durchgeführt, aber sie befriedigt den Leser nicht. Was dieser Studie fehlt, ist eine weitreichende und kritische Darlegung der eigentlichen theologischen Gegebenheiten in bezug auf die göttlichen Eigenschaften und ferner eine Überlegung, die die Prinzipien, die den verschiedenen Einstellungen zugrundeliegen, und die Folgen, die sich notwendigerweise daraus ergeben, aufzeigt. Einige Punkte geben die Unzulänglichkeiten der philosophisch-theologischen Überlegung in dem von uns hier analysierten Werk wieder. So wäre es z. B. wünschenswert gewesen, wenn man eine ausführlichere Ausarbeitung über den Begriff der Analogie und seine Anwendung in theologischen Fragen vorfände. Es ist in der Tat interessant zu wissen, wie al-Aš'arī, der sich offen dazu bekennt, daß es keine Ähnlichkeit zwischen Gott und der Kreatur gibt, dennoch dahin gelangt, in der mohammedanischen Theologie den Gebrauch einer gewissen Analogie geltend zu machen. Gewiß wirft der Verfasser einige Aspekte des Problems auf, aber man hätte gern eine eingehendere Analyse dieser Frage vorgefunden, nicht in ihrer historischen Entwicklung, sondern in ihrer philosophischen Rechtfertigung.

Ein anderes bezeichnendes Beispiel: die Hanbaliten lehren das Unerschaffensein der Sprache des Korans, als Wort Gottes, dessen Inhalt dadurch für den menschlichen Intellekt unzugänglich wird. Aber sie geben andererseits zu, daß die Erläuterungen des Textes der Offenbarung, die von der Tradition her dem Propheten Mohammed zugeschrieben werden, als gültiger Kommentar des Korans betrachtet werden müssen. Diese Ansicht enthält einen inneren Widerspruch, auf den Allard hinweist, den er aber nicht genügend unterstreicht. Denn wenn die göttliche Offenbarung für den menschlichen Intellekt unerreichbar ist, so gilt folgendes: Entweder die von Mohammed gegebenen Erläuterungen sind eine neue Offenbarung und somit dem Verstand ebenfalls unzugänglich – oder sie sind nur menschliche Sprache; in diesem Fall können sie den Menschen nicht das Verständnis des Wortes Gottes geben, das für alle, auch dann für Mohammed, unerreichbar ist.

Die Hanbaliten finden einen Ausweg: Sie beziehen sich auf die Anweisung Gottes im Koran, die den Menschen befiehlt, Allah und dem Propheten Mohammed zu gehorchen. Aber es handelt sich hier um Gehorsam auf moralischer Ebene, und nicht um eine Sanktion

der Erläuterungen, welche Mohammed über die göttlichen Eigenschaften geben könnte. Allard betont hier den Charakter des Glaubens, der den ganzen Menschen in der Weise umfaßt, daß die Anerkennung der sittlichen Autorität des Propheten gleichzeitig die Autorität seiner Lehre beinhaltet (S. 108–111, 248–249, 257). Aber er legt nicht deutlich genug dar, wie sich der Übergang vom Ethischen zu der Lehre hin rechtfertigen läßt. In der Tat läßt sich dieser Übergang nicht vernunftmäßig rechtfertigen, da die Hanbaliten die Anwendung der Vernunft ablehnen; es ist vielmehr die Folge der von ihnen angenommenen fideistsichen Haltung. Die Überlieferung berichtet tatsächlich von Mohammeds Erläuterungen der Lehre, und wenn man der strengen Orthodoxie des Glaubens treu bleiben will, so muß man sich an diese Erläuterungen halten und damit seine Folgsamkeit dem Propheten beweisen. Der Gläubige verzichtet darauf, verstehen zu wollen, wie der Übergang von der göttlichen zur menschlichen Sprache, welche die Offenbarung deutet, vor sich geht. Er vertraut auf die Autorität des unfehlbaren Propheten, eine Autorität, die der ersten islamischen Gemeinschaft zuteil wurde, so daß sie das Ideal des religiösen Lebens und des vollkommenen Glaubens darstellt.

Wir wollen uns aber nicht mit den Aspekten der Analyse aufhalten, die nicht den Mittelpunkt des Interesses des Verfassers auszumachen scheinen. In allen Fragen, die in diesem Buch aufgeworfen werden, ermöglichen das gute Fachregister und die Bibliographie dem Leser eine ergiebige Auswertung des hier gesammelten Materials.

Nun aber ein paar Kleinigkeiten: Auf Seite 25, Anmerkung 2, ist das arabische Wort *raqia* und nicht *raqa* zu lesen; auf Seite 32 *kāffat* und nicht *kāfat;* auf Seite 276, Anmerkung 4, ist *Ṣaḥr* anstelle von *Ṣaḫr* zu schreiben, ferner der grammatische Fehler *lan usālimu* durch *lan usālima* zu ersetzen; ebenso Seite 279: *ḥattā yaṭlu'a* anstelle von *ḥattā yaṭla'u*. In dem deutschen Zitat auf Seite 83, Anmerkung 2, ist der folgende Druckfehler zu verbessern: anstelle von *Männern*, muß *Männern* geschrieben werden und *gehörten* anstatt *gehorten*.

Diese Besprechung des Werkes von Allard will zeigen, mit welchem Interesse wir seine Ausarbeitung über die Geschichte eines zentralen Problems der islamischen Theologie gelesen haben; dieses Problem wirft sehr wichtige Fragen für die Überlegung über das religiöse Phänomen und vor allem über die Möglichkeit für den Menschen, Zugang zu der Welt des Göttlichen zu haben, auf.

Wir erwarten mit Spannung die Untersuchung, die der Verfasser in den letzten Zeilen seiner Zusammenfassung ankündigt und die sich damit befassen wird, die Werke der großen Schüler al-Aš'arīs zu analysieren.

Münster. A.-Th. Khoury.

Yatiswarananda, Swami: **Adventures in Vedanta.** London: Ryder and Co. 1961. 224 S.; **30 sh.**

Nicht in systematischer Darstellung – obwohl die Einteilung in 3 Teile und 19 Kapitel sehr systematisch aussieht – sondern in mehr erzählendem Stil, mit vielen Anekdoten und unzähligen Zitaten, gibt das Buch, von einem Mönch der hinduistischen Ramakrishna-Mission verfaßt, einen guten Einblick in die Welt des modernisierten Vedānta, der von Vivekananda (1863–1902) begründet worden ist und auch das Denken S. Radhakrishnans stark beeinflußt hat. Alle Religionen, so sagt diese Weltanschauung, befinden sich in einer „essential unity and harmony" (S. 25), jedoch der Hinduismus wird unaufdringlich, aber unverkennbar über alle gestellt – ein Hinduismus, der den Glauben an Karman und Seelenwanderung beibehält und dessen Spitze der monistische Vedānta mit seiner Lehre von der Göttlichkeit des menschlichen Selbst bildet (nach alter Lehre: das menschliche Selbst ist identisch mit dem all-einen, allein-realen Geistigen, dem Brahman). Diese Haltung zu den andern Religionen, meist ungenau als Toleranz bezeichnet, ist der schon im alten Hinduismus oft hervortretende Inklusivismus: das Fremde wird für das Eigene beansprucht, obwohl etwas niedriger gestellt. (Sie hat eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der vor einigen Jahren aufgekommenen Lehre von den „anonymen Christen".) Worauf es ankommt, ist die „spiritual experience". Diese soll in den Mystiken aller Religionen im Wesen die gleiche sein. Dementsprechend (miß)interpretiert der Verf. – wie Vivekananda und Radhakrishnan vor ihm – zahlreiche Stellen aus dem Neuen Testament und aus christlichen Mystikern im Sinne seiner Philosophie. Z. B. zitiert er (S. 130 f.) die Strophen, zu denen der hl. Johannes vom Kreuz seine Subida del Monte Carmelo und seine Noche oscura als Kommentar schrieb; aber was die Dunkle Nacht für den christlichen Mystiker ist – ihr dunkelster Teil ist der Glaube, Subida II 2, 1 –, das kommt in keiner Weise zur Geltung. Würde es beachtet, so würde die Ähnlichkeit mit der Hindu-Mystik auf einige psychologische Strukturen zusammenschrumpfen. Der Weg zum Ziele der Vereinigung der Seele mit der „Überseele" (Oversoul) umfaßt moralische und geistige Disziplin, Loslösung von Leidenschaften, tantrische Yogaübungen, „Meditation". Auch Bilder können dabei helfen. Es ist verständlich, daß in einem spirituellen System, wo die Anthropologie letztlich mit der Theologie identisch wird, die Sünde belanglos wird. „When I went to Europe and studied the religious situation", schreibt der Verf., „I was very much struck by the discovery that the over-emphasis on the idea of sin, vicarious atonement and salvation through a particular prophet had, to a certain extent, taken away man's spiritual initiative." (S. 83) „All... forms of salvation", meint der Verf., „fall short of the highest spiritual ideal presented by Advaita Vedanta" (S. 59), wo die ihrem Wesen nach immer schon göttliche Seele mit dem Unendlichen Geist (Infinite Spirit) zusammenfließt wie die Flüsse mit dem Meere (S. 60).

Münster. Paul Hacker.

Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen. Gesammelte Aufsätze, in Verbindung mit Walbert Bühlmann OFMCap und Joh. Specker SMB hrsg. von Johannes Beckmann SMB. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XIV) Schöneck-Beckenried: Administration der NZM 1966. 375 S.; sFr 28,–.

Diese Veröffentlichung füllt wirklich eine vorhandene Lücke! Wo kann man bis heute etwas über dieses Thema finden? Praktisch nirgends! Um so freudiger begrüßt man es, daß nun ein Aufsatz-Sammelband mit 351 Textseiten und mit einem ausführlichen Personen-, Orts- und Sachregister (S. 353–375) über dieses Thema vorliegt.

Der grundsätzliche Teil (I. Grundsätzliches, S. 3–33) hat nur den einen Nachteil, daß er bereits vor dem Zweiten Vatikanum geschrieben war. Was in keiner Weise den Geschichtswert der zwei Beiträge herabmindert! Man muß P. Walbert Bühlmann dankbar sein, daß er in seinem Beitrag „Die Bibel in der kath. Weltmission" so ehrlich auf die tatsächlich bescheidenen kath. Leistungsansätze im Vergleich zu den entsprechenden Leistungserfolgen der nichtkatholischen Bibelübersetzungen für die Missionsländer hinweist. Sein „ökumenisches Anliegen" der Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Bibelübersetzungen in den Missionsländern (S. 20–28) hat inzwischen das Zweite Vatikanum zu seinem eigenen gemacht. Damit dürften auch die verschiedenen Einschränkungsverordnungen der „Sacra Congregatio de Propaganda Fide" für die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprachen der einzelnen Missionsländer, auf die P. Nikolaus Kowalsky OMI als Archivar in offener Weise hinweist (S. 29–33), hinfällig sein. Die kath. Mission dürfte für die ökumenische Bibelübersetzung in den Missionsländern seit dem Zweiten Vatikanum grünes Licht haben. Hoffentlich ist dadurch den katholischen Vorarbeiten ein baldiger Erfolg beschieden, damit der kath. „Bibelfrühling" auch für die Missionen wirksam werden kann.

Über die tatsächlich geleistete katholische missionarische Bibelarbeit unterrichten 25 Aufsätze unter II. „Katholische Bibelübersetzung in Vergangenheit und Gegenwart" (S. 37–322). Davon entfallen zwei Aufsätze auf Amerika (in den spanisch-amerikanischen Missionen, S. 38–67, 68–71, und in der Indianer- und Eskimo-Mission Kanadas, S. 72–75, 76–81).

Mit Asien und Ozeanien befassen sich 11 Beiträge. Zwei davon unterrichten über Japan (S. 83–94 und 95–108–121); ein kurzer Aufsatz handelt von den koreanischen Bibelübersetzungen (S. 122 f); das „Werden der chinesischen kath. Bibel" zeigt der nächste Beitrag auf (S. 124–138); ein Aufsatz stellt die vietnamesischen Bibelübersetzungen vor (S. 139–146); über „Die Hl. Schrift im katholischen Indien" spricht die folgende Abhandlung (S. 147–160); anschließend unterrichtet ein Beitrag von P. Linus Fäh OFMCap über „Die Bibelübersetzungs-Arbeit von Bischof Anastasius Hartmann 1803–1866" (S. 161–169).

Biblische Themen der einheimischen kath. Literatur von Ceylon stellt der nächste Aufsatz vor (S. 170–182), dem ein Überblick über die Bibelarbeit auf den Philippinen folgt (S. 183–190–193). „Die Bibelübersetzungen in die indonesische Sprache" behandelt der folgende Aufsatz (S. 194–210). Der 11. Beitrag aus dem asiatisch-ozeanischen Raum befaßt sich mit den „Bibelübersetzungen im Vikariat Rabaul (Südsee)" (S. 211–220).

Über die arabische Welt handeln zwei Aufsätze (S. 224–246 und 254–264). Ein dritter Beitrag beschäftigt sich mit der „Vorgeschichte der arabischen Bibelübersetzung der Propaganda von 1671" (S. 247–253).

Über Afrika gibt der letzte (4.) Unterabschnitt in 9 Aufsätzen einen gedrängten Überblick (S. 265–322).

Das Bemühen der Heiliggeist-Väter um die Bibel umreißen zwei Beiträge (S. 266–270 und 271–278). Mit dem Swahili-Sprachgebiet befaßt sich ein Aufsatz (S. 279–288), dem eine übersichtliche Wertung der kath.

Bemühungen um „Die Hl. Schrift in Shona" folgt (S. 289–295). Mit der Bibelübersetzung ins Afrikanische (im Kongo) befaßt sich der nächste Aufsatz (S. 296–299), der gefolgt wird von einem Beitrag über die „katholische Bibelübersetzungsarbeit in der Zulumission" (S. 300–309). Mit den Erfahrungen einer Bibelübersetzung in der Zulu-Sprache (S. 310–317) und einem Überblick über die „Madagassischen Bibelübersetzungen" (S. 318–322) beschließt dieser II. Teil die Bestandsaufnahme der kath. Bibelarbeit in den Missionen.

Der III. (letzte) Teil des Sammelwerkes legt eine „abschließende Wertung" vor (S. 323–351).

Man sieht also, „daß katholischerseits auch etwas geschehen ist". Allerdings bleibt noch enorm viel zu tun! Für eine ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Bibelübersetzungen in den Missionsländern gab es wohl noch nie ein günstigeres Klima als seit dem 2. Vatikanum, was in anerkennender Weise selbst von nichtkatholischer Seite festgestellt wird (vgl. den Beitrag von O. Béguin, Generaisekretär der United Bibel Societies: Le renouveau biblique vu par un protestant, S. 324–327). Es wäre nur zu wünschen, daß die als Anregung von P. Bühlmann vorgeschlagene „Zusammenarbeit mit den Protestanten für die Übersetzung und Verbreitung der Bibel in den Missionen" (S. 328–355) in irgendeiner Form von allen Missionsgebieten aufgegriffen würde, um sie zu einer konkreten, wenn auch nicht leichten, aber erfolgreichen ernsthaften Zusammenarbeit zu Gunsten der Mission ausreifen zu lassen. Leicht wird die Zusammenarbeit wahrscheinlich nicht sein, aber möglich dürfte und müßte sie auf die Dauer doch werden. Afrika scheint bereits mit gutem Beispiel voranzugehen (vgl. S. 330–332).

Auf katholischer Seite scheinen durch die Erklärungen (Nr. 22 und Nr. 25) der Konstitution *Dei Verbum* die Schwierigkeiten für eine positive Zusammenarbeit grundsätzlich ausgeräumt zu sein, wie Bühlmann (S. 334, c) richtig vermerkt.

Besonders begrüßenswert ist der abschließende Rückblick von Joh. Beckmann (S. 336–351). Er läßt noch einmal in knapper Zusammenstellung die gesamte kath. Übersetzungsarbeit an der Bibel in den Missionsländern Revue passieren und beschließt so den stattlichen Sammelband, der zeigt, daß es auch auf katholischer Seite ohne Bibel nie Missionsarbeit gegeben hat.

St. Gabriel, Mödling b. Wien. Joh. Riedl SVD.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. 24,1: **Epistula ad Ephesios.** Freiburg: Herder 1962–1964. Gr. 8°, 40*, 347 S.; Subskr. Lief. 1–4 je DM 20,–, Lief. 5 DM 18,–.

P. Bonifaz Fischer hat in den vergangenen zehn Jahren sich für das Riesenwerk der Vetus-Latina-Edition einige ausgezeichnete Mitarbeiter herangebildet, von denen H. J. Frede sich jetzt der Ausgabe der paulinischen Briefe widmet. Im J. 1964 ist als erster Teil die Bearbeitung des Epheserbriefes abgeschlossen worden; diejenige von Phil und Col, welche die 2. Hälfte des Bandes bilden soll, hat 1966 zu erscheinen begonnen.

Frede hat die Form der Darbietung des Materials, die sich im Genesisband von B. Fischer bewährt hat, beibehalten: Den Kopf der Seite bildet das ‚Schema', welches die verschiedenen überlieferten oder rekonstruierten Typen des Bibeltextes bietet. Darunter folgt als zweites der die Konstituierung dieses Textes erklärende krit. Apparat. Den dritten und umfangreichsten Teil bildet der Testimonienapparat, der die Bezeugung des jeweiligen Bibelverses in der patristischen Literatur, soweit diese ihn in einer Vetus-Latina-Form zitiert hat, vollständig registriert und damit nicht nur den kritischen Apparat durch Entfaltung des Details untermauert, sondern – und das ist wohl der wichtigste Dienst, zu dem dieser Apparat berufen ist – das Material an die Hand gibt, mit welchem die geistesgeschichtliche Wirkung eines Bibelwortes, seine Auslegung, die Art, wie es zur Argumentation verwendet, die Absichten, welche mit der Berufung auf seine Autorität verfolgt worden sind, im lat. Abendlande durch die Jahrhunderte von Tertullian bis Beda verfolgt werden können. Hier werden die Wege gebahnt für Forschungen, die bisher nur unter übermäßigem Aufwand von Mühen möglich gewesen sind.

Gerade im Testimonienapparat steht nun der Herausgeber der Paulusbriefe vor weit größeren Aufgaben als der Herausgeber der Genesis, da ja der Apostel in ganz anderem Maße als *auctoritas* herangezogen worden ist als irgend ein Buch des AT. Nur zu Gn 1,1 und zu 2,7 erstrecken sich die *Testimonia* über mehr als eine Druckseite. Beim Eph.-brief ist dieser Umfang fast die Regel, bei den beliebtesten Versen wird er weit überschritten: Rund 14 000 Schriftstellerzitate sind nach Angabe von Frede (S. 27*) gesammelt. Die 545 *Testimonia* zu Eph 6,12 füllen die S. 280–298, wie denn überhaupt der ganze Passus 6,11–6,17 mit den ‚*arma allegorica*' (Tert. adv. Marc. 3,14,7) auf die allegorienfreudigen Jahrhunderte eine ganz besondere Anziehungskraft ausgeübt hat, die von der paulinischen, nicht von der alttestamentlichen Prägung dieser Bilder ausgeht. Daneben werden am häufigsten zitiert Eph 1,4; 2,14; 2,20; 3,17; 4,22; 5,27; nicht zu vergessen ist die Einheits-Formel von 4,5, die es trotz ihrer Kürze auf einen Testimonienapparat von S. 144–148 bringt.

Die im Schema erscheinenden Texttypen sind gegenüber den Editionen der Gn sowohl wie auch der gleichzeitig erscheinenden Epist. cath. modifiziert, da die lat. Übersetzungen des paulinischen Corpus z. T. unter anderen und eigenen Bedingungen entstanden sind. Die Vulgata muß unter der Sigle V erscheinen, nicht mehr wie in Gn als H (= Hieronymus), da in der Vulgata hier nicht eine eigene Übersetzung des Hieronymus vorliegt; die Zitate bei Hieronymus gehen vielmehr mit dem im 3./4. Jh. von Italien (Rom?) ausstrahlenden Typus I. Frede verwertet für die Beurteilung der Vulgata seine in der Abhandlung ‚Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus' (Aus der Gesch. der lat. Bibel, H. 3, 1961) näher begründete Einsicht, daß Pelagius als erster den Vulg.-Text seinem Kommentar zugrunde gelegt hat; freilich sind auch in diesen Text bereits vereinzelte Vetus-Latina-Lesarten wieder eingedrungen. Neu ist der Texttyp D, repräsentiert durch die bilinguen Paulus-Hss, aber vor der handschriftlichen Verbindung mit dem Griechischen fixiert, zitiert u. a. bei Lucifer v. Calaris.

Der alte K-Text, der Text Cyprians, ist nur lückenhaft bezeugt, so daß die Zeile auf weite Strecken im Schema wegfällt. Allerdings ist er mehrfach an Einzelstellen rekonstruierbar.

Ein schönes Beispiel ist Eph 3,8: Da 2,17 *adnuntiare* durch Cyprians Zitat (zu dem sich auch, für höheres Alter zeugend, Tert. fügt) als Übers. von εὐαγγελίζειν erwiesen ist, gegen *evangelizare* der jüngeren Texttypen, setzt Frede auch 3,8 *adnuntiare* als eine K-Lesart an, obwohl es da nur von Augustinus und dem Kommentar des Pelagius (nach diesem auch Cassiodor) bezeugt wird, Autoren, bei denen K-Lesarten bloß sporadisch auftreten. Die ‚prägnant ausgebildete Terminologie' (S. 31*) gibt hier ausreichende Sicherheit. Nicht genügend verifizierbar sind dagegen die Gründe, welche in 3,6 Frede bewogen haben, *pollicitatio* (für das sonst durch *promissio* wiedergegebene ἐπαγγελία zur K-Lesart zu erklären, obwohl es nur von Hilarius geboten wird; dieser allerdings hat es mehrfach, so daß deutlich ein fester Texttyp zu erkennen ist. Allgemein bietet Hilarius einen Mischtext (‚Vorläufer der Vulgata', S. 35*), der zwar reich ist an K-Lesarten (S. 31*). Aber 6,2, wo K durch Cyrian erhalten ist, heißt das Äquivalent von ἐπαγγελ *promissio;* auch 1,13 und 2,12 geht *promissio* von Tertullian an durch die ganze Entwicklungsreihe der Typen durch (mit einer I-Variante *repromissio*), ohne daß ein Anhaltspunkt für ein Abweichen des dort fehlenden K-Typs gegeben wäre. Hat Frede andere Parallelen für *pollicitatio* K außerhalb von Eph zur Verfügung gehabt? Cyprian (+ Ps.-C.) jedenfalls kennt auch sonst als Wiedergabe von ἐπαγγελία nur *promissio* (Rom 9,4 [in: test. 2,6 p. 70,16]. act 1,4. 2,39. Vgl. ferner Luc 24,49 cod. e: *promissionem*). [Diese u. a. Überprüfungen verdanke ich meinen Helfern cand. phil. Stork und cand. phil. Windhausen.] So nahe der Schluß liegt, eine prägnante, von DIV abweichende Sonderlesart bei Hilarius für K in Anspruch zu nehmen, der Befund bei Cyprian mahnt zur Vorsicht.

Die Sigle X war in Gn eingeführt als Bezeichnung eigenständiger Übersetzungen aus dem Griechischen. Bei Frede wird dagegen X fast allein durch Tertullian repräsentiert, was gerechtfertigt wird (S. 30*) dadurch, ‚daß es sich ... (bei Tert.) gewöhnlich um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt, auf die öfters ... ein ihm vertrauter lat. Text Einfluß gewinnt'. Über den Anteil dieses lat. Textes wird man nur dort, wo eine Übereinstimmung mit K zu Hilfe kommt, annähernd etwas sagen können wie an der schon genannten Stelle 2,17 (*adnuntiante* Tert., *adnuntiavit* K, *evangelizavit* D I V). Es ist begreiflich, daß Frede darauf verzichtet und einfach Tertullians Text vorgelegt hat mit der Warnung (S. 30*): ‚Die freie Art, wie Tert. mit dem Bibeltext umgeht, legt uns bei der Wertung und Verwertung seiner Zitate und Anspielungen größte Zurückhaltung auf.' Der X-Typus des Paulustextes ist also etwas sehr anderes als der X-Typus der Genesis. Das freie Schalten Tert.'s mit dem Text stellt gerade für die X-Zeile editorische Probleme, die nicht immer ganz glatt gelöst sind.

So steht z. B. 2,20 als X-Text summ u s angular i s Christ u s im Schema. Kursivdruck bedeutet nach Auskunft des Zeichenregisters (S. 40*): ‚nicht überliefert, nur erschlossen'. Tatsächlich aber ist in zweien der S. 102 gesammelten Tert.-Zitate der Nom. „summus angularis" über-

liefert (adv. Marc. 3,7,3 ist von adv. Iud. 14,3 abhängig; vgl. H. Tränkle, Tert. adv. Iud., 1964, wo adv. Iud. als echt vindiziert wird. Dadurch reduziert sich die wirkliche Zahl der Zeugen auf einen, dem adv. Marc. 5,17,16 ein Zitat mit dem Acc. gegenübersteht). Die Kursive bedeutet also etwas ganz anderes, nämlich, daß wir aus der freien Art, wie Tert. jeweils den Ausdruck in seine Sätze eingebaut hat, keinerlei Rückschluß zu ziehen imstande sind darauf, in welcher Form der Ausdruck im biblischen Kontext bei ihm vorgekommen sein mag. Der Tatbestand mußte kenntlich gemacht werden, und der Kursivdruck der Kasusendungen ist dazu das einfachste Mittel; dagegen ist nichts zu sagen. Jedoch bedarf die Definition in der Zeichenliste entsprechender Erweiterung. – Tert. adv. Marc. 5,18,8 hat Eph. 5,28 unmittelbar mit dem Schluß von Eph. 5,29 *sicut et Christus ecclesiam* verbunden. Unmittelbar danach zitiert er nochmals Eph 5,29 ganz, einschließlich der Worte *sicut Christus ecclesiam*. Es kommt ihm gerade auf diese Gleichung an, durch Wiederholung will er sie einhämmern. Darf man aber darum für Tert. einen Bibeltext annehmen, in welchem sich die Schlüsse ebenfalls wiederholen? Das hieße doch die Expressivität des Autors von adv. Marc. auf ‚seine' Bibel übertragen. Ich glaube es nicht, daß Tert's Text für Eph 5,28–29 so gelautet hat, wie Frede ihn ansetzt: *carnem suam diligit, qui uxorem suam diligit, sicut et Christus ecclesiam. nemo carnem suam odio habet, sed et nutrit et fovet eam, sicut Christus ecclesiam.*

Die sich aus dem freien Anspielen des Bibeltextes ergebenden Schwierigkeiten zeigen sich auch bei dem von Tertullian 18mal zitierten Vers 6,12 (S. 297). Denn nirgends erscheint der Vers als Ganzes. Die X-Zeile ist ein aus den angespielten Teilen zusammengestücktes Mosaik. Der auf S. 282 gegebene Anfang von Eph 6,12 darf noch als sicher gelten. Doch dann stellt sich (S. 287) die Frage, ob die Auslassung der dem griech. πρὸς τὰς ἀρχάς entsprechenden Worte darauf beruht, daß Tert. zufällig gerade sie nirgends in Zitat oder Anspielung herangezogen hat, oder ob sie in seinem Bibeltext wirklich gefehlt haben. Frede entscheidet sich wohl richtig für die letztere Alternative. Doch dafür gibt nicht der Befund bei Tert. den Ausschlag, sondern vielmehr, daß auch in den Texttypen KD, wo einerseits bei Cypr., andererseits bei Lucifer ein zusammenhängendes Zitat die Gewißheit sichert, die Worte fehlen. Im Folgenden hängt die sichere Zuordnung von *potestates* zu ξιχρς ουσίας an dem Wort *praemisit*, mit dem Tert. adv. Marc. 5,18,12 bezeugt, daß *potestates* im Text den *mundi tenentes* voraufging, eine Wortfolge, die dann noch der Schluß des Tertulliansatzes bestätigt. Denn da Tert. auch *mundi potestates* (ieiun. 17,8) für τοὺς κοσμοκράτορας verwendet, ist die Einheitlichkeit der Terminologie (ἐξουσία = *potestas* bei Tert. auch Eph 2,2 und 3,10) gestört. Ein Schwanken zwischen zwei Übersetzungen zeigt Tert. auch z. B. Eph 6,16, wo *iacula* neben *tela* als Variante des X-Typus Erwähnung verdient hätte, weil auch K und D *iacula* haben.

Es sind zwei einander ergänzende Aspekte, die Beachtung verdienen: die Konstanz der Terminologie auf der einen Seite, auf der andern ihre fortschreitende Entwicklung, für die Frede S. 31* in der verschiedenartigen Wiedergabe von κτίζειν ein Beispiel vorführt mit der Aufforderung, intensiver als bisher diese Probleme zu untersuchen. Denjenigen, die dieser Einladung folgen wollen, gibt die Vetus-Latina-Ausgabe eine Grundlage, die sich durch einen ungeheuren Reichtum der gesammelten Daten und höchste Präzision der Darbietung auszeichnet. Eine große Zahl von Vetus-Latina-Handschriften des Paulus-Textes ist von Frede erstmals ediert und ausgewertet worden, darunter so wichtige wie die Frg. von Monza (Nr. 86 der Hss-Liste) mit dem mailändischen Vetus-Latina-Text, nach dem Ambrosius zitiert hat. Über diese und andere, besonders bilingue Hss des Typs D, hat Frede, Altlat. Paulushandschriften, 1964, noch ausführlicher gehandelt. In vielen Fällen gewinnen wir überhaupt erst durch diese Genauigkeit einen festen Boden unter den Füßen. Das anerkennt der Rez. dankbar auch an der einen Stelle, wo im Apparat zu Eph 3,8 sein eigener Name genannt wird. Die Streitfrage, ob *investigabiles* oder *ininvestigabiles* zu lesen sei, ist jetzt, da Pelagius anders gewertet wird als noch in der Ausgabe von Vulg. Eph. von Sparks-Ienkins, entschieden in dem Sinne, daß *ininvest-* eine Neuerung der Vulgata, der echte Vulgatatext ist, *invest-* dagegen Vetus-Latina-Text, der sehr oft und sehr früh (Pelag.) wieder in die Vulgata-Überlieferung eingedrungen ist. Damit sind meine Überlegungen (Vig. Chr. 10,1956, 215–228) für die Vulgata berichtigt, für Tert. und Lact. hingegen meine Ablehnung von *ininvest-* aufs erfreulichste bestätigt.

So empfängt der Benutzer von Fredes Ausgabe nach vielen Seiten hin eine Fülle von Belehrung, die sich freilich voll nur dem sehr genauen und mittätigen Leser erschließt. Sehr zu begrüßen ist es, daß die Einleitung, welche die speziell für die Ausgabe von Eph, Phil, Kol notwendigen Daten enthält, jetzt ergänzt durch die Einleitung zur 2. Bandhälfte (Phil, Kol), bereits in der ersten Lieferung steht, anders als im Bd der Epist. cath., wo sie erst am Schluß des Bandes zu erwarten ist. Denn gerade weil die Textzeilen des ‚Schemas' unmöglich den jeweiligen Grad der Sicherheit des Textes in aller Differenziertheit auszudrücken vermögen und der Leser aufgerufen ist, selber auf Grund der im Apparat vorgeführten Bezeugung sich ein Urteil zu bilden, muß er zuvor die allgemeinen Kriterien kennen, nach denen die Zeugen zu wägen sind.

Münster. Otto Hiltbrunner.

Elliger, Karl: **Leviticus.** (Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe: Band 4) Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966, 402 S.; br. DM 50,–; Hlwd DM 54,–.

Nachdem seit dem Kommentar von B. Baentsch (HK I,2, 1903) kein ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar zum Buch Leviticus mehr erschienen ist, greift man gerne und dankbar zu dem vorliegenden Werk, das nach langen Vorarbeiten und einer verzögerten Drucklegung nun endlich eine nicht unbedeutende Lücke in der atl Wissenschaft schließt.

Elliger bietet in seinem Kommentar, von Einheit zu Einheit voranschreitend, zunächst jeweils die Übersetzung mit dem dazugehörigen textkritischen Apparat. Bereits die Übersetzung zeigt, worauf es dem Verf. besonders ankommt, auf die möglichst exakte Erfassung des Textes und seiner verschiedenen Schichten. Diese zeigt er in der Übersetzung durch je verschiedene Drucktypen an; bei Lev 19 sind es nicht weniger als zehn Schriftarten. – Danach folgt eine kurze Inhaltsübersicht, der sich eine gut fundierte und für einen Kommentar sehr ausführliche Textanalyse anschließt. Deren Ergebnisse werden in der darauffolgenden Synthese aufgegriffen, in der E. die mutmaßliche Genesis der jeweils verhandelten Einheit aufzeigt. Erst danach folgt die eigentliche Exegese, die deutlich werden läßt, daß ein Pentateuchtext weder sachlich noch theologisch richtig interpretiert werden kann, wenn nicht zuvor den verschiedenen Traditionselementen und der Genesis des Textes nachgegangen wird. Denn nur von einer vorausgegangenen Analyse und Synthese her vermag man – wie in diesem Fall – die rechts- und kultgeschichtlichen Gegebenheiten sowie die theologischen Aussagen in ihrer je verschiedenen Eigenart zu erfassen.

Da das Schwergewicht des Kommentars auf der Erarbeitung der Literar- und Traditionsgeschichte des Buches Leviticus liegt, seien die wichtigsten hier erzielten Ergebnisse wenigstens global genannt.

1. In den Opfergesetzen (Lev 1–7) findet E. zwei literarische Hauptschichten. Die Materialien von Po^1 (Kap. 1–5+) dürften noch im Exil, die von Po^2 (Kap. 6 f.+) vielleicht in der nachexilischen Zeit zusammengestellt, miteinander verbunden und der priesterlichen Grundschrift (Pg) eingefügt worden sein. Weitere Einschübe und Überarbeitungen kennzeichnen eine dritte literarische Phase der Entstehungsgeschichte dieser Kapitel. Die Hauptschichten selbst sind teilweise schon das Resultat einer komplizierten Vorgeschichte, der E. besonders in der Analyse nachgeht.

2. In Lev 8–10 findet E. Teile von Pg. Eine Ergänzung und Bearbeitung dieser Partien zeichnet sich in einer zweiten Schicht, Pg^2, dieser Kapitel ab, die sich vor allem bemüht, das hohepriesterliche Amt herauszuheben. – Ein Vergleich der Kommentarausführungen mit dem Aufsatz von E. über „Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung" (ZThK 49, 1952, S. 121–143) zeigt, wie der Verf. an seinen Analysen kritisch weitergearbeitet und sie verbessert hat.

3. Auch die Reinheitsgesetze, Lev 11–15, lassen eine Mehrschichtigkeit erkennen. Aber nicht nur das, diese Texte zeigen teilweise auch, daß ihre Vorgeschichte nicht nur eine mündliche, sondern schon eine literarische war, wie denn die Texte auch später noch literarisch weitergewachsen sind.

4. In Lev 16 findet die Schicht Pg^2 der Kap. 8–10 ihre Fortsetzung, die später noch ergänzt wurde, um schließlich in einem dritten Stadium „zu einem für alle Zeiten gültigen Gesetz" erhoben zu werden.

5. Die Hauptetappen der Genesis des Heiligkeitsgesetzes (H = Lev 17–26) fixiert E. in den Redaktionsschichten Ph^1, Ph^2, Ph^3, Ph^4. Doch macht er wiederholt deutlich, daß die literarische Fixierung der hier aufgenommenen Überlieferungsstoffe nicht erst mit Ph^1 einsetzt, sondern weiter zurückreicht. Neben ausgesprochen späten Materialien finden sich in H auch sehr alte vorliterarische Partien, so z. B. in den Reihen von Lev 18 und 19. – Etwas überraschend ist die These, daß

H in seinem ältesten Bestand bereits (= Ph^1) nicht als eigenständiges Korpus, vielmehr von vornherein für den Einsatz in die priesterliche Grundschrift konzipiert gewesen sein soll. Ph^1 war dabei von der Intention geleitet, die kultisch bestimmte Sinaigesetzgebung von Pg durch eine Gesetzgebung zu ergänzen, die „nun auch die Gemeinde in ihrem außerkultischen Leben auf ihre Verantwortung für den Bestand und das Funktionieren des Gottesbundes hinwies". – Ph^1 ist vor allem Sammler, Ph^2 dagegen vorwiegend Ergänzer. Das Zusatzwerk von Ph^3 erfuhr eine bedeutsame Überarbeitung durch Ph^4 unter Benutzung von Sonderquellen.

6. Lev 27 ist ein Nachtrag, der das abgeschlossene H zur Voraussetzung hat.

Man hat natürlich, so man diesen gewichtigen Kommentar durchgearbeitet und immer wieder zur Hand genommen hat – er läßt sich nicht nur nebenbei lesen – mancherlei Fragen. Und dies nicht, weil der Verf. Wesentliches außer acht gelassen hätte, sondern weil die Kompliziertheit des Textes solche Fragen stellt. Gesetzestexte bieten ja einer Schichtenscheidung größere Schwierigkeiten als erzählende Traditionen. E. ist sich dessen auch bewußt, nicht selten finden sich Ausdrücke wie: „es scheint, wahrscheinlich, vielleicht, vermutlich". Aber solche Einschränkungen ergeben sich aus der Natur der Sache, der sie gerecht zu werden versuchen, während nicht einmal wahrscheinlich gemachte apodiktische Allerweltsurteile an der Sache vorbeischießen.

Auf Einzelheiten kann im Rahmen einer Rezension nicht eingegangen werden, da man gegenüber einem solchen Kompendium an Gelehrsamkeit, das mit äußerster Akribie ausgearbeitet ist, nicht einfach mit ein paar allgemeinen kritischen Bemerkungen aufwarten kann, wie das sonst bei solchem Anlaß zu geschehen pflegt. Nur gleich diffizil durchgeführte Einzeluntersuchungen, die das Material mittels der Kombination anderer Eigentümlichkeiten des Textes zu scheiden und zu ordnen versuchen, können wirkliche Diskussionspartner sein. Einen anderen Versuch zur Klärung der Problematik von Lev 17–26 hat der Rezensent in seiner literarkritischen und formgeschichtlichen Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes (BBB 19, 1963) vorgelegt.

Die große Bedeutung dieses Lev-Kommentars liegt nicht zuletzt darin, daß E. sich nicht „von dem Chor der Verächter der altbewährten literarkritischen Methode" hat abschrecken lassen, sich eben dieser Methode in ihren Grenzen zu bedienen. Dieser neue Kommentar darf geradezu als Beweis dafür angesehen werden, daß ohne die Anwendung der literarkritischen Methode kein Gesetzeskorpus des Pentateuchs sachgerecht untersucht werden kann. Die allenthalben feststellbaren Sprünge, Risse, Nähte und Widersprüche dürfen nicht bagatellisiert oder gar gänzlich übergangen werden. Desgleichen können diese Textschwierigkeiten nicht samt und sonders aus der literarischen „Nachgeschichte" in die vorliterarische, mündliche „Vorgeschichte" verlagert werden, wie E. vor allem in seiner grundsätzlichen Auseinandersetzung mit K. Koch (S. 8 f) und H. Graf Reventlow (S. 14–16) darlegt. Nicht daß E. die Berechtigung formgeschichtlicher Erforschung atl Rechtskorpora bestreiten würde, er bedient sich selbst auch dieser Methode, aber in der Beschränkung auf die Einzelmaterialien und auch dabei mit großer Behutsamkeit. Das Buch Leviticus als Ganzes wie auch das Heiligkeitsgesetz sind aus einem literarischen Prozeß hervorgegangen und nicht – wie es etwa H. Graf Reventlow will – aus dem mündlichen Vortrag eines postulierten Bundesfestes. Wie wenig im übrigen das Bundesfest mit dem im letzten Jahrzehnt so viel bemühten Bundesformular – das eine festgefügte literarische Gattung sein soll – als Ausgangspunkt einer Untersuchung atl Rechtskorpora geeignet ist, hat F. Nötscher (†) gezeigt: „Bundesformular und Amtsschimmel" (BZ 9, 1965, S. 181–214). – Ein ganz wesentliches Verdienst des vorliegenden Kommentars ist, die Behandlung des Buches Leviticus von der Ebene geglaubter Hypothesen – die man bereits als wissenschaftlich bewiesen ausgeben hat und denen man nicht widersprechen durfte, wollte man nicht als rückständig gelten – auf die Basis des Textes zurückgeführt zu haben.

Dieser Kommentar wird wohl ein unterschiedliches Echo finden, er wird auf Zustimmung wie auf Kritik stoßen, auch bei kath. Fachkollegen. Denn auch hier zeichnet sich bei so manchem eine nicht vertretbare Vernachlässigung der literarkritischen Methode zugunsten anderer ab. Es geht in der atl Wissenschaft nun einmal nicht ohne eine gründliche Textanalyse, die auf Grund der Textverhältnisse nicht vereinfacht werden darf. Mag manchem auch die Textaufspaltung Elligers zu minuziös sein, so ändert das doch nichts daran, daß dieser Kommentar das Standardwerk zu Leviticus darstellt und solange bleiben wird, bis eine ähnlich gründliche Arbeit vorliegt, die auf eine andere Weise Antwort zu geben versucht auf die Fragen, die der Text selbst stellt.

Paderborn. R. Kilian.

Cremer, Franz Gerhard: **Die Fastenansage Jesu.** Mk 2, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese. (Bonner Bibl. Beiträge, 23) Bonn: P. Hanstein 1965. XXX, 185 S.; DM 36,–.

Riedl, Johann: **Das Heil der Heiden nach R 2,14–16. 26. 27.** (St. Gabrieler Studien 20) Mödling bei Wien: St. Gabriel-Verlag 1965. XXXI, 236 S.; DM 40,–.

Beide Studien sind Problemen der Geschichte der Exegese gewidmet und können deshalb hier zusammengefaßt werden. Die Arbeit C.s, eine Bonner Dissertation, nimmt sich vor, eine Geschichte der Deutung der Fastenansage Jesu zu schreiben und „den Einfluß dieses Logions auf Ursprung und Ausbau der kirchlichen Fastenüberlegungen zu prüfen" (IX). Der Akzent liegt aber klar auf dem zweiten Satz, denn das Resultat ist, daß die Alte Kirche sich nicht auf Logion stützte, um ihr eigenes Fasten zu motivieren. Das Fasten in der Kirche stamme aus dem Judentum. Selbst als man im Verlauf zunehmenden Selbstverständnisses im überkommenen Fasten eine Form der Christusbegegnung sah, berief man sich nicht auf Mk 2,20. Das geschah erst später, als man Belegstellen für die kirchliche Praxis in der Schrift suchte.

Damit bestätigt sich erneut, was andere Untersuchungen zur Geschichte der Exegese schon erbrachten. Die Schrifterklärer betrieben „weniger Exegese im eigentlichen Sinne", vielmehr interpretierten sie „nach einem aus dem Bereich des Glaubens und der Sitte übernommenen Urteil den Schrifttext" (148). Als Theologen mit Sinn für Exegese werden außer Origenes Kyrill von Alexandreia (163) und Augustinus (174) gerühmt. Die kirchliche Fastenpraxis wird in ihren Motivationen sorgfältig entfaltet: Gedächtnis Jesu, Zeugnis für Jesus, Nachahmung Christi, Buße usw. Einleitend wird eine Interpretation von Mk 2,20 geboten (1–6). Die mit viel Mühe zusammengestellte Studie wird vor allem den Liturgiewissenschaftler und religiösen Volkskundler interessieren.

Auch nur indirekt ist die Studie von Riedl für den Exegeten nützlich. Ist schon die Auswahl der Verse, deren Auslegungsgeschichte verfolgt wird, verdächtig, so verstärkt sich beim Lesen mit zunehmendem Maß der Eindruck, daß Vf. systematische Anliegen verfolgt. Anhand der ausgewählten Römerbrief-Verse wird gezeigt, daß man in der Zeit von Origenes bis ins 15. Jahrhundert nur über das Heil der Heiden vor Christus spekulierte, während danach – Vf. bringt das mit der Entdeckung der Neuen Welt in Verbindung – das Interesse an der Frage nach dem Heil der Heiden neben der Kirche wächst, obwohl es nicht gerade als brennend bezeichnet werden kann. Für weite Strecken der historischen Untersuchung trifft Vf. selbst die Feststellung, daß die von ihm befragten Theologen auf den paulinischen Kontext „kaum zu sprechen kommen" (28). Es ist anzuerkennen, daß unermeßliches Material zusammengetragen wurde. Am Schluß wird allerdings eine eigene Interpretation des Paulustextes geboten, die als das Musterbeispiel einer den Text verfremdenden Exegese bezeichnet werden muß. Das Hauptübel liegt darin, daß sich Vf. über die paulinische Bedeutung von „eschatologisch" nicht klar ist. Indem er so tut, als könne man aus der paulinischen Eschatologie einen *tractatus de novissimis* machen, kommt er auf Argumente, die ebensowenig stichhaltig sind wie das Ergebnis, daß nämlich Paulus „geheiligten Heiden" das Wort rede, d. h. solchen, die als Heiden anonyme Christen seien. Die Arbeit, von der man nicht erfährt, was sie ist (Dissertation? Wo?), läßt bei großem Fleiß leider das wichtigste vermissen, die Methode.

Münster. Joachim Gnilka.

Georgi, Dieter: **Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief.** Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, 11. Band) Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag 1964. 320 S.; kart. DM 31,80.

Die Arbeit untersucht aufs neue die Frage, wer eigentlich die Gegner waren, die Paulus im 2. Korintherbrief so leidenschaftlich bekämpft. Unter dem Einfluß von Ferdinand Christian Baur sah die Forschung in ihnen Judaisten; doch war diese These nicht

ohne Schwierigkeit zu halten, weil vor allem ein Kampf gegen den Nomismus fehlt, wie man ihn gerade bei der Abwehr von Judaisten erwarten möchte. So suchte man nach einer anderen Lösung und fand in den Gegnern Enthusiasten und Gnostiker, womit man freilich auch nicht alles erklären konnte. Aber auch von dieser These rückte man wieder ab und meinte, in den Leuten Visitatoren der Kirche von Jerusalem erblicken zu sollen (so E. Käsemann: ZNW 41 [1942] 33 ff). Es ist demnach wohl angebracht, daß die Frage nach den Gegnern des Apostels neu gestellt wird. Jede Untersuchung, die sich mit dem 2. Korintherbrief beschäftigt, muß mit der Möglichkeit rechnen, daß dieser Brief nicht ein einheitliches, in einer bestimmten Situation verfaßtes Schreiben ist, sondern eine Kompilation aus Fragmenten mehrerer Briefe des Apostels nach Korinth. So meint auch der Verf., diesen Brief aufteilen zu sollen und voraussetzen zu dürfen, daß 2 Kor 2,14 – 7,4 früher geschrieben sei als Kap. 10–13; dort ist die Gemeinde in Gefahr, den Argumenten der Gegner zu erliegen, hier scheint sie bereits den Gegnern verfallen zu sein (S. 24).

Die Untersuchung geht in einem ersten Abschnitt: „Die missionarische Funktion der Gegner und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund" zunächst den Selbstbezeichnungen dieser Leute nach. Wenn sie den Titel διάκονος Χριστοῦ (2 Kor 11, 23) gebrauchen, so schließt G. daraus, daß sie sich „als Gesandte des Christus verstanden, als seine persönlichen Repräsentanten", daß sie demnach „wesentlich als Missionare" fungierten (S. 38). Wenn sodann Paulus die Gegner als „Falschapostel" brandmarkt (2 Kor 11, 13), kann man daraus ihre Selbstbezeichnung als ἀπόστολος Χριστοῦ entnehmen (S. 39); das führt zur Erkenntnis, daß die Opponenten „urchristliche Missionare" waren. „die sich darauf etwas zugute hielten, anscheinend mit guten Gründen" (S. 49). Schließlich dürfte auch ἐργάτης eine weitere Selbstbezeichnung der Gegner gewesen sein (S. 49; vgl. 2 Kor 11, 13), was wiederum auf Missionare hinweist (S. 50 f). Ihrer Herkunft nach waren sie „Hebräer, Israeliten, Same Abrahams" (2 Kor 11, 22 f); sie könnten vielleicht aus Palästina gekommen sein, jedenfalls aber warben sie mit dem Hinweis auf ihre jüdischen Besonderheiten für ihre Sache, nämlich für den christlichen Glauben (S. 60). Um nun diese Opponenten des Paulus besser verstehen zu können, geht der Verf. in langen, aber interessanten Ausführungen der jüdischen Mission und Apologetik nach, bringt viel Material dazu bei und kann Licht auf manche Einzelfrage werfen. Weiterhin zieht er die heidnische Religionswerbung herein, mit der sich die jüdische Mission stets in Konkurrenz befand, um sich schließlich der christlichen Mission zuzuwenden; diese hat die Gottesherrschaft angekündigt, aber auch die Wirkung des Geistes demonstriert oder auf die machtvolle Vergangenheit und Gegenwart des bereits gekommenen Christus hingewiesen. Dabei hat die hellenistisch-jüdische Apologetik einen maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Mission ausgeübt (S. 218). Für die Gegner des Paulus kommt so der Verf. zum Ergebnis, daß diese in die Spuren der jüdischen, in Konkurrenz mit der hellenistischen Welt sich bewährenden Missionare zu treten gedachten (S. 205), daß sie „keine singulären Gestalten, sondern Repräsentanten einer großen Gruppe von Missionaren der Urchristenheit, vielleicht sogar einer Mehrheit" waren (S. 218).

Der zweite Abschnitt: „Das Selbstverständnis der Gegner" befaßt sich mit ihrem Selbstbewußtsein. Die Opponenten waren „nicht Repräsentanten einer Institution", also etwa „Visitatoren der Urgemeinde"; es kam ihnen „auf die Tatsache des Geistbesitzes an, dessen aktueller Ausweis wichtig war". „Aus dem vorfindlichen und kontrollierbaren Geistbesitz heraus forderten sie .. ihre besonderen Rechte" (S. 245). Im weiteren Verlauf der Untersuchung kommt die Tradition dieser Leute zur Sprache; sie werden sich einmal auf Moses berufen haben und damit auf die Schrift und zum anderen eine von der paulinischen abweichende Christologie vorgetragen haben, nämlich „eine Glorifikation des irdischen Jesus" (S. 290). „Ihre Christologie schien es gerade zu charakterisieren, daß sie keine scharfe Grenze zwischen dem Erdenleben Jesu und seiner Erhöhung zogen" (S. 293). Man meinte in Korinth, „das Leben schon jetzt sichtbar zu besitzen, weil man von der einschneidenden Bedeutung des Kreuzes nichts wissen wollte und deshalb nicht zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn schied, sondern schon dem irdischen Christus die ζωή zuerkannte" (S. 294). „Jesus wurde so anscheinend als der allzeit triumphierende Pneumatiker vorgestellt" (S. 295). Im Gegensatz zu Paulus „rühmten sich" diese Opponenten „ihrer Ekstasen und machten sie zum Gegenstand ihrer Propaganda" (S. 298 f; vgl. 2 Kor 5, 12 f). Sicher taten sie das nicht „um ihrer eigenen Person willen, sondern um die ihnen verliehene Geisteskraft zu proklamieren und damit die Bewährung ihrer Christusbeziehung und ihrer apostolischen Existenz zu dokumentieren" (S. 299).

Ein kurzes Schlußkapitel faßt die Ergebnisse zusammen: Paulus kämpft gegen judenchristliche Wanderprediger, die erst nach Abfassung des 1. Korintherbriefes in die Gemeinde in Korinth eingedrungen sind und die dortigen Christen für sich eingenommen haben. Diese Missionare entstammten „dem geistigen Raum der hellenistisch-jüdischen Apologetik"; ihrer Meinung nach war der Einfluß des Paulus verderblich für die christliche Sache, und sie suchten, diesen Einfluß abzubauen (S. 301). Ihr Auftreten und ihre Theologie waren bezogen auf die Wertskala der hellenistischen Welt, was den Einfluß dieser Leute erhöhte (S. 301 f).

Das Buch endet mit einem Literaturverzeichnis und einem Register in Auswahl über angezogene Stellen aus der Bibel und aus anderen alten Schriften, mit einem Verzeichnis griechischer Wörter und einem Sachregister.

Wer die Untersuchung würdigen will, muß sich vor Augen halten, daß man bei der Bestimmung der bekämpften Gegner immer nur ausgehen kann von der Abwehr, die Paulus im 2. Korintherbrief unternimmt. Aus ihr lassen sich gewiß viele Schlüsse auf die Opponenten ziehen, aber viele Fragen finden eben doch keine Antwort. Der Verf. sucht darum jene Gegner aus dem jüdisch-hellenistischen Milieu heraus zu verstehen, über das Schriftsteller wie vor allem Philon und Josephus, aber auch manche, oft nur spärliche Mitteilung aus alter Zeit einigen Aufschluß geben. Diese Untersuchungen haben für sich ihre Bedeutung und bilden einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der jüdischen Mission und Apologetik. Aber wieweit die Gegner des Apostels dem vom Verf. entworfenen Bild wirklich entsprechen, das ist die Frage. In vieler Hinsicht müssen die Ergebnisse einfach aus dem Grunde hypothetisch bleiben, weil zu wenig Nachrichten zur Verfügung stehen. Der Verf. hat in oft minutiöser Analyse die Mitteilungen des 2. Korintherbriefes ausgewertet und damit seine Anschauung gut unterbaut. M. E. wird er recht haben, wenn er in den Gegnern Wanderprediger sieht, die gemäß ihrer jüdisch-hellenistischen Herkunft die christliche Botschaft vortrugen. Aber in Einzelheiten, so in der Frage, was die Gegner nun eigentlich gelehrt und worin sie ihre Besonderheit gezeigt haben, bedarf es noch mancher kritischer Überlegung.

Freising. Joh. Michl.

Neuhäusler, Engelbert: **Der Bischof als geistlicher Vater.** Nach den frühchristlichen Schriften. München: Kösel-Verlag 1964. 104 S.; Ln DM 8,80.

Besinnung und Erneuerung können nie besser und gültiger geschehen als auf Grund des alten Wahren. Man wird darum E. Neuhäusler, dem geschätzten neutestamentlichen Exegeten, gern zustimmen, da er verlangt, wenn man heute von einer neuen Würdigung und Wertung des Bischofsamtes in der Kirche spreche, sollten dafür auch Neues Nestament und Kirchenväter gehört werden. Sein durch Sorgfalt der Form wie durch reichen Inhalt schönes und wertvolles Buch bringt weithin Vergessenes wieder zur Sprache. Das bischöfliche Amt wird heute vornehmlich als die Nachfolge der Apostel verstanden. Die Briefe des Apostels Paulus wie die Schriften früher Väter betonen in jenem Amt die Würde der geistlichen Vaterschaft, die die Vaterschaft Gottes in Gemeinde und Welt darstellt. Das Amt wird nicht so sehr juridisch, sondern vielmehr pneumatisch begründet. Paulus weiß sich als Hausvater der neuen Gemeinde Gottes, wie der Vater in Israel Mittler der heiligen Überlieferung in seinem Volke war. Die Vaterschaft ist vor allem geistige Zeugung durch das Wort, in dem Gottes Zuspruch selber geschieht. Dadurch ist Gott selber Vater der Gläubigen. Darum nennt Paulus sich freilich selbst niemals Vater, noch wird er so angesprochen. In der Zeit der apostolischen Väter ordnet Ignatius von Antiochien das Wesen des bischöflichen Standes ausdrücklich und mit vielen tiefen Aussagen der Vaterschaft Gottes zu. Die Kirchenordnung des 3. Jahrhunderts ergänzt diese Lehre durch die Betonung der sakramentalen Inhalte des bischöflichen Dienstes.

Aus dem geschichtlichen Befund folgernd, schlägt N. als Anrede des Bischofs „Vater Bischof" vor. Man mag beipflichten, daß der Titel „Exzellenz" kein geistliches oder kirchliches Amt ausdrückt. Die 1930 erfolgte allgemeine Verleihung dieses Titels an die Bischöfe erinnert an die konstantinische Epoche, in der die Bischöfe den hohen Staatsbeamten gleichgestellt wurden.

Neuhäusler übergeht nicht, daß Mt 23,9 den Titel „Vater" in der Jüngergemeinde verwehrt. Sollte man gleichwohl die Anrede „Vater Bischof" einführen? Man müßte ja wohl des weiteren bedenken, daß der Titel „Vater" in antiken Religionen, insbesondere in Mysterienreligionen, gebraucht war. Mehr als die jüdische Übung, den Lehrer „Vater" zu nennen, wird jener pagane Gebrauch die übertragene Verwendung des Vaternamens in der Kirche, insbesondere auch im Mönchtum, verursacht und gefördert haben.

So werden sich doch wohl erhebliche Bedenken ergeben, den Vater-Titel im kirchlichen Gebrauch noch zu vermehren. Ob die soziologische Struktur unserer Gesellschaft und Zeit bereit wäre, den Titel „Vater Bischof" aufzunehmen, wäre wohl eine weitere Frage.

Tübingen. Karl Hermann Schelkle.

Jedin, Hubert: **Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte.** Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. 2 Bde. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966. 508 u. 624 S.; zus. DM 140,–.

Merkle, Sebastian: **Ausgewählte Reden und Aufsätze.** Hrsg. von Theobald Freudenberger. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 17) Würzburg: Schöningh 1965. XI, 699 S.; br. DM 48,–.

Wir sind dem Verlag Herder dafür Dank schuldig, daß er den verdienten Bonner Kirchenhistoriker Hubert Jedin zu einer Sammelausgabe seiner Aufsätze und Vorträge (insgesamt 64 Beiträge) bewogen hat. Forschungsergebnisse finden ihren Niederschlag nicht nur in mehr oder weniger umfangreichen Monographien. Gerade die vorliegende Sammlung gibt eine Vorstellung von der oft entsagungsvollen Kleinarbeit des Forschers, die der Synthese vorausgeht. Dabei sind uns Heutigen kaum noch die äußeren Schwierigkeiten bewußt, die in vergangenen Jahrzehnten wissenschaftlichen Veröffentlichungen entgegenstanden und nicht selten zur Publikation in ausländischen Zeitschriften oder an entlegener Stelle zwangen.

Die hier vorgelegte Auswahl wird in vier Gruppen geboten: 1. Kirchengeschichtsschreibung, 2. Italien und das Papsttum, 3. Deutschland, Abendland und Weltkirche; die vierte Gruppe – Konzil und Kirchenreform – umfaßt den gesamten zweiten Band und hebt damit das Schwergewicht der kirchengeschichtlichen Forschungsarbeit Jedins eindrucksvoll hervor. Die Sammlung, die durch ein Personen- und Sachregister erschlossen wird, kann hier nicht in ihren Einzelbeiträgen vorgeführt werden. Daß sie nicht nur dem forschenden und lehrenden Kirchenhistoriker als Nachschlagewerk dienen möge, „sondern, wenigstens teilweise, auch gelesen würde", hat der Herausgeber selbst im Vorwort als seinen Wunsch ausgesprochen. Wir möchten hinzufügen: Sie möchte von möglichst vielen Theologen gelesen werden, denn es war stets das Anliegen Jedins, „dafür zu wirken, daß die Geschichte der Kirche für das Verständnis und das Miterleben der kirchlichen Gegenwart fruchtbar" werde. „Diesem Anliegen", so schreibt er im Vorwort, „dienten seit meiner Rückkehr nach Deutschland (1949) manche Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten und viele Vorträge, in denen Gegenwartsprobleme in das Licht der Geschichte gerückt wurden. Diese Pragmatik, von der ich nach wie vor glaube, daß sie in der streng wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung nicht zum beherrschenden Prinzip werden darf, hat im Denken und Lehren des Kirchenhistorikers ihr wohlbegründetes Recht und ihren gesicherten Platz, heute, wo geschichtliches Denken durchaus keine Selbstverständlichkeit ist, mehr denn je".

Die zweite hier anzuzeigende Sammelausgabe – Ausgewählte Reden und Aufsätze von Sebastian Merkle – ist anläßlich des 100. Geburtstages des 1945 verstorbenen Würzburger Kirchenhistorikers veranstaltet worden. Man findet hier u. a. die Reden Merkles über Dante auf dem Frankfurter Katholikentag (1921) bzw. dem Internationalen Historikerkongreß in Oslo (1928), seine Aufsätze über Luther, die Rektoratsrede über das Trienter Konzil und die Universitäten (1905), die berühmte Rede über die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters auf dem Berliner Historikerkongreß von 1908, den Berliner Vortrag „Die theologischen Fakultäten und der religiöse Friede" (1905). Auch wichtige Rezensionen größeren Umfangs, Nekrologe und Würdigungen deutscher Theologen und Kirchenhistoriker sind in die Sammlung aufgenommen. Dem Abdruck der Merkle'schen Abhandlungen gehen vorauf eine eindringliche wissenschaftliche Biographie Merkles aus der Feder von Th. Freudenberger, die alle erreichbaren archivalischen Unterlagen auswertet sowie ein Aufsatz desselben Verfassers über Merkles Bibliothek (Wiederabdruck aus: St. Wiborada 2, 1934), dem sich eine Merkle-Bibliographie nebst Verzeichnis der über Merkle erschienenen Würdigungen anschließt. Die aus Anlaß des 100. Geburtstages Merkles in Würzburg gehaltene Gedächtnisrede von J. Lortz ist in der Einleitung zur Sammelausgabe abgedruckt. – Der Band gibt einen vorzüglichen Überblick über das weitgespannte Interessen- und Arbeitsgebiet des erfolgreichen Lehrers und Forschers. Merkles unverwüstliche Schaffenskraft hat es vermocht, neben der vier Jahrzehnte umfassenden Arbeit an der Edition des *Concilium Tridentinum*, seiner großen und überall anerkannten Leistung, wichtige Beiträge zu vielen anderen Epochen der Kirchengeschichte zu leisten. Freudenbergers Sammelband trägt mit dazu bei, das Andenken an diesen Großen unter den deutschen Kirchenhistorikern lebendig zu erhalten.

Bonn. Eduard Hegel.

Patrologiae Cursus Completus, a J. P. Migne editus. Supplementum. Accurante Adalberto Hamman OFM. Vol. III. Paris: Éditions Garnier Frères 1963–1966. 1504 Kol.

Der dritte Band des auf vier Bände veranschlagten Supplementum zur lateinischen Serie des *Patrologiae Cursus Completus* von Jacques-Paul Migne ist jetzt abgeschlossen. Da die Grundsätze des Herausgebers die gleichen geblieben sind wie in den vorhergehenden Bänden, so sei hier auf die früheren Berichte verwiesen (TheolRev 55 [1959] 3 f; 59 [1963] 237 f).

Der vorliegende Folioband ergänzt die Bände 49–66 der lateinischen Patrologie. Zeitlich reicht er etwa von 442 bis ins 6. Jahrhundert hinein, von den Verfassern her gesehen von Caelestinus bis Benedikt. Natürlich ist manches abgedruckt, was in eine spätere Zeit hineingehört, so daß mit der zeitlichen und persönlichen Grenzbestimmung zumindest auf den ersten Blick noch nichts Bestimmtes für den Inhalt ausgesagt ist. So kommt man, da ein Eingehen auf den Inhalt der einzelnen abgedruckten Schriften von vornherein auszuschließen ist, an einer etwas trockenen und dazu auswählenden Aufzählung nicht vorbei.

Von größeren Werken sind abgedruckt die *Excerpta* des Vincentius von Lerin in der Ausgabe von J. Madoz (1940) 23–45; die aus dem Irland des 8. Jahrhunderts stammende *Expositio in Epistolas Catholicas* des PsHilarius von Arles in der Ausgabe von A. Amelli (1897) 59–131; die *Regula contra haereticos* des Bischofs Syagrius in der Ausgabe von K. Künstle (1905) 132–140; neun echte *Sermones* des Petrus Chrysologus nach verschiedenen älteren Ausgaben (157–171) und seine *Expositio fidei* nach der Ausgabe von A. Olivar (1961) 171f.; die *Epistola ad virginem lapsam* des Nicetas von Apuleia in der Ausgabe von E. Burn (1905) 199–202; von Arnobius Afer Junior die *Annotationes ad quaedam evangeliorum loca* in der Ausgabe von G. Morin (1903) 213–220 und von demselben (1903) der *Liber ad Gregoriam* (221–256); von Quodvultdeus die beiden *Sermones de accedentibus ad gratiam* in der Ausgabe von A. Mai (1852) 162–287 und der zweite *Sermo De tempore barbarico* in der Ausgabe von G. Morin (1917) 287–298; den *Cursus paschalis* und den *Prologus Paschae* des Victorius von Aquitanien in der Ausgabe von B. Krusch (1937) 380–441; die *Glossae in epistolas Sidonii Apollinaris* in der Ausgabe von R. Ellis (1885) 450–490; verschiedene Werke des Fautus von Reii (496–545); die *Collectio Eusebii Gallicani* mit 75 Predigten, meist in der Ausgabe von A. Schott (1618) 550–709; Briefe des Gelasius aus verschiedenen Ausgaben (749–763); den *Tractatus de duabus naturis adversus Eutychen et Nestorium* von Gelasius nach der Ausgabe von E. Schwartz (1934) 763–787. Die in der Ausgabe von Sirmond fehlenden Briefe des Avitus von Vienne werden aus der Ausgabe von A. Peiper (1883) nachgetragen (801–806), wie auch die Homilienfragmente (806–821) und der *Titulorum gallicanorum liber* (823–830). Von Epiphanius dem Lateiner wird die *Interpretatio Evangeliorum* nach der Ausgabe von A. Erikson (1939) abgedruckt (834–964.) Einen weiten Raum nehmen die *Grossemata* des Prudentius ein (9. Jhdt.?) nach der Ausgabe von A. Burnam (1905) 965–1033, die *Romulea* (Carmina Romana) des Dracontius (1034–1087) und die *Orestis tragoedia* desselben Verfassers (1088–1109), beide in der Ausgabe von F. Volmer (1905). Ergänzt nach R. Peiper (1891) ist der *Heptateuchus* des Cyprianus Gallus, der bei Migne unter den Schriften PsTertullians steht (1151–1241). Von PsTheophilus von Antiochien, einem Gallier († ca. 529), wird der Kommentar zu den vier Evangelien in der Ausgabe von Th. Zahn (1883) nachgetragen (1282–1329.) Es schließt sich an der *PsAbecedarius* des Fulgentius von Ruspe in der Ausgabe von A. Wilmart (1936) 1353–1362 und von Fulgentius Mythographus, einem Afrikaner aus dem 5. oder 6. Jhdt, die Abhandlung *De aetatibus mundi et hominis* in der Ausgabe von R. Helm (1898) 1377–1407.

Daneben sind zahlreiche kleine Schriften, Predigten, Gedichte, Fragmente abgedruckt. Man gewinnt schnell einen Überblick über

das Gebotene, wenn man sich auf den Spalten 1443–1460 die genauen Angaben des Verzeichnisses der Werke ansieht, die hier erneut geboten werden.

Die Notizen zu den einzelnen Verfassern sind mit Sorgfalt gearbeitet, sie geben den neuesten Stand der Forschung wieder. Man vergleiche etwa die Notiz zu Faustus von Reii (525–528), zu Maximus von Turin (351–368), zu den Päpsten Leo dem Großen (329–331), für dessen *Sermones* eine neue Ausgabe fällig wäre, Gelasius (739–749), Hormisdas (1264–1273).

Natürlich sind auch wieder reichhaltige Register beigegeben, und zwar außer dem erwähnten Verzeichnis der aufgenommenen Werke ein Verzeichnis der Handschriften, aus denen der Text der abgedruckten Werke von den verschiedenen Herausgebern erarbeitet wurde mit Angabe der Bibliothek, der Bibliotheksbezeichnung, der Entstehungszeit und des entsprechenden Schrifttums (1461–1482), ein Verzeichnis der *Initia* (1483–1494), eine wichtige Ergänzung zu Vatasso, und ein alphabetisches Verfasserverzeichnis mit Angabe der Werke, die jeweils hier abgedruckt sind (1495–1500). Am Schluß stehen wieder die Loci PL in PLS collati (1501–1504).

Der Druck ist sorgfältig und nahezu fehlerlos. Dem Herausgeber sei aufrichtiger Dank ausgesprochen. Dank gebührt auch dem CNRS, das den Druck ermöglicht hat.

Hennef (Sieg). Joseph Barbel CSSR.

Vööbus, Arthur: **The Statutes of the School of Nisibis.** Edited, translated and furnished with a commentary (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Scholary Series, 12). Stockholm 1962. 132 S.; br. $ 7,50.

Als die Schule von Edessa auf byzantinischem Boden auf Geheiß des Kaisers Zenon schließen mußte, fand sie auf persischem Gebiete eine geistige Heimat und wissenschaftliche Weiterpflege in der Schule von Nisibis. Diese galt als ein Zentrum der Wissenschaft und Kultur im Raume des ostsyrischen Christentums. Beide Schulen hängen zusammen, historisch folgen sie jedoch einander. Die Schule von Nisibis, das 361 persisch wurde, an der Grenze zwischen Persien und dem byzantinischen Reiche im Norden, erlebte sogleich nach ihrer Gründung einen raschen Aufschwung. Das verdankte sie der tatkräftigen Unterstützung seitens der Ortsbischöfe wie auch dem Zustrom des Lehrpersonals der Schule von Edessa. Die Quellen über die edessenische Schule sind uns nicht erhalten. Über die Schule von Nisibis besitzen wir dagegen einige Dokumente, die Zeugnis geben vom wissenschaftlich-theologischen Leben bei den Syrern jener Zeit. Unter diesen Dokumenten befinden sich auch die Statuten der Schule, die von hervorragendem Wert sind. Sie bilden den Gegenstand der vorliegenden Studie. Die Statuten gewähren einen Einblick in den geistigen Raum der Schule und in ihre Verwaltung. Sie sind aber auch von historischer Bedeutung, insofern sie uns Kenntnisse vermitteln über den damaligen Wissenschaftsbetrieb. An erster Stelle wurde die Theologie gepflegt, und zwar vornehmlich nach exegetischer Methode. Hier war Theodor von Mopsuestia der unerreichte Meister. Indirekt geben sie uns auch Auskünfte über die Schule von Edessa, da die Grundlagen der Statuten dieser Schule übernommen worden sind.

In einem ersten Teil bringt V. Prolegomena über die Gründung der nisibenischen Schule. Diese steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Schicksalen der Schule von Edessa, die zu deren Liquidation geführt haben. Die näheren Ereignisse sind noch in ein Dunkel gehüllt, da die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung recht verschwommen ist. An Quellen stehen hauptsächlich zur Verfügung: die Schriften des Barḥedbešabā arbāiā, des Barḥedbešabā von Holwan und die Chronik von Seert (Vgl. hierzu: I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca, Rom 1965, S. 132/3, 24, 115, 10, 243, 15, 52, 104, 11). Ihr Bericht: Nach der Schließung der Schule von Edessa kam Narsai († nach 503) nach Nisibis mit dem Ziel, für immer in Persien zu bleiben. Entweder hat der damalige Bischof von Nisibis Barṣauma Narsai ihn zum Aufenthalt in der Stadt bewogen, um mit seiner Hilfe eine Schule ins Leben zu rufen, oder aber Narsai übernahm eine Lehrstelle an einer kleinen, von einem Šem'on (Simeon) gegründeten Schule, aus der dann die bedeutende Schule von Nisibis wurde. Diese beiden Traditionen gehen nebeneinander her. Der Autor nimmt an, daß bei der ersteren Tradition die Herausstellung des Ortsbischofs eine Rolle gespielt habe (S. 14). Barḥedbešabā 'arbāiā, erwähnt Einzelheiten über die Errichtung und den inneren Ausbau der Schule, deren Leitung in den Händen von Narsai lag, der vorher längere Zeit, und zwar noch in ihren letzten Tagen, Leiter der Schule von Edessa war. Narsai hatte als umsichtiger Vorsteher einen guten Ruf. Barḥedbešabā von Holwan teilt mit, daß der größte Teil der Lehrerschaft von Edessa Narsai nach Nisibis gefolgt sei. So konnte die neue Schule mit vollen Segeln in die Zukunft starten. Letztlich war sie ein Abbild der *alma mater* von Edessa.

Eine nicht geringe Schwierigkeit bereitet die Frage, wann die Schule von Nisibis gegründet wurde. Die Gründung hängt zusammen mit zwei historischen Fakten: einmal mit der Liquidation der edessenischen Schule im Jahre 489 – dieses Datum ist gesichert –, sodann mit dem Weggang Narsais von Edessa. Verließ er Edessa im Jahre 489 oder in Anbetracht der kommenden Entwicklung schon vorher? Eine Reihe von Gelehrten entscheidet sich für 489, so Duval, Wright, Labour, Nelz, andere für 457, das Todesjahr des edessenischen Bischofs Hībā, so Mingana, Baumstark, de Urbina (vgl. die Patrologie Urbinas, S. 120/1) u. a., die sich auf die Chronik von Arbela stützen, deren Autorität neuerdings stark erschüttert erscheint (vgl. Urbina, S. 15). Der Verf. kommt zu einer anderen Berechnung. Sein Resultat: Narsai hat Edessa allein, nicht zusammen mit seinen Freunden verlassen, und zwar zwischen 471, dem Inthronisationsjahr des Bischofs Qūrā von Edessa, und 489. In diesem Zeitraum muß die Schule von Nisibis eingerichtet worden sein. Der Autor urteilt mit guten Gründen vorsichtig und legt sich deshalb auf ein bestimmtes Jahr nicht fest. Man kann ihm hierin nur zustimmen.

Der Verf. handelt weiter über die bekanntesten Leiter der Schule von Nisibis, und zwar über Narsai, über Abraham, den 3. Leiter, und über Henānā. Diese Männer werden nach ihrer ganzen geistigen Persönlichkeit dargestellt, nicht allein als Wissenschaftler. Diese Porträts sind gut skizziert und bringen dem Leser die Persönlichkeit konkret näher. Narsai und Henānā sind ungemein fesselnde Figuren. Eine zusammenfassende Würdigung des Werkes und des Lebens des Letzteren steht noch aus. Über den Nestorianer Narsai weiß man sehr viel. Es fehlt aber doch noch das letzte zusammenfassende Wort auch über ihn.

Die nächsten Seiten informieren über den Ursprung der Statuten, die über sich selbst Auskunft geben müssen, da eine weitere Quelle nicht vorhanden ist. Sie setzten sich zusammen aus einer Vorrede und einer ersten und zweiten Gruppe, die Narsai zugeschrieben werden, und aus den Statuten des Henānā. Die zweite Gruppe entstand 496, die des Henānā 590. Wahrscheinlich haben Narsai wie auch Henānā Mitarbeiter zur Seite gestanden. Die ältesten Handschriften des syrischen Originaltextes sind verloren gegangen. Die Überlieferung setzt erst im 14. und 15. Jahrh. ein. Die Lücke von der Abfassung bzw. der Redaktion der Statuten bis zum Beginn der handschriftlichen Überlieferung ist nicht mehr zu überbrücken. Wo diese sichtbar wird, geht sie nicht zurück auf einen einheitlichen Archetypus, sondern bietet dessen einzelne Zweige und Verästelungen. Die zur Verfügung stehenden Codices bringen nicht immer den ganzen Text. Die Statuten sind auch in arabischer Übersetzung erhalten, und zwar in dem arabischen Werk unter dem Namen: figh-an-nasraniya, das eine Reihe von Rechtsquellen anführt. Leider enthält die zugrundeliegende einzige Handschrift *vat arab 153* keinen Titel und keine Nachschrift. Diese arabische Übersetzung bringt uns nicht weiter. Sie ist eine Redaktion und enthält Zusätze, Veränderungen und weitere Modifikationen. Trotzdem ist sie älter als die syrische Überlieferung. Man hat den bestimmten Eindruck, daß sie eher eine Rezension als eine Übersetzung genannt werden kann. Der arabische Übersetzer hat nach Vööbus nicht direkt aus den syrischen Dokumenten übersetzt, sondern nach einem Werke, das eine Kodifikation von Rechtsnormen in syrischer Sprache bot. Es besteht die Möglichkeit, daß der Verf. dieses Compendiums Gabri'ēl, der Metropolit von Baṣra, ist, der sein Werk in der 2. Hälfte des 9. Jahrh. verfaßte.

Neben der handschriftlichen syrischen Überlieferung steht die literarische Bezeugung. Diese findet sich in der Kanonessammlung des Metropoliten von Nisibis 'Abdīšo' († 1318). In dieser Überlieferung sind nur einige Kanones auf uns gekommen, keineswegs das Ganze. Interessant ist die Feststellung, daß die Kanones 'Abdišo's in dieser Sammlung von den Texten der handschriftlichen Überlieferung divergieren. Die Diskussion über diese Fragen hat Vööbus in einen Anhang verwiesen (S. 107–111).

Der letzte Abschnitt des ersten Teiles bringt eine Beschreibung der syrischen Handschriften: Ms Alqoš 169 (13/4. Jahrh.), die älteste Handschrift, welche die Grundlage der Edition bildet; Mus Borg syr 82 (vor 1869); vat syr 599 (Jahr 1871); Br Mus orient. 9386 (Jahr 1890); Ming syr 47 (vor 1921); Ming syr 586 (Jahr 1932); Par syr 306 (Jahr 1889); Seert 65 (17/8. Jahrh.).

Der 2. Teil bietet den syrischen Text mit einer englischen Übersetzung, die Präambel (51-72), die Kanones des Narsai (73–85) mit anschließender Ratifikation (87–89), die Kanones des Henānā (91–102), ebenfalls mit der Ratifikation (103–105).

Das Thema der Schule von Nisibis ist nicht neu, aber es wird neu gestellt. Was bisher drüber bekannt war, berichtet wohl am besten Urbina in seiner Patrologia (S. 120/1). Vööbus legt nun eine kritische Ausgabe des syrischen Textes vor, die zuverlässig ist. In Zusammenhang damit sind alle schwebenden Probleme behandelt worden. Dem Forscher und Lehrer wird also eine sichere Handhabe geboten, die er begrüßen wird. Über die Übersetzung sagt der Verf., sie sei wörtlich soviel als möglich, damit der Leser auch ein Fluidum von der syrischen Sprache mitbekommt. Treffsicherheit und Genauigkeit sind besondere Vorzüge der englischen Übersetzung.

Amelsbüren. Paul Krüger.

Iserloh, Erwin: **Luther zwischen Reform und Reformation.** Der Thesenanschlag fand nicht satt. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung H. 23/24) Münster: Aschendorff 1966. 90 S.; kart. DM 8,50.

Verf. stellt in der Schrift in kurzen Zügen dar die geschichtliche Entwicklung der Ablaßpraxis, den Beginn und Verlauf des Ablaßstreites, die damalige Theologie und Luthers eigene Anschauungen über den Ablaß und begründet noch einmal seine schon 1962 aufgestellte These, daß der Anschlag der Ablaßthesen am 31. Oktober 1517 an die Pforten der Schloßkirche in Wittenberg Legende sei, betont aber dann, daß dennoch der 31. Oktober 1517 als Beginn der Reformation gesehen werden kann, weil Luther sich an diesem Tage an die zuständigen Bischöfe gewandt und um Abschaffung der Mißstände bei der Ablaßverkündigung gebeten hat. Luther hat sich zu dieser Zeit und noch lange nachher als treuen Sohn der Kirche betrachtet, der eine Reform betrieb, ohne die Reformation zu beabsichtigen. Es wird deutlich, „daß Luther nicht in Verwegenheit auf einen Bruch mit der Kirche hingesteuert ist, sondern absichtslos zum Reformator wurde" (S. 82). Die Bischöfe, die auf Luthers berechtigtes Anliegen nicht „in der ihrem Amte entsprechenden Weise, d. h. religiös-seelsorglich" reagierten, „trifft noch größere Verantwortung. Dann kann es Luther ernst gewesen sein, mit der Bitte an den Erzbischof (von Magdeburg und Mainz), das Ärgernis abzustellen. Weiter hat dann eine noch größere Chance bestanden, die Herausforderung Luthers, die zum Bruch mit der Kirche führte, zu ihrer Reform zu wenden" (S. 83). „Ist der Thesenanschlag eine Legende, dann ist es noch deutlicher, wie weit das Versagen der Bischöfe auf religiös-theologischem Gebiet dazu beigetragen hat, daß es statt zur Reform der Kirche zur Reformation, d. h. zur Kirchenspaltung kam" (S. 90).

Die Ansicht, daß Luther seine Ablaßthesen nicht angeschlagen, hat I. im wesentlichen mit den bereits bekannten Argumenten begründet, diesen aber auch noch Äußerungen von Zeitgenossen beigefügt, die bisher nicht herangezogen wurden; auch sie wissen nichts von einem Thesenanschlag. Einen Urdruck der Thesen, der angeblich am 31. Oktober 1517 angeschlagen worden sein soll, hat es nicht gegeben, und die bekannten Drucke gehen auf handschriftliche Vorlagen zurück, auf Abschriften, die Luther selbst wohl angefertigt hat.

I. beruft sich hier auf die von mir angestellten Untersuchungen[1]. Auch im Hinweis auf den Thesentext, den Prierias abgedruckt hat, legt er meine Ansichten dar, möchte aber das Fehlen der Thesen 92 und 93 als absichtliche Weglassung deuten (S. 72 ff); doch erklärt er an anderer Stelle auch, daß Luther sie vor der Weitergabe im Laufe des November zugefügt haben könnte (S. 74). Daß die Überschrift mit der Ankündigung einer beabsichtigten Disputation von Prierias nicht gebracht ist, erfahren wir unter Hinweis auf meine Feststellungen und Ansichten dazu (S. 69), ohne daß klar wird, wie I. über die Gründe für das Fehlen dieser Worte denkt.

[1] Honselmann, Klemens: Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung. Paderborn: Schöningh 1966.

An einzelnen Stellen ist I. mir nicht gefolgt. In meiner Ansicht, daß Luther die Abschriften der Thesen erst nach Mitte Dezember an seine Freunde weitergegeben hat, stecken nach I. erhebliche zeitliche Schwierigkeiten (S. 74), was auch ich nicht leugne; sie sind aber nicht unüberwindlich. Er erklärt demgegenüber: „Die Ablaßthesen vom 31. Oktober übersandte Luther an Johann Lang erst am 11. November". Meine Annahme, es habe sich in der Beilage um philosophische Thesen gehandelt, da im Begleitbrief zu den *„alia paradoxa"*, die Luther an Lang sandte, nur von „Aristoteles und von *scholastici*" die Rede sei, erklärt er zwar für nicht schlüssig, stützt aber seine Ansicht nur darauf, daß in dem Brief von methodischen Fragen gehandelt sei, die auch die Ablaßthesen betreffen, und daß wir von anderen Thesen Luthers aus dieser Zeit nichts wissen. Dem letzten Argument ist entgegenzuhalten, daß es treffend wäre, wenn alles erhalten wäre, was in jener Zeit geschrieben ist. Wir wissen aber, daß Luther 1517 sechs oder sieben Ordensbrüder auf die Magisterprüfung vorbereitet hat. Die Verteidigung von Thesen war für die Kandidaten vorgeschrieben. Wer will nachweisen, daß Luther am 11. Nov. unter der Bezeichnung *„alia paradoxa"* nicht solche Promotionsthesen an Lang gesandt hat? – Wenn nun aber Luther am 11. 11. die Ablaßthesen an Lang gesandt hat und zugleich den anderen Freunden in und um Wittenberg weitere Abschriften hat zukommen lassen, wie kommt es dann, daß erst im Januar in Briefen eindeutig von Ablaßthesen geschrieben wird, und wir bis dahin von einem Echo, das die Thesen fanden, nichts hören. Diese Schwierigkeiten gegen Iserlohs Ansicht sind nicht unerheblich.

Meine Schlußfolgerung, daß wir im Prierias-Text der Thesen ihre Urfassung vor uns haben, in der die Sätze 92 und 93 fehlten, scheint mir von I. nicht erschüttert zu sein. Wohl ist es schwierig festzustellen, wer als erster seine Sätze geschrieben und wer darauf geantwortet hat. Auf meine Behauptung, daß die Sätze 92 und 93 bei Luther den Zusammenhang stören, ist I. nicht eingegangen. Die Prüfung des Gesamttextes beweist deutlich, daß Prierias seine Vorlage sonst ganz getreu wiedergegeben hat. Auch I. rechnet damit, daß Luther die beiden Thesen erst bei der Bearbeitung für die Ausgabe an weitere Kreise hinzugefügt hat. Nur soll das seiner Meinung nach schon am 11. Nov. geschehen sein.

Nach diesen kritischen Bemerkungen sei aber betont, daß der Verfasser eine knappe, recht wertvolle Untersuchung jener Vorgänge geboten hat, die zur Reformation führten. Man wird ihm für seine klare Darstellung ebenso wie für sein unbefangenes Urteil Dank wissen.

Paderborn. Klemens Honselmann.

Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187–1256, hrsg. v. Benignus van Luijk OSA. (Cassiciacum, Bd XVIII) Würzburg: Augustinus-Verlag 1964. 138 S.

Bis ins 17. Jahrhundert gehen die Bemühungen zurück, die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Augustiner-Eremiten zu sammeln und herauszugeben. Seit dem 18. Jahrhundert ist man jedoch nie mehr über das Stadium des Sammelns hinausgekommen, und was an Publikationen aus dem 17. Jahrhundert vorliegt, ist sehr ergänzungsbedürftig. Es ist daher sehr begrüßenswert, daß B. van Luijk es auf sich genommen hat, die älteren Bemühungen um die Publikation der nicht nur für die Erkenntnis der Geschichte seines Ordens wichtigen Quellen aufzugreifen. Als erste Frucht seiner 13jährigen Sammeltätigkeit hat er – zunächst in drei Folgen in „Augustiniana" 12–14 (1962–64) – ein „Bullarium" erscheinen lassen, das ausschließlich Papsturkunden für die einzelnen Eremitenverbände, die 1256 durch die Bulle *„Licet ecclesiae catholicae"* Alexanders IV. zum Orden der Augustiner-Eremiten vereinigt wurden, enthält.

Der Band umfaßt 163 Dokumente, überwiegend in vollem Wortlaut. Angefügt sind ein „Index chronologicus", d. h. ein Verzeichnis aller Texte in chronologischer Ordnung, ferner ein Initienverzeichnis und ein Sach-, Orts- und Personenregister. Den Abschluß bildet eine Liste von „Corrigenda" zu den Nrr. 1–80, d. h. dem zuerst in „Augustiniana" 12 erschienenen Teil.

Die meisten Urkunden waren durch frühere Publikationen bereits bekannt, allerdings manche nur in Regestenform. Der Herausgeber hat sich aber nicht damit begnügt, dieses bekannte Material zu sammeln und zu ergänzen, sondern er ist soweit wie möglich der gesamten erhaltenen Überlieferung in Archiven und Bibliotheken Europas nachgegangen. Inwieweit er diese von ihm – unterstützt durch eine Reihe von Helfern und Ratgebern – ermittelte Überlieferung auch seiner Edition der schon früher gedruckten Texte zugrunde gelegt hat, erfährt man leider nicht. Unter fast allen Stücken sind zwar ältere Drucke und Regesten angegeben, über die originale oder kopiale Überlieferung wohl der Mehrzahl der Urkunden aber ist nichts vermerkt. Varianten sind nirgends notiert.

Die Zuverlässigkeit der Texte selbst konnte vom Rez. verständlicherweise nicht geprüft werden. Im übrigen begegnete jedoch eine nicht unbeträchtliche Zahl von Fehlern und Unebenheiten. Als Beispiele seien nur folgende Feststellungen genannt:

Unter den Texten sind die älteren Drucke und Regesten recht ungleichmäßig angegeben, so wenn etwa auf die Papstregesten von Potthast bei vielen Stücken hingewiesen ist, bei anderen, die ebenfalls dort zu finden sind, nicht (z. B. Nr. 3; 4; 26); zu Nr. 1 fehlt der Hinweis auf Kehr, IP III 377 (mit einigen inhaltlichen Unterschieden); im Kopfregest zu Nr. 4 müßte das Komma S. 10 Z 1 hinter *„occupatae"* stehen; im Kopfregest zu Nr. 18 liest man *„Praepositus Plebis Casole et archipresbyter Plebis Menzano"* statt *„Praepositus Casulensis et archipresbyter de Menzano"*; in Nr. 25 muß es wohl heißen *„Claravallensi"*, nach Potthast Nr. 10933 wäre auch *„Cliento"* (lat.) statt *„Chiento"* zu lesen; Nr. 26 ist auf den 23. 8. 1240 datiert.

Außerdem sei auf die relativ zahlreichen Mängel in den bibliographischen Angaben der „Abbreviationes" S. 6 aufmerksam gemacht: Die Ausgabe der Register Gregors IX. von L. Auvray erschien nicht 1899–1910, sondern in vier Bänden 1896–1955; die Register Innozenz'IV. publizierte E. Berger nicht 1884, sondern ebenfalls in vier Bänden 1884–1911; die Register Alexanders IV. wurden nicht von Bourel-Coulon 1898–1959, sondern in drei Bänden von C. Bourel de la Roncière, J. de Loye, P. de Cenival u. A. Coulon 1902–1959 herausgegeben; der Titel von Potthasts Papstregesten sollte vollständig angegeben werden: *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Chr. n. 1198 ad annum 1304*, 2 Bde., Berlin 1874–75.

Auf einen Kommentar zu den einzelnen Texten, selbst eine Erklärung der Orts- und Personennamen ist verzichtet worden; lediglich im Index ist den Ortsnamen die heutige Namensform hinzugefügt. Was in einen *„Index rerum, locorum personarumque principalium"* aufzunehmen ist, darüber wird man immer streiten können; im vorliegenden Fall wird man jedoch selbst bei bescheidenen Ansprüchen eine bedauerlich große Unvollständigkeit registrieren.

Noch größer ist aber das Bedauern darüber, daß das an sich so begrüßenswerte „Bullarium" mit nicht wenigen Mängeln behaftet ist. Sie mindern nicht nur seinen Wert, sondern wecken auch Zweifel an der Zuverlässigkeit der edierten Texte.

Trier. Raymund Kottje.

Brückner, Hugo: **Die Gründung des Bistums Königgrätz.** (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e. V., Bd 1) Königstein/Taunus 1964. 233 S., 9 Abb.

Mit diesem Band leitet genanntes Institut eine nicht nur aktuelle, sondern auch notwendige Forschungsreihe ein. Geht es doch dabei um eine Thematik, für die sich nach der Deutschenausweisung aus den Sudentenländern bald keine voll zuständigen Bearbeiter mehr und genügend zuverlässige Zeugen finden werden. Was die Originalquellen angeht, mußte der Verfasser auch hier schon auf Schwierigkeiten und Behinderungen verweisen (Vorwort S. 8). Zum Anlaß für diese Publikation wurde das 300jährige Bestehen des Bistums Königgrätz (1664–1964) genommen.

Wenn man von einer kurzfristigen mittelalterlichen Bistumsgründung in Leitomischl absieht, gehörte bis zur Mitte des 17. Jhs. ganz Böhmen der Erzdiözese Prag an. Nach einer langen und sehr mißlichen hussitischen und protestantischen Vergangenheit stellten sich der Rekatholisierung Böhmens die größten Schwierigkeiten entgegen; z. B. standen dem Erzbischof Graf Harrach für ein Gebiet von ca. 50 000 km² lediglich 20 Weltpriester zur Verfügung. Eine Neugründung von Bistümern erschien daher dringend geboten. So entstand 1655 das Bistum Leitmeritz im Norden, dem Königgrätz im Nordosten folgen sollte.

Dessen Gründungsgeschichte gewährt tiefen Einblick in die religiösen und politischen Verhältnisse Böhmens in der Zeit nach dem 30jährigen Krieg. Im 15. Jh. eine Hochburg der Taboriten, dann der Utraquisten und Protestanten, ist Königgrätz nach einer vielfach nur äußerlichen Annahme des katholischen Glaubens gekennzeichnet durch ein sehr selbstbewußtes und kirchendemokratisches Auftreten seines Magistrates, der den ersten Bischöfen jedes nur mögliche Hindernis in den Weg legte. Matthäus Ferdinand Sobek von Bilenberg (1660–1668; 1668–1675 Erzbischof von Prag), von Leopold I. an Stelle des glänzend begabten, aber freiwillig resignierenden Kandidaten Johannes Caramuel y Lobkowitz zum ersten Bischof ernannt und am Gründungstag der Diözese, dem 10. November 1664, durch Alexander VII. konfirmiert, konnte jeweils nur für kurze Zeit in Königgrätz wohnen, da ihm die Stadt eine entsprechende Wohnung verweigerte. Er hatte ständigen Streit um die Person eines „Archidiakons" und dessen Benefizium. Sein Nachfolger, Graf Johann Friedrich von Waldstein (später Erzbischof von Prag), hat sogar Königgrätz wahrscheinlich nie gesehen.

Die Domherren, deren Dotierung einen langwierigen Verhandlungsgegenstand bildete, wohnten teilweise außerhalb der Stadt, teils mußten sie sich in Privatwohnungen einmieten; erst 1715 begann das gemeinsame Chorgebet im Dom. Erst 1716 wurde auch die bischöfliche Residenz vollendet. Die Dotation des Bistums war ärmlich, vor allem als Leopold I. von den zugesicherten 30 000 fl. – worauf ihm das Patronatsrecht zugestanden worden war – nur wenig mehr als ein Drittel auszahlte.

Es mußte das 18. Jh. kommen, bis sich allmählich die Verhältnisse konsolidierten. Doch die Regierungszeit Josephs II. rief wiederum einige Unruhe hervor: Das Bistum wurde zwar um zwei politische Kreise zu seiner endgültigen Größe erweitert, sein Sitz sollte jedoch nach Chrudim verlegt werden, um den Ausbau der Königgrätzer Festung zu erleichtern. Die Transferierung unterblieb aber angesichts des damit verbundenen finanziellen Aufwandes.

Das vorliegende Werk bietet mit seinen 17 Kapiteln eine Fülle von Details, z. B. zu den Themen Kirche und Staat, Patronatsrecht, demokratisches Kirchenbewußtsein im Gefolge protestantischer Vergangenheit wie überhaupt der konkreten Verhältnisse im 17. Jh., und schildert die Vollendung eines Unternehmens trotz entmutigendster Umstände. Register und 9 instruktive Abbildungen, darunter zwei Pläne, runden das empfehlenswerte Buch glücklich ab.

Wien. Franz Loidl.

Kremer, Klaus: **Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin.** (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. In Verbindung mit B. Lakebrink herausgegeben von J. Hirschberger) Leiden: E. J. Brill 1966. XXVIII, 508 S.; Ln hfl 75,–.

Wie die Herausgeber in dieser ersten Veröffentlichung schreiben, ist es die Absicht dieser Reihe, gegenüber den großen Studien zur Literatur- und Ideengeschichte der Philosophie (der Antike und) des Mittelalters, wie sie vor allem durch Bäumker, Denifle, Ehrle, Graf v. Hertling, Pelster, Grabmann, Geyer, Koch u. a. entwickelt und gepflegt worden war, nunmehr die eigentliche Problemgeschichte, das heißt die Philosophische Frage an sich, wie immer sie im Laufe der Geschichte sich zeigt, und die ihr zugeordneten zeitbedingten Antworten vorzustellen: *non quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum,* wie Thomas in *De caelo et mundo* n. 228 (Spiazzi, Rom 1952) sagt, soll gesucht werden.

Das hier zu besprechende Werk stellt eine Habilitationsschrift bei Prof. J. Hirschberger an der Joh. Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt von Januar 1964 vor. Ihr Verfasser hat sich, wie er im Vorwort sagt, eine doppelte Aufgabe gestellt: einmal den Neuplatonismus von seinen Anfängen bis Thomas auf seine eigentliche philosophische Frage hin zu untersuchen; die großen Vorarbeiten von R. Harder u. a. sowie die neue Edition der Enneaden Plotins durch P. Henry und H. R. Schwyzer und der Stoicheiosis des Proklos durch E. R. Dodds ermuntern dazu. Bei dieser Entwicklung der neuplatonischen Lehre aus ihren Quellen sollen zugleich die verschiedenen Vorurteile abgetragen werden, die sich im Laufe der Zeit über den Neuplatonismus selbst wie vor allem auch über die Seinslehre des Aquinaten gebildet haben.

Zu diesem Ziele wird zunächst in der ersten Hälfte des Buches (1–197) die Seinsphilosophie Plotins eingehend entfaltet. Mit oft an Vollständigkeit grenzenden, reichen Belegstellen und mit gründlicher Interpretation besonders bedeutsamer Texte werden die bekannten Seinswirklichkeiten, das Eine (αὐτοεν), der Geist (νους), die Seele (ψυχη) und der mundus sensibilis (φυσις) in ihrer spezifischen Eigenart wie in ihrem besonderen Verhältnis zueinander (Hervorgang und Rückkehr – προοδος — ἐπιστροφη) zur Darstellung gebracht. Ausführlich wird dargetan, daß Plotin nicht pantheistisch denkt, und eingehend werden die inneren Zusammenhänge unter diesen Seinswirklichkeiten, Kausalität und Abbildhaftigkeit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit durch Teilhabe (μεθεξις, Welt als *Explicatio Dei* und Seinsverschiedenheit zwischen Gott und Welt und vor allem die Eigentümlichkeit des „Einen und Guten" als δυναμις—πηγη—ἀρχη des Seins dargetan. Der Geist wird deutlich als Identität von Denken und Sein, wobei die Prävalenz des Seins vor dem Denken ausdrücklich betont erscheint. Den Abschluß dieser Untersuchung bildet eine Auseinandersetzung mit Plotins Lehre vom αὐτοεν, das als

Prinzip des Seins vor dem Seienden und der οὐσια steht. Dieses Herausgehobensein des ἓν aus dem Sein wird vom Verfasser als eine Aporie im Denksystem Plotins empfunden (183–197), die er aufzulösen versucht, indem er, Plotin korrigierend, den Seinsbegriff auch über das ἓν auszudehnen unternimmt.

Der zweite Teil der Arbeit ist der Seinsphilosophie des Proklos gewidmet (201–281). Deutlich wird die Eigenart des Denkens bei Proklos der Plotins gegengestellt: Findet bei Plotin wie bei Plato die im νους erfaßte Wirklichkeit ihre Entfaltung in dem Ternar „Sein-Denken-Leben" (und dieser Ternar bedeutet hier Entfaltung göttlicher Wirklichkeit in drei real identischen Seinsgrößen), so setzt Proklos an dessen Stelle den Ternar „Sein-Leben-Denken" (und dieser Ternar umfaßt die in drei voneinander real verschiedenen Größen sich entfaltende Schöpfung), wodurch das Sein, das nicht mehr in Identität mit dem νους steht, ein ganz neues Gewicht und Gesicht erhält. Eingehend wird dieser neue Seinscharakter vor allem durch Entfaltung der Formen- und Ideenlehre des Neuplatonismus zur Darstellung gebracht. Wiederum steht am Ende eine Auseinandersetzung mit der Lehre vom ἓν, das bei Proklos wie bei Plotin über das Sein exzeptionell hinausragt (277–281). Hier fällt es freilich leichter, dieses Eine durch zwar nicht bei Proklos sich findende, aber seiner Eigenart entsprechende Denkoperationen in den Bereich des Seins als der Höchsten aller Realitäten und der Summe der Realitäten hinein zu nehmen. Freilich, ob die besondere Weise der Selbständigkeit des Einen, wie es von Proklos wie von Plotin dargestellt wird, damit richtig dargetan wird, ist noch zu besprechen.

Der dritte Teil der Untersuchung ist dem Seinsbegriff in der Philosophie des Pseudoareopagiten gewidmet (285–348). Deutlich erscheinen hier die neuplatonischen Seinsvorstellungen mit der Problematik des christlichen Weltbildes verquickt. Das *ipsum esse* – αὐτο καθ αὑτο το εἰναι steht an der Spitze als vornehmstes Geschöpf Gottes, und der Verfasser beginnt hier bereits seine Thomasinterpretation vorzubereiten, indem er eben diesen pseudoareopagitischen Seinsbegriff nicht nur auf das Verhältnis von Sein und Seiendem, von Sein und Idee, von Sein und Form, von Sein und Akt hin untersucht, sondern vor allem in Hinsicht auf die Schöpfungsidee das Verhältnis von Sein und Seiendem aufgreift und die Frage stellt, ob das thomasische *esse commune* mit dem *ipsum esse* des Pseudoareopagiten identifiziert werden könne, was er bejahen möchte. Die Grundlage für dieses Urteil nimmt er aus dem Kausalitätsverständnis des Areopagiten, das Dasein und Sosein nicht trennt und so in der Formursächlichkeit die Wirkursächlichkeit einfängt. Dadurch wird das Verhältnis Gottes zur Welt, anders als bei Aristoteles, bestimmt, und die unkonvertierbare Ähnlichkeitsrelation zwischen Ursache und Wirkung ermöglicht dennoch die Absolutheit Gottes, der gegenüber der Welt sowohl Alles wie auch Nichts ist, zu bestimmen und zu bewahren. Damit sind Gott und Welt in einem Seinsbegriff zusammengefaßt, der die Einzigkeit Gottes aussagen kann, ohne wie Plotin und Proklus auf das über dem Sein stehende „Eine" rekurrieren zu müssen.

Die hier schon eingeleitete Thomasinterpretation findet nun ihre Entfaltung im großen vierten Teil des Werkes über „die neuplatonische Seinsauffassung in der Philosophie des Thomas v. A." (351–469). Wie das Thema des ganzen Werkes und des ersten Paragraphen dieses vierten Teiles (der Seinsbegriff in seiner Anwendung auf Gott) zeigt, geht es dem Verfasser darum, den Seinsbegriff, der in der Gotteslehre des Aquinaten eine entscheidende Rolle spielt, als primär neuplatonische Größe zu erweisen. In der Seinslehre des Aquinaten haben wir nicht die „getaufte" Seinslehre des Aristoteles vor uns, sondern vielmehr das Weiterwirken der neuplatonischen Seinsvorstellungen, die dem Aquinaten von Anfang an (De ente et essentia, um 1250) aus dem Werk des Ps-Areopagiten und dann vor allem durch den *Liber de causis* sowie schließlich durch die gesamte Stoicheiosis des Proklos bekannt waren und die er sich in seinen ausführlichen Kommentaren zu eigen gemacht hat. Der Verfasser sucht diese Aussage durch folgende Darlegungen zu erhärten: Das erste ist der Nachweis, daß das *ipsum esse per se subsistens* des Thomas nicht aus der Exodusmetaphysik (Ex 3,14) zu deuten, sondern vielmehr mit dem *esse commune* gleichbedeutend ist und aus ihm hervorgeht. (356–377). Dieses *ipsum esse per se subsistens* ist darum auch die Form der Formen, die eine Idee aller Ideen und der Inbegriff aller Realitäten (378–407). Damit wird die Schöpfungsidee in besonderer Weise zum Problem: Indem der Verfasser aus den zahlreichen von ihm angeführten und neuplatonisch verstandenen Aussagen des Thomas schließt, daß Thomas hier wie der Neuplatonismus nicht zwischen Sosein und Dasein unterscheide wie Aristoteles, sondern vielmehr einen einheitlichen Seinsbegriff im Sinne des Neuplatonismus besitze, kann er dartun, daß alles Seiende nur ein gewisser Modus des *ipsum esse subsistens* sei (411–419). Soweit eine Komposition im Sein vorliege, sei sie aus dem Teilhabegedanken zu klären. Die zahlreichen Belegstellen, in denen Thomas das *esse* als eine akzidentelle Größe bezeichnet und den Daseinsakt von der Wesenheit als *potentia* abhebt (438–440), werden dahin interpretiert, daß der Seinsakt von Thomas selbst ein „formale" genannt werde, und Verfasser sagt: „Soll das, was ein formale ist, keine forma sein" (443)? In einer harten Auseinandersetzung mit den „Thomisten", für die der Realunterschied zwischen Sosein und Dasein grundlegend für den ganzen Seinsbegriff bei Thomas ist, werden vor allem zahlreiche Stellen aus Thomas beigebracht, in denen der Partizipationsgedanke im Sein deutlich erscheint (440–451). Die Deutung und Verwendung der berühmten Unterscheidung zwischen *esse* und *quod est* in De hebdomadibus des Boethius (451), womit die Unterscheidung der arabisch-jüdischen Philosophie (438) zwischen Sosein und Dasein, allgemeiner Wesenheit und konkreter Realisierung des Einzelnen, gekennzeichnet wird, unterzieht der Verfasser einer kritischen Untersuchung, in der wiederum die zahlreichen Aussagen des Thomas beigezogen werden, in denen das metaphysische Verhältnis dieser Größen mit dem Verhältnis von *idea* und *ideatum*, Wärme und Warmem, Weiße und Weißem usw. geklärt wird. Die Darlegungen des Werkes enden in dieser Kritik an der „thomistischen" Realunterscheidung zwischen Sosein und Dasein, die nicht thomasisch sei, und diese Kritik wird im wesentlichen bestritten mit der Identifizierung zwischen *esse commune* und *ipsum esse subsistens*, die zum Schluß nochmals aus de pot. III 7c, wo sich Thomas mehrfach auf den *Liber de causis* beruft, zur Sprache gebracht wird.

Wer aufgrund dieses Schlusses das Werk als eine umfassende Polemik gegen den klassischen „Thomismus" (der Neuscholastik) durch eine neue Thomasinterpretation verstehen wollte, hätte sich ganz gewiß die Sache viel zu leicht gemacht. Der breite Aufweis neuplatonischer Formeln und Gedankengänge und die außerordentlich zahlreichen neuplatonischen Zitate im thomasischen Werk, auch noch außerhalb der Kommentare zu neuplatonischen Schriften, können den Ernst des Anliegens dieser Arbeit deutlich machen.

Die Stringenz der vorgetragenen Schlüsse wird freilich nicht nur durch die Menge der beigebrachten Zitate, sondern vielmehr durch die Zuverlässigkeit des einzelnen Arguments und durch die zwingende Logik der Argumentation als ganzer bestimmt. Gerade weil das Werk in seiner Breite und in der Stärke seines Tones so bedeutsam ist, kann der Rezensent nicht darauf verzichten, diese Momente der Beweisführung noch etwas zu prüfen. – Wie in der Darstellung schon angedeutet, fallen in der Arbeit gewisse formale Eigenarten auf, die sich gegen Ende der Arbeit mehren. Da ist zunächst festzustellen, wie der Verfasser die immer zahlreicher werdenden Gegenargumente und entgegengesetzten Behauptungen seiner Quellen einfach stehen läßt, wenn er ihnen andere Texte als „Gegenbeweise" entgegenstellt, die jedoch die vorausgehenden Behauptungen nicht auflösen können und die darum in einem nicht überzeugenden Irrealis oder Potentialis wiedergegeben werden. Gegen die durchgehende neuplatonische Deutung der thomasischen Seinsvorstellung scheinen mir doch einige gewichtige Momente zu sprechen: Einmal führt Thomas die Ansichten der Platoniker und Neuplatoniker fast immer in einer Weise an, die anzudeuten scheint, daß er sich mit dieser Ansicht nicht selber identifizieren möchte, während er die Texte aus Aristoteles, zumal in späterer Zeit, im Gegenteil vielmehr als Belege für seine eigene, vorher vorgetragene Meinung anzieht. Die Textinterpretationen für die Beweise des Verfassers, daß Thomas (oder auch Plotin und Proklos) eigentlich anders hätte sagen müssen, aber dennoch eben nicht so gesagt hat (261, 358, 370, 380, 440, 443 usw.), haben mich nicht überzeugen können, muß ich gestehen. Schließlich läßt sich ganz allgemein sagen: Um die Argumentation des Verfassers überzeugender zu machen, wäre es wohl notwendig gewesen, a) bei Thomas neben der ganz gewiß starken neuplatonischen Seinsvorstellung, die auf fast 300 Seiten entwickelt wird, wenigstens eine Skizze der aristotelischen Seinsauffassung, besonders an Hand der großen Aristoteleskommentare des Aquinaten, zu bieten, um bei Interpretation der einzelnen Thomasstellen stets die beiden Denkschemata in ihrer eigenen inneren Geschlossenheit vor Augen zu haben, um die thomasischen Aussagen gerecht abschätzen zu können; b) dazu wäre unbedingt die Frage zu stellen, ob Thomas in seiner Seinslehre von seiner Jugendschrift *De ente et essentia* bis zur letzten Quaestio in der Tertia seiner Summe wirklich immer dieselbe Meinung vorgetragen hat, ob seine Lehre nicht vielmehr sich im Laufe des Lebens geändert hat oder wenigstens von beiden Traditionsströmen her entscheidend gewachsen ist. Dabei wäre der Sachbereich der einzelnen Fragen wie ihre geschichtliche Nähe zu einem neuplatonischen oder einem aristotelischen Kommentarwerk, soweit sich das heute schon feststellen läßt, zu beachten gewesen. Diese entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Lehre des Thomas und die Einbeziehung seiner großen Aristoteleskommentare hätte m. E. bald gezeigt, wie sehr Thomas doch aristotelische Seinsaussagen neben den neuplatonischen zu seinen eigenen Ansichten gemacht hat, vielleicht in manchen Sachbereichen sogar mehr als die neuplatonischen. Ganz gewiß hat der Verfasser

recht, wenn er eine einseitig aristotelische Interpretation des thomasischen Seinsbegriffes durch den klassischen „Thomismus" ablehnt und das neuplatonische Element herausstellt. Dadurch jedoch, daß die aristotelische Komponente nie zum eigentlichen Thema gemacht wird, kommt das Große der thomasischen Synthese nicht genügend zur Erscheinung. Ein klarer Blick auf die aristotelische Komponente hätte vor mancher „apologetisch" klingenden Interpretation bewahrt.

Diese kritische Bemerkung verlangt, daß auch ein Wort zum methodischen Grundanliegen der Arbeit, zur „problemgeschichtlichen Methode" gesagt werde. Mit großem Interesse liest man die zahlreichen Verweise und Vergleiche mit neuplatonischen oder ähnlichen Lehren bei Meister Eckhart, Cusanus, Spinoza, Schelling, Hegel. In glücklicher Weise wird dabei sichtbar, wie echte „Problemgeschichte" nur möglich wird, wenn sie ständig von einer echten „Begriffsgeschichte" begleitet ist, insofern eben in den Begriffen das eigentliche Problem der „Sache" als „Gegenstand", der im analytisch-synthetischen Erkenntnisprozeß je immer neu gewonnen werden muß, „greifbar" wird. Zumal gegen Ende der Arbeit werden auch die Hinweise auf die verschiedenen „Denkmodelle" immer zahlreicher, ohne deren besonderes Verständnis auch eine echte Begriffsgeschichte nicht durchführbar ist. Bei der Geschichte der Denkmodelle, die ja irgendwie auf „Sprache" verwiesen sind, hätte das weitere Problem der „Übersetzung" noch gute Dienste geleistet, um zu vermeiden, daß mancher Verweis auf neuzeitliche Denker zu „unvermittelt" und dadurch geschichtlich gesehen unglaubwürdig wirkt (16 Hume; 17,74 f Kant usw.) sowie die Kennzeichnung mancher Seinslehren Plotins mit dem Cusanischen „Complexio oppositorum" etwas schwer vollziehbar erscheint. Vor allem die Interpretation des schwierigen Formbegriffes bei Thomas (neuplatonisch oder aristotelisch? vgl. 379 f, 394 usw.) wäre in einzelnen Fällen dadurch überzeugender geworden, da eben durch die aristotelische Komponente die erkenntniskritische Frage innerhalb der Metaphysik bei Thomas eine andere Bedeutung hat als im reinen Neuplatonismus.

Der Hinweis auf diese zwei geschichtlichen Richtungen in der thomasischen Metaphysik und Ontologie führt uns noch zu einem anderen Punkt dieser bedeutenden Untersuchung, der nicht verschwiegen werden soll: es ist dies die Ausdeutung des „Einen" bei Plotin (183 f) und Proklos (277 f). Wenn der Verfasser auch hier zum Ende seiner Untersuchung jeweils die Ansicht äußert, die Schöpfer des Neuplatonismus hätten dieses αὐτοεν, wenn sie konsequent zu Ende gedacht hätten, nicht aus dem Seinsbegriff herausnehmen dürfen, sondern auch dieses „Eine" als ein Sein behandeln müssen (was sie ausdrücklich nicht getan, ja verneint haben), muß der unvoreingenommene Rezensent fragen, ob hier wirklich Plotin und Proklos inkonsequent gewesen sind oder ob der Verfasser vielleicht einen wesentlichen Zug in der Bestimmung des „Einen" nicht genügend gewertet hat. Es gehört ganz gewiß zu einer echten Problemgeschichte, daß sie nicht nur ihren Autor zu verstehen sucht, sondern daß sie eben um der Verbindlichkeit des Problems und der Notwendigkeit der Sache willen auch auf mögliche Lücken und Unvollständigkeiten im System ihres Denkers hinweist. In der Beurteilung des „Einen" bei Plotin und Proklos bin ich nun, das muß ich gestehen, anderer Meinung als der Verfasser. Wenigstens zweimal (274, 422) weist der Verfasser darauf hin, daß das „Eine" nicht nur als Neutrum, sondern auch als Maskulinum erscheint, obwohl es deshalb nicht εἷς genannt wird. P. Henry hat in einem Vortrag in Bonn am 10. 6. 1955 berichtet, daß in der neuen Ausgabe der Enneaden das „Eine" zwanzigmal als Maskulinum erscheint, wo es Neutrum sein müßte, und daraus, wie mir scheint, mit Recht gefolgert (was auch der Verfasser aus seinen Ausführungen 175–183 hätte folgern können), daß das „Eine" bei Plotin (und ebenso bei Proklos) den einen „persönlichen Gott" meine. Das Konkrete Personale aber überschreitet in seiner jeweiligen „Einmaligkeit" das immer nur allgemein verfaßte „Sein" wesenhaft. Wenn dies der Fall ist, dann kommt dieser Exzeption des „Einen" aus der übrigen Seinswirklichkeit und der Unvereinbarkeit des allgemeinen Seins mit dem „Einen" eine hohe Bedeutung zu: Es ist Ausdruck dafür, daß mit dem „Einen" in der Philosophie des Neuplatonismus hier eine Wirklichkeit angesprochen ist, die über das philosophisch Aussagbare prinzipiell hinausragt (wie die jüdisch-christliche Glaubenswirklichkeit) und daß diese Wirklichkeit höchste und einzige Person ist. – Von hier aus wäre in neuer Weise die Frage zu stellen, warum und wie in einem christlichen Philosophieren aus einem neuen Verständnis für das Verhältnis von Wissen und Glauben auch ein neuer Seinsbegriff sich entwickeln kann, wie es bei Dionysius Areopagita der Fall ist und bei Thomas, und warum in gewisser Hinsicht doch auch bei Thomas das *ens absolutum* nicht schlechthin identifiziert werden darf mit dem *ens commune*, wie Thomas ausdrücklich (358) hervorhebt. In dieser Problematik ist wohl auch ein Grund zu suchen, warum im christlichen 13. Jahrhundert der Aristotelismus ergänzend zur neuplatonischen Lehre in die christliche Seinsmetaphysik mit aufgenommen wurde, weil in ihm die „Exodusmetaphysik" besser aussagbar wird.

Für die zahlreichen Hinweise auf Cusanus seien noch zum Vergleich die Arbeiten von R. Haubst (Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus v. Kues, Trier 1952; Die Christologie des N. v. K., Freiburg 1956) genannt. Das Problem der neuplatonischen Ideenlehre findet eine kritische Durchleuchtung in der Auseinandersetzung mit der skotistischen Kritik durch Wilhelm v. Alnwick (6 Qq) und Petrus Thomae (10 Qq) und vielen anderen um 1308: vgl. O. Wanke, Die Kritik Wilhelm v. Alnwicks an der Ideenlehre des J. Duns Skotus, Bonn (Diss.) 1965.

Wenn zuletzt noch diese kritischen Bemerkungen in diese kurze Besprechung Aufnahme gefunden haben, geschah es nicht, um den hohen Wert dieser Arbeit für das Seinsverständnis bei Thomas v. A. zu schmälern, sondern vielmehr, weil die Arbeit nicht nur wegen ihrer Problemstellung, sondern noch mehr wegen ihrer Gründlichkeit und Tiefe von so hoher Bedeutung ist, daß niemand, der über die mittelalterliche Seinsphilosophie noch arbeiten will, an dieser Arbeit mehr vorübergehen kann.

Bonn. Johann Auer.

Dittrich, Hieronymus: **Realisierung des Glaubens.** Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John Henry Newman. München-Paderborn-Wien: Ferdinand Schöningh 1966. 311 S.; DM 30,–.

Einige Untersuchungen der letzten Jahre beschäftigen sich mit Newmans Begriff „realizing". W. Becker, J. Artz und besonders F. Wiedmann („Theorie des realen Denkens nach John Henry Newman": Newman-Studien IV, 144–248) haben dem „to realize" philosophische und fundamental-theologische Relevanz für heutige Fragestellungen abgewonnen.

In der hier angezeigten Dissertation unternimmt es H. Dittrich, den Begriff der Realisierung darzustellen, insoweit er bei Newman für die Verwirklichung des christlichen Lebens Bedeutung hat (96). Bei dieser moraltheologischen Intention überrascht die Feststellung: „Newman wendet sich nicht an den Menschen schlechthin, sondern an den Christen" (95). Mit dieser Engführung auf das typisch Christliche meint Dittrich dem zentralen Anliegen neuerer Moraltheologie bei F. Tillmann, J. Leclercq, G. Ermecke, F. Böckle und vor allem A. Auer zu entsprechen (297 ff). Er übersieht indessen um seiner Reduktion willen die notwendige Eingründung des Person- und Humanitätsbegriffes in eine philosophische Überlegung. Dies führt nicht nur zu einem – in der Arbeit verschwiegenen – latenten Widerspruch zu den philosophisch tragfähigen Darstellungen des newmanschen Realisierungsbegriffes bei F. Wiedmann und des Personbegriffes bei G. Rombold; es erklärt auch die thematische Häufung der Vokabeln „Kampf" und „Auseinandersetzung" im ersten und zweiten Teil der Arbeit von Dittrich. Dem Rezensenten drängt sich die Meinung auf, weitere Leser könnten dieses erste Viertel von Dittrichs Arbeit getrost überschlagen, weil es zeugt von wenig Sachkenntnis in Fragen, die bei von Newman studierten Philosophen wie Francis Bacon, Descartes, Locke und Hume – um nur die wichtigsten zu nennen – diskutiert werden (zu F. Bacon vgl. neuerdings: Ausgewählte Werke von J. H. Kardinal Newman VI, A.19. 29. 31. 264). Dieser kritische Einwand sei verstattet, weil er der positiven Würdigung des dritten und Hauptteiles der Arbeit von Dittrich zugute kommt.

Verweist doch die offensichtliche Nachlässigkeit im philosophischen Vorspann sachlich auf Newmans vollinhaltliche Zustimmung zu David Humes Satz: „Unsere heilige Religion ist auf den Glauben gegründet, nicht auf die Vernunft" (ebda. 53). Selbstverständlich ist viel Richtiges an diesem Satz im Hinblick auf die Sache wie auf Newmans Person, von der Dittrich mit Laros feststellt: Das Spezifische an Newman war der religiöse Mensch (297). Aber eben dieser „religiöse Mensch" Newman steht Zeit seines Lebens in einem Dialog mit Menschen, die nicht von einer religiösen Grundlegung her denken, sondern *gentlemenlike* Rationalisten, Liberalisten und Humanisten sein wollen. Und weil eben in diesem Bemühen auch wesentlich Wahres an menschlicher Haltung

sich findet, richtet sich des religiösen Menschen Newman Dialog über die hier anstehenden Fragen nicht nur nach außen. Vielmehr ist er aufgrund des newmanschen Welt- und Menschenbildes ein dauerndes Gespräch Newmans mit sich selbst. Newmans jahrelange Bemühungen um eine Grammatik der Glaubenszustimmung und seine Überlegungen zum Phönomen des Gewissens bezeugen dies (112–142).

Dittrich weiß von alledem. Deshalb stellt er in dankenswert neuer Untersuchung – ausgehend von der faktischen Erfahrung des gefallenen Menschen und vom Vernehmen des Gewissens her – mit großer Umsicht im Gesamtwerk Newmans heraus, wie das Gewissen nach dem Akt des „surrender", der Selbsthingabe des Menschen an Gott, ruft. In der Analyse zeigt Dittrich, wie Newman den Akt des Glaubens und des Gehorsams zurückführt auf eben diesen Akt des „surrender" (98–113, 171 f, 221, 301–304). Es ergibt sich die Gedankenkette: Glauben und Gehorchen sind Vollzug der Selbsthingabe, die als der Akt angesprochen werden muß, der dem Gewissensruf entspricht. Doch bleibt die Frage, wie solche Hingabe des Glaubensgehorsams in der Welt sinnvoll möglich ist.

Für Newman bleibt die Welt trotz aller pessimistischen Weltansicht mit ihren Weltordnungen maßgebend für den erkennenden Menschen. Aber sie ist als Wirklichkeit eine Wirklichkeit dialektischer Spannungen, deren innerweltliche Synthese nur auf dem aristotelischen Wege der Approximation näherungsweise greifbar wird (192 f.). Bloße Näherungslösungen für die Sythese des Weltsystems aber können nicht die Ganzhingabe des Menschen beanspruchen. Maß für die Selbsthingabe des Menschen können ethisch letzthin nicht Weltordnungen in ihrem unsynthetischen Pluralismus sein. Deshalb bleibt der Mensch „eschatologisch" gespannt in der Haltung des Wachens und Hoffens (175–185), weil schon das natürliche Gewissen auf Ganzhingabe des Menschen drängt. Noch in der Erkenntnis maßgebender Weltordnungen bleibt der Mensch maßnehmend an der transzendenten Ganzheit (206), weil die Welt nur ein schwaches Zeichen jenes All-Zusammenhanges ist, dem allein der Mensch sich ganz hingeben will (195 ff).

Mit großem Recht weist Dittrich darauf hin, daß für Newman die Erfüllung des Zeichens Welt gegeben ist in Christus, der als Mensch und Gott der All-Zusammenhang ist (143 ff). Diese Fülle Christi ist Grund auch für alle moraltheologischen Aussagen Newmans, weil der Mensch in Welt als christliche Existenz mit seiner Sehnsucht angelegt und in der Erfüllung grundgelegt ist in der Person und im Werk Jesu Christi (155 ff). Die Christus-Offenbarung entspricht dem geheimen Wunsch im Menschen, weil sie die klaffende Wunde des in der Dialektik zwischen vielen Weltordnungen und einem All-Zusammenhang wesenden Menschen schließt (161). Getragen von dieser christozentrischen Anthropologie spürt der sich an den griechischen Kirchenvätern und an Augustin orientierende Plato Christianus Newman in der Umkehrung des fundamentaltheologischen Ansatzes den Auswirkungen des sakramentalen Prinzips, das in Christus sich manifestiert, nach in der Welt des Menschen (195 ff), im dialektischen Charakter menschlicher Tugenden (191 ff), im Beruf (241 ff), im menschlichen Gemeinschaftsleben (226 ff) und in der Kirche der Sakramente (162 ff).

Menschlichste Haltung des Menschen ist nach Newman das beständige Fragen, wie der Akt der Ganzhingabe in der Welt möglich wäre. Antwort darauf ist jenes einzige Wort, das Christus ist. Von dieser Frage und ihrer christlichen Antwort aus wäre eine Lehre für Christen in der gegenwärtigen Welt wohl zu entwerfen, wenn nicht Newman allzu radikal eine Erbsündenlehre als Verfallenheit an das selbstherrliche Autonomiestreben vorausgesetzt hätte, die den Akt der Selbsthingabe nur in Bruchstücken, dialektisch, möglich machte. Auch Newmans Meinung, daß das Urbild des Menschen der Heilige, also der mit der Gnade mitwirkende Mensch sei (234 ff), kann die Überlast seiner Erbsündenlehre nicht aufheben. Allzu beherrschend bleibt in solcher Anthropologie für die Moraltheologie das „dennoch" (184) und mit ihm die Anstrengung des Willens. Die Nüchternheit vernehmender Vernunft würde wohl mehr Linien in den Weltordnungen sehen können, als dies Newman möglich war. Sie würde damit – etwa nach dem Vorbild Blondels – mehr ins System bringen, wenn sich auch in christlicher Theologie die Dialektik nicht aufhebt. Die etwas unsystematische Darstellung von Dittrich ist demnach nach Wahrnehmung des Rezensenten auch bescheidene Kritik an Newman. Das Verdienst von Dittrich aber bleibt es, auf den gespannten Inhalt der Vokabel „surrender" nachdrücklich hingewiesen zu haben.

Aachen. Norbert Schiffers.

Simonetti, M.: **Studi sull Arianesimo.** (Verba senorum, Colana di testi e studi patristici N. S. 5) Roma: Editrice Studium 1965. 200 S.

L'auteur a réuni dans ce volume cinq études concernant divers aspects doctrinaux de la controverse arienne. Rédigées avec clarté et basées sur une information précise, ces études apportent d'utiles précisions aux spécialistes et peuvent aider les non-spécialistes à mieux connaître les multiples problèmes théologiques agités au IVème siècle.

La première et la plus ample de ces études (pp. 9–87) porte sur „l'interprétation patristique de Proverbes 8, 22", texte qui décrit la Sagesse préexistante et qui, lu selon les LXX („Dieu m'a créée – ἔκτισεν – au commencement de ses voies" . . .), fut le principal argument scripturaire d'Arius contre la génération divine du Verbe. En identifiant la Sagesse des Proverbes avec le Verbe, Arius n'innovait pas: dans le prolongement d'une certaine tendance du judaïsme à hypostasier la Sagesse divine, toute la tradition chrétienne antérieure, peut-on dire, avait ainsi interprété le texte. L'auteur passe en revue les témoins del' exégèse ancienne du texte, notamment les Apologistes grecs et Tertullien, Origène, Denys d'Alexandrie. Aucun de ces théologiens (c'est particulièrement évident chez Denys qui distingue le Père et le Fils comme ποιητής et ποίημα) n'a été gêné par le ἔκτισεν des LXX: le mot n'impliquait pas à leurs yeux une mise en question réelle de l'éternité du Logos ou de son origine divine. En vertu de son système philosophique et théologique, Arius rompt avec l'exégèse traditionnelle en interprétant le verbe κτίζειν au sens le plus radical. Dès lors, les polémistes vont réexaminer l'exégèse du texte, de manières d'ailleurs très diverses, et non sans quelques apports positifs. Certains cherchent à ôter toute base à l'argument arien en montrant que le texte s'applique au Verbe incarné (Eustathe d'Antioche, Marcel d'Ancyre, Athanase, dans un esprit d'ailleurs trés différent; l'auteur pense cependant à une influence possible de Marcel sur Athanase). Eusèbe de Césarée continue à appliquer le texte au Verbe préexistant, tout en refusant l'interprétation radicale des Ariens; mais il est le premier exégète à mettre en question la traduction des LXX (ἔκτισεν) et á préférer ἐκτήσατο, sur la base des autres versions grecques et de l'hébreu; cette solution toutefois n'aura pas au IVème siècle l'écho qu'on pouvait attendre. Parmi les théologiens occidentaux, Hilaire de Poitiers est le seul à examiner le texte de manière approfondie, et du reste originale, montrant que l'interprétation créationniste des Ariens ne rend pas compte des données du texte sur la préexistence de la Sagesse. Dans la seconde moitié du IVème siècle, les théologiens ariens, et par voie de conséquence leurs adversaires, sembleront attacher moins d'importance à ce texte. Au passage, l'auteur souligne l'intérêt particulier d'un point de vue introduit par Grégoire de Nazianze: il ne s'agit pas dans le texte des Proverbes de la personne du Verbe, mais seulement de la personnification d'un attribut divin; exégèse qui rompt audacieusement avec toute la tradition antérieure, mais où l'auteur voit surtout un signe de l'embarras des orthodoxes devant l'interprétation arienne.

Une seconde étude „sur deux prétendues interpolations dans une lettre d'Arius", examine une opinion de P. Nautin qui avait autrefois cru discerner deux falsifications dans la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie (cf. Analecta Bollandiana, 1949, 131 ss.): Arius n'aurait ni affirmé que le Fils est créé du néant (ἐξ οὐκ ὄντων), ni reproché à ses adversaires de le croire issu „de Dieu lui-même", ce qui modifierait considérablement l'idée que l'on s'est faite jusqu'à présent de la théologie arienne. Les historiens sont demeurés réservés à l'égard de ces conclusions; M. Simonetti les recuse entièrement et repousse un à un les arguments de P. Nautin; il fait valoir au surplus l'unanimité des témoins du texte, parvenu par quatre voies différentes, et donne une explication de la formule ἐκ τοῦ πατρός empoloyée par Arius dans la profession de foi à Constantin. L'argumentation est dans l'ensemble suffisamment solide pur qu'on n'ait pas à considérer comme controuvée l'interprétation commune de la doctrine trinitaire d'Arius.

S'intéressant ensuite à „la doctrine trinitaire d'Alexandre d'Alexandrie", le premier adversaire d'Arius, l'auteur rappelle les points de cette doctrine: insistance sur la coéternité du Père et du Fils, distinction de leurs hypostases, divinité du Fils et similitude avec le Père. Sur le vocabulaire employé par Alexandre, notamment sur le sens des termes ὑπόστασις et φύσις (il parle de deux natures comme de deux hypostases), on lira, p. 124–125, des

remarques justes, mais peut-être un peu rapides. L'auteur souligne l'affinité de la pensée et du langage d'Alexandre avec ceux des théologiens alexandrins antérieurs.

Plus originale est l'étude „sur la doctrine de Photin", évêque de Sirmium vers le milieu du IVème siècle, adversaire lui aussi des Ariens, mais partisan d'une théologie elle même fort peu orthodoxe, théologie que nous connaissons d'ailleurs mal. L'auteur fait l'inventaire de la documentation, qui se ramène en fait aux anathèmes de Sirmium (351) (ceux du moins qui concernent Photin), à la notice d'Epiphane, à Hilaire de Poitiers et au sermon 12 de Nestorius. La théologie trinitaire de Photin était sabellianiste comme celle de Marcel d'Ancyre (p. 146–147, la distinction entre „Deum extentum" et „collectum" me semble rappeler la théorie de l'extension et de la contraction de la monade divine chez Marcel, plutôt que la distinction ancienne entre λόγος [ἐνδιάθετος] et προφορικός comme le suggère l'auteur). En christologie, on a le plus souvent accusé Photin d'adoptianisme, mais le 12ème anathème et Epiphane lui reprochent, à l'opposé, de concevoir le Christ comme le Verbe devenu homme, c'est-à-dire changé en homme. L'auteur estime qu'on n'a pas tenu assez compte de ces derniers témoignages. Si le grief d'adoptianisme a prévalu, c'est peut-être à cause de l'insistance, très nette, de Photin sur la présence d'une humanité complète, âme et corps, dans le Christ. En fait, pense l'auteur, sa christologie ne devait pas être très éloignée de celle de Marcel: le Verbe est devenu homme par assomption de la chair (corps et âme). En apportant une justification d'ordre sotériologique à la doctrine de l'âme humaine du Christ, Photin précédait même le progrès de la théologie de son temps. Son erreur résidait beaucoup plus en définitive sur le plan trinitaire que sur le plan christologique.

La dernière étude porte sur „la doctrine des Semi-Ariens" ou, mieux, Homéousiens, c'est-à-dire sur la théologie trinitaire de Basile d'Ancyre: celui-ci donna en 358 une expression remarquable à la position de cette partie considérable de l'épiscopat d'Orient qui combattait l'arianisme tout en refusant le consubstantiel de Nicée. On ne peut que louer l'auteur de mettre en relief l'importance de l'effort théologique réalisé autour de Basile d'Ancyre. C'est en fait le prmier effort pour clarifier une terminologie demeurée flottante, et pour scruter, autant que le peut la raison, le mystère des relations du Père et du Fils. L'analyse serrée des termes scripturaires Père et Fils et de la notion de génération en Dieu constitue une magistrale réfutation de l'arianisme et un progrès théologique certain. On doit cependant reprocher à Basile une expression insuffisante de l'unité divine, par son refus de conclure de la similitude de substance à l'unité de substance. Malgré cette lacune, la doctrine de Basile d'Ancyre constitue une étape qu'on ne peut négliger dans l'histoire de la théologie trinitaire au IVème siècle.

Lille. J. Liébaert.

Reinhardt, Klaus: **Pedro Luis SJ (1538–1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination.** Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus. (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, hrsg. von Hans Flasche, 2. Reihe, 2. Bd) Münster: Aschendorff 1965. 256 S.; Ln DM 43,–.

Im Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzungen des ausgehenden XVI. Jahrhunderts stand vor allem der Kampf um den Molinismus, um jenen neuartigen, imponierenden Versuch also, „die polaren Gegensätze von menschlicher Freiheit und unfehlbar wirksamer göttlicher Gnade, Vorsehung und Vorherbestimmung zu einer Synthese zusammenzuführen" (S. XI). Im Ringen um das Problem der Concordia zwischen menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Vorherbestimmung hatte Molina im Dezember 1588 die das Gnadensystem des Molinismus begründende und den großen Gnadenstreit auslösende Concordia (Liberi arbitrii cum gratiae donis... Concordia, Lissabon 1588) veröffentlicht.

Mitten in diese Problematik führt Reinhardt, wenn er mit seiner Arbeit einen der bedeutenderen Theologen der Universität Evora, dem Ursprungsort des Molinismus, vorstellt. Pedro Luis SJ (1538–1602), Schüler und unmittelbarer Nachfolger Molinas auf der Cadeira de Prima, dessen Lebensdaten bislang weithin unbekannt, dessen nur handschriftlich erhaltenes literarisches Werk zwar bekannt (die Liste der ungedruckten theologischen Vorlesungen hat F. Stegmüller veröffentlicht), jedoch so gut wie unerforscht ist, dessen Stellung und Werk wertvolle Aufschlüsse über die noch weithin unerforschte Frühgeschichte des Molinismus erwarten lassen. Zudem läßt die Erfassung der Lehre des Pedro Luis über die Zentralfragen des Molinismus, über Kontigenz und Freiheit, über göttliches Vorauswissen und über seine Vorherbestimmung wesentliche Gesichtspunkte erhoffen hinsichtlich der drei Fragen: War Luis Molinist? Hat er sich vorbehaltlos den Ideen seines Vorgängers angeschlossen oder hat er sie modifiziert? Welcher Art sind etwaige Differenzen?

Die Arbeit sieht sich also vor folgende Aufgaben gestellt:

1) Den Umfang des literarischen Nachlasses des Pedro Luis genau zu bestimmen und die echten Werke von den unechten abzugrenzen.

2) Aufgrund des eindeutig gesichteten Nachlasses die Lehrrichtung des Pedro Luis über Kontingenz, Praescienz und Praedestination anhand der Quellen exakt darzustellen und in den Rahmen der näheren sowie der großräumigen problemgeschichtlichen Zusammenhänge einzuordnen.

Nach einem einleitenden Überblick über Geschichte und Stand der Forschung (S. 1–6) wendet sich Reinhardt der Darstellung des Lebensganges und der Gesamtpersönlichkeit des Pedro Luis zu; neue konkrete, aus den Quellen eruierte Daten lassen über die spärlichen Berichte der Ordensliteratur hinaus das plastische Bild einer hinsichtlich seiner Lehre und seines Charakters nicht unbestrittenen Persönlichkeit erstehen, deren eigentliche Stärke im spekulativen Denken lag (S. 8–23). Anschließend bemüht sich Vf. um die Sichtung des noch völlig ungedruckten literarischen Nachlasses. Der Katalog der Werke des Pedro Luis (S. 24–42), Ergebnis intensiver persönlicher Nachforschungen in Lissabon, Evora, Coimbra und Rom, umfaßt philosophische und theologische Titel sowie Briefe und kleinere Schriften. (Vgl. auch die schon früher von Reinhardt veröffentlichten Dokumente zu Pedro Luis SJ (1538–1602), I. Teil: Dokumente 1–27 [1561–1593], in: Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 3 [1963] 1–46; II. Teil: Dokumente 28–44 [1594–1600], in: Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 4 [1964] 1–63). Ein Abschnitt über die literarische Eigenart seiner Werke (S. 43–51) zeigt Luis im Ringen um eine freiere Thomasnachfolge als Vertreter einer allem Extremen abholden gemäßigten Richtung.

Das Schwergewicht der Untersuchungen liegt im doxographischen Teil (S. 52–217). Hier behandelt Vf. die Lehrauffassung des Pedro Luis zu den Problemen der Kontingenz (S. 52–127), der Praescienz (S. 129–162) und zu Praedestination und Reprobation (S. 163–217). Das Interessante daran ist, daß Luis diese Fragen sowohl vier Jahre vor (1584) wie drei Jahre nach (1591) dem Erscheinen der Concordia behandelt hat.

Im Kapitel über die Kontingenz arbeitet der Vf. sehr gut die Unterschiede heraus zwischen Kontingenz als Seinsindifferenz und als Ursachenindifferenz, zwischen defektiver und aktiver Kontingenz, zwischen Kontingenz als Steuerung oder Hemmung eines notwendigen kausalen Ablaufes und Kontingenz als Tat einer freien Ursache (S. 52–217). Hier behandelt Vf. die Lehrauffassung des Pedro Luis zu viele Beweise mit Molina gemeinsam hat, ist für ihn nächste und eigentliche, der sich selbst beschränkende freie Entschluß Gottes jedoch (hier wird skotistischer Einfluß sichtbar) letzte Wurzel des Freikontingenten. Weitgehende Gemeinsamkeit verbindet Luis mit Molina (und im 2. Kommentar auch mit Fonseca), wenn er die Notwendigkeit eines effektunmittelbaren göttlichen Wirkens betont, jedoch keineswegs die Gefahr einer Ausschaltung der Zweitursachen sieht, wie sie im Monergismus gegeben erscheint. Die Unterscheidung von *immediatio virtutis* und *suppositi* verdankt Luis dem Franciscus Sylvester von Ferrara OP. Mit Molina betont Pedro Luis bei realidentischem Wirken der beiden Teilursachen eine Formaldistinktion zwischen beiden Teilursachen, dem göttl. und menschlichen Mitwirken, wobei bei den freien Akten des Menschen der menschl. Entscheidung eine logische Priorität, eine (wie er im 2. Kommentar sagt) *ratio aut causa dispositiva* gegenüber einer moralischen, auf der Praescienz beruhenden Priorität des innerlich seinshaft mitwirkenden Gottes zukommt. – Die Konkurslehre des Pedro Luis ist geprägt von seinem Anliegen, die Würde des freien Menschen zu wahren, ohne jedoch deswegen Gottes Souveränität in der Austeilung seiner Gaben zu bestreiten (S. 83–95). Die Frage, ob der Wille des Menschen im Augenblick der Entscheidung frei sei, wurde zur Zeit des Pedro Luis immer wieder behandelt; sie wurde von ihm zusammen mit Molina, Suarez und anderen in positivem Sinne beantwortet (S. 95–104).

Die Stellungnahme des Pedro Luis in der Frage der determinierten Wahrheit des kontingent Künftigen läßt sich für den 1. Summenkommentar mit der Formel umschreiben: *actu, sed indeterminate verum* (dies entspricht der opinio communior); doch schließt sich Luis im 2. Kommentar mit Suarez, gegen Molina der Lehre von der logisch determinierten Wahrheit an (S. 104–127).

Im 2. Fragenkomplex, dem des göttlichen Vorherwissens, bekennt sich Pedro Luis zunächst (im 1. Kommentar) zu einer objektiven, intentionalen Gegenwart des Erkannten im Erkennenden und zwar im göttlichen We-

sen selbst. Gewiß, die freie und unableitbare Entscheidung des Menschen muß unbedingt gewahrt werden, aber ebenso ist Luis zutiefst überzeugt von der Hoheit und Unabhängigkeit des göttlichen Wissens. Der Grund für das göttliche Erkennen ist die alles Geschöpfliche erfassende *supercomprehensio* des göttlichen Wesens. Mit Molina sieht auch Pedro Luis in der *scientia media* (von ihm *scientia simplicis intelligentiae condicionata* genannt) die einzige Erklärung, die dem Wissen Gottes und der Kontingenz der Dinge Rechnung trägt. Aber wie andere Molinisten ist auch Luis mit dieser Lösung nicht zufrieden. Er empfindet die Begründung des göttl. Vorauswissens durch die *supercomprehensio* als problematisch, so daß er sich im 2. Kommentar der von Suarez geführten Richtung zuwendet, derzufolge Gott die kontingent künftigen Sachverhalte in der ihnen eigenen *determinata veritas* vorauserkenne (S. 128–148). Das Problem der Kontingenz der menschlichen Akte angesichts unfehlbaren göttl. Vorauswissens löst Luis im Anschluß an Molina, wobei er sich in der näheren Begründung den Ansichten des Suarez nähert (S. 148–162).

Im Praedestinationsakt setzt Pedro Luis, sich der skotistischen Schule nähernd, den Akzent auf die Willenskomponente; aber auch der freie Wille des Menschen ist ihm ein Wesenselement der Praedestination. Die bedingt künftigen Entscheidungen des Menschen sieht Gott in der *scientia media* voraus, und damit erkennt er, welche Gnaden wirksam sein werden und welche nicht. Hierin ist Luis dem Molinismus verbunden (S. 163–173).

In der Frage der Rationalität der Praedestination vertritt Luis in seinem ersten Kommentar die Verbindung einer kompleten, gratuiten Praedestination mit der freien, fast autonomen Entscheidung des Menschen zur Gnade. Dies ist möglich durch den Gedanken der *ordines* und der *scientia media*. Kraft deren praedestiniert Gott nur diejenigen, die nach seiner Voraussicht die Gnade gut gebrauchen, aber er praedestiniert sie nicht, weil sie sie gut gebrauchen. Die freie Zustimmung des Menschen kann zwar wesentliche Bedingung, auf keinen Fall aber, wie Molina meint, Ursache der Praedestination genannt werden. Der Grund für dieses Einschwenken des Luis auf die konservative Richtung mag in entsprechenden Weisungen des Ordens zu sehen sein. In der 2. Vorlesung sieht Luis zwar in der freien Entscheidung des Menschen einen inadaequaten Grund (ratio non-convertibilis) der Praedestination, was sachlich der Lehre Molinas von der *praedestinatio cum praevisis meritis* nahekommt. Aber diese gründet nach wie vor im Geheimnis Gottes; für Luis ruht die Rationalität der Praedestination in der Finalität des göttlichen Willens. Mit seiner Auffassung tendiert er insgesamt mehr zu der konservativen Theorie einer *praedestinatio ante praevisa merita* hin, obwohl er ebenso wie Molina diese praezisive Betrachtung der Praedestination nicht kennt (S. 173–194).

Der eigentliche Akt der Reprobation liegt nach Luis, entgegen der Auffassung Molinas, vor der Schuld des Menschen im Entschluß des souveränen Gottes, das Versagen des Menschen zuzulassen (reprobatio permissiva). Für ihn ist diese Zulassung der 1. Sünde nicht nur eine Vorbedingung, sondern der eigentliche Akt der Reprobation selbst. Deren Rationalität liegt (mag auch der Sünde Adams der *status* einer *causa non-convertibilis* zukommen) letztlich in dem für uns unergründlichen Zielgrund, der Gottes Handeln bestimmt, und führt in das schlechthin unerforschliche Geheimnis Gottes. Luis vertritt in seinem Reprobationsverständnis einen rigorosen Standpunkt. Mit seiner starken Betonung der Unabhängigkeit Gottes in der Reprobation steht Luis in diesem Punkt dem Thomismus nahe (S. 173–177; S. 194–205). „Praedestination und Reprobation wurzeln im absoluten Willen Gottes, dessen Ausführung zwar durch die Sünde Adams und die daraufhin erfolgende Praedestination Christi modifiziert, aber nicht wesentlich verändert wird" (S. 210).

In einem letzten Kapitel (S. 218–238) untersucht Reinhardt die Stellung des Ordens zur Lehre des Pedro Luis; sie erfolgte auf drei Ebenen: 1) des Rektors des jeweiligen Kollegs, der zunächst über die Reinheit der Lehre zu wachen hatte, 2) der Provinzialoberen und 3) der Ordensleitung in Rom. Vf. kann hier die Stellungnahme des Ordens in sehr konkreten Einzelheiten aufgrund seiner zum Teil neu aufgefundenen und hier erstmalig verwerteten Dokumentation aufzeigen.

Als Ergebnis der Untersuchung ergibt sich: Wohl macht Pedro Luis den Grundgedanken Molinas der *scientia media* zum Angelpunkt seiner Überlegungen zu den angesprochenen Problemen; insofern ist er in seiner Grundkonzeption Molinist. Aber Luis ist nicht einfach Sprachrohr seines Lehrers; vielmehr hat er Molinas Grundidee der *scientia media* selbständig weiterentwickelt, so daß er sich in einzelnen Aussagen auch die Freiheit zu eigenen, Molinas Position teilweise ablehnenden Lösungen wahrt. Unverkennbar ist sein Bestreben, sein Lehrsystem auf breitere Basis zu stellen und auch andere Autoren zu Wort kommen zu lassen. Pedro Luis hat den Molinismus, als dessen Vertreter er trotzdem gelten kann, nicht nach seinen radikalen, sondern nach seinen konservativen Möglichkeiten hin weiterentwickelt, er vertritt „einen Molinismus, der sich unter Beibehaltung der Grundkonzeption Molinas wieder mehr in suarezianischem Sinn zu den traditionellen Thesen hinentwickelt" (S. 241).

Es ist eine reife Arbeit, die Reinhardt vorlegt. Dies gilt für die Art, wie er Quellen aufspürt und sie kritisch sichtet, wie er die Quellen exakt sorgfältig und tiefschürfend interpretiert, Nuancen herausarbeitet, Lehrpositionen sowohl in die Situation ihrer Zeit hineinstellt wie den Horizont ihrer großen Zusammenhänge sichtbar macht. Dies gilt ebenso für die souveräne Art, mit der er auch komplizierten spekulativen Gedankengängen in der Darstellung durchaus gewachsen ist.

Freiburg i. Br. A. Madre.

Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Publiés par François Halkin. (Subsidia hagiographica, 38) Bruxelles: Société des Bollandistes 1963. 360 S. (I).

La Vie de saint Cyrille Le Philéote moine byzantin († 1110). Introduction, texte critique, traduction et notes par Étienne Sargologos. (Subsidia hagiographica, 39) Bruxelles: Société des Bollandistes 1964. 508 S., 1 Karte. (II).

I. Durch den XII. internationalen Byzantinistenkongreß in Ohrid (Jugoslawien) im September 1961 und den darauffolgenden Kongreß für kretische Studien in Herakleion auf Kreta stieß Halkin auf zwölf neue, unedierte Texte griechischer Hagiographie, die er zusammen mit weiteren acht gleichartigen Texten aus Moskau im vorliegenden 38. Band der Subsidia hagiographica kritisch herausgegeben hat.

Von diesen zwanzig Dokumenten waren bis dahin acht völlig unbekannt und nicht einmal in der letzten Ausgabe der Bibliotheca Hagiographica Graeca[3] verzeichnet; zehn davon sind nur durch eine einzige Handschrift überliefert. Die Gesamtausgabe geht auf acht Handschriften zurück: vier Handschriften aus Ohrid – Achridensis 4 (10. Jh.); 28 (14.–15. Jh.); 44 (10.–11. Jh.); 50 (11. Jh.) –, eine aus Herakleion – Heracleensis in Creta (11. Jh.) – und drei aus Moskau – Mosquensis 161; 162; 172 (11. Jh.). Hinzugezogen werden weitere achtzehn Handschriften aus dem 11.–15. Jahrhundert wie auch sechsundvierzig *codices quorum mentio obiter facta est*. Die benutzten Handschriften findet der Leser vor jedem Dokument, dem auch eine kurze Einführung vorausgeschickt wird, welche die wesentlichen Voraussetzungen für die Lektüre des Textes schafft.

Trotz der hagiographischen Gemeinsamkeit der zwanzig Inedita, deren Länge zwischen dreißig Zeilen (Brief der elf Brüder, S. 21—22) und vierzig Seiten (Martyrion der hll. Tarachos, Provos und Andronikos, S. 213–252) variiert, ist es kaum möglich, einen Hauptgedanken zu finden, der durch die ganze Sammlung ginge (vgl. auch den Titel, den der Hrsg. seiner Sammlung gegeben hat). Bei den Ohrid-Dokumenten handelt es sich um vier Martyrien-Berichte (des Bruders des Herrn, Jakobus, der hl. Paula von Byzanz, des hl. Theodoros Stratelates und des hl. Prokopios von Kaisareia) sowie einen Brief der elf Brüder, die Vita des hl. Averkios von Hierapolis und drei Reden über Mariä Opferung im Tempel, die Geburt Johannes des Täufers und zum Fest der Engel, weiterhin ein Wunder des Erzengels Michael (bisher nur durch eine lateinische Übersetzung unter dem Namen des Diakons Pantoleon bekannt und wiedergegeben in PG 140, 585—588) und eine Paraphrase des Tobias-Buches, das von den byzantinischen Hagiographen anerkannt wurde. Das Herakleion-Dokument ist ein Enkomion auf den Styliten Alypios. Die Moskauer Dokumente enthalten hauptsächlich Martyrien-Berichte: über den Archidiakon in Rom, Laurentios, die hl. Kyriake, die hll. Onesiphoros und Porphyrios, die auch auf den berühmten Mosaiken in der Kirche des hl. Georgios zu Thessaloniki miteinander in Verbindung gebracht werden (Ὀνησιφόρου στρατηλάτου μηνὶ αὐγούστῳ, Πορφοιρίου μηνὶ αὐγούστῳ), den Schulmeister von Nikomedeia, Vavylas, und seine vierundachtzig Schüler, die hl. Epicharis, die hll. Tarachos, Provos und Andronikos; außerdem eine Vita des hl. Johannes des Asketen in einem Brunnen und schließlich die Legende von dem wunderbaren „Keramidion" (Ziegelstein) mit dem Antlitz Christi und seiner Übertragung von Hierapolis in Syrien nach Konstantinopel durch Nikephoros Phokas.

Nur für zwei Texte sind die Namen der Verfasser bekannt, denn die Rede über die Geburt Johannes des Täufers, die als Verfasser Johannes Chrysostomos nennt, muß unter die Anonymen gerechnet werden. Die Frage der Echtheit mancher Reden, die den Namen des großen Kirchenrhetors als Verfasser tragen, wird sicherlich in dem vom Hrsg. angekündigten (S. 210, 328) Band „Anecdota byzantina de Chrysostomo" gelöst werden. Von besonderem Interesse ist das Auftreten des Konstantinos Mesarites (Vater des Mönches Johannes und des Metropoliten Nikolaos Mesarites), der zwar im öffentlichen Leben Konstantinopels gegen Ende des 12. Jahrhunderts bekannt war, aber erst durch die Veröffentlichung seiner Rede über Mariä Opferung auch als Schriftsteller hervortritt.

Zur literarischen Gesamtcharakterisierung dieser Texte ist zu erwähnen, daß sie nicht zu den besten Produkten byzantinischer Hagiographie gehören. Sie sind voll von Gemeinplätzen, oft ohne einen direkten historischen Wert, der sicherlich in der Intention der Verfasser zu suchen ist. Vgl. z. B. die aufschlußreiche Beschrei-

bung der Heilung eines Kranken durch den Erzengel Michael und die Bestrafung des ungläubigen Mediziners durch ihn, in der die Rivalität zwischen christlichen Heilstätten und den Medizinern deutlich zum Ausdruck kommt. Häufig sind die liturgischen Wendungen. Das Schlußgebet des Martyrers Prokopios z. B. (S. 129 f) zeigt auffallende Ähnlichkeiten mit einem Gebet aus der Liturgie des hl. Basileios (vgl. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western 334f.). Am stärksten ist jedoch die bei griechischen Hagiographen übliche Anlehnung an die Bibel, manchmal sogar auch in der Form. Vgl. z. B. den Anfang der Vita des hl. Johannes des Asketen (S. 263), der an die Einleitung des Lukasevangeliums erinnert. Der Hrsg. hat sich besondere Mühe gegeben, die Bibelzitate zu identifizieren. Diese Arbeit könnte man noch fortführen. Einige Beispiele: 73, 28 f = Phil 4, 13; 110, 8 = 1. Joh 2, 11; 120, 7 f = Mt 19, 29; 259, 7 f = Act 3, 10; 310, 13 = Rm 1, 25 u. öfters im NT.

Der Text selbst ist einwandfrei, abgesehen von wenigen Fällen, in denen man sich mit der Entscheidung des Hrsg.s nicht einverstanden erklären kann. Z. B. 33, 1 ist die Korrektur des Textes aus ἀμφιέννυσι (Cod. Achridensis 28) in ἀμφαγνίσαι (E de Strycker, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques, Recherches sur la papyrus Bodmer 5, avec une édition critique du texte grec, Brüssel 1961) ein Fehlgriff, denn dadurch wird der Text unverständlich, der mit der Form ἀμφιέσας durchaus in Ordnung wäre; 25, 1: ἀπ' αὐτοῦ τὰ δαιμόνια ἐάσαντες; richtig: ἀπ' αὐτῶν . . . ἐάσαντα; 228, 19 f.: μοιχῷ τε πρὸς τούτοις παὶ παιδοφθόρῳ καὶ πόρνῳ; richtig: μοιχόν τε πρὸς τούτοις καὶ παιδοφθόρον καὶ πόρνον.

Öfters ist die Silbentrennung falsch, z. B. 64, 16; 186, 19; 203, 23; 326, 14; 344, 6.

Auf die Bedeutung dieser Texte, deren Lektüre den heutigen Leser teilweise langweilen würde, weist der Hrsg. in seiner Haupteinleitung hin: sie liegt – abgesehen von Einzelheiten – darin, daß sie Beispiele einer ungeheuren literarischen Produktion sind, Bestseller ihrer Zeit und die treffendsten Zeugnisse für den Geschmack und die Gedankenwelt vieler Byzantiner während der tausendjährigen Geschichte des griechischen Imperiums (S. 6).

II. Die Vita des hl. Kyrillos von Philea in Thrakien aus der Feder des Hagiographen Nikolaos Kataskepenos (nach dem Kloster τῆς Κατασκεπῆς) erscheint zum erstenmal vollständig im Originaltext und in französischer Übersetzung mit erläuternden Anmerkungen, obwohl sie in Übersetzungen und Abschnitten schon lange zugänglich war.

Nikodemos Hagioreites hat 1803 in seinem Νέον Ἐκλόγιον (S. 238—277) den Text des Cod. Athos Lavra H 191 aus dem 18. Jahrhundert in der neugriechischen Volkssprache seiner Zeit paraphrasiert, den 1896 K. Doukakes (Μέγας Συναξαριστής, Dezember S. 23—82) auf Grund der inzwischen 1863 neu erfolgten Ausgabe des Ἐκλόγιον in der gehobenen neugriechischen Sprache (Katharevoussa) herausgab. Auszüge mit russischer Übersetzung sind wenige Jahre später in: Viz. Vrem. 1897, S. 378–401 von Ch. Loparev veröffentlicht worden, der auf dem Berg Athos auch eine ältere Handschrift: Cod. Athos Caracallou 42, die nach der Angabe des Schreibers am 28. Juni 1341 vollendet wurde, gelesen hat. Ebenfalls aus der Handschrift von Lavra hat auch M. Gedeon (Ἑορτολόγιον S. 308—312) Auszüge veröffentlicht. Schließlich sind die beiden Passagen zu nennen, die B. Leib (Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle, Paris 1924) übersetzt hat.

Der Hrsg. befaßt sich in seiner Einführung auch mit Nikolaos Kataskepenos († 1143), von dem außer der Vita noch einige Hymnen und zwei Briefe – einer davon an die Gattin des Alexios I. Komnenos (1081–1118) – überliefert sind. Kataskepenos war ein Bewunderer des Kyrillos, den er aus dem Zusammenleben gut kannte. Nach dem Tode des Heiligen (1110) sorgte er für seine Bestattung und elf Jahre später für die Überführung seiner Gebeine in das Kloster τοῦ Χριστοῦ Σωτῆρος. Die Schilderung des geographischen Milieus und des Klosters des hl. Kyrillos tragen wesentlich zum Verständnis der Vita bei. Der zu Philea in Ostthrakien 1015 geborene Kyriakos geht zunächst von der Verwirklichung seines Wunsches, Priester zu werden, ab, gründet eine Familie, aber später nach asketischen Übungen und Pilgerreisen tritt er endgültig in das von seinem Bruder gegründete Kloster als Mönch ein. Sein asketisches Leben und seine Besonnenheit führen sogar viele Hofbeamte und den Kaiser Alexios selbst zu ihm.

Bei der Behandlung der Überlieferung des Textes beschreibt der Hrsg. die Handschriften, auf denen seine Ausgabe beruht, und begründet den Weg, den er bei der Herstellung des Textes gegangen ist. Außer den beiden obengenannten Athos-Handschriften hat er den Cod. Marcianus graecus II. 104 aus dem 16. Jahrhundert benutzt. Da die beiden ersten Handschriften eng verwandt sind und der Marcianus nur einzelne Partien der Vita enthält, war die Entscheidung leicht gefallen, das Hauptgewicht auf Cod. Athos Caracallou 42 zu legen und die beiden anderen in Abweichungen und Zweifelsfällen heranzuziehen. Die schon erwähnten Veröffentlichungen der Vita hatten selbstverständlich für den Hrsg. nur einen historischen Wert, ohne Bedeutung für die Herstellung des Textes.

Die Sprache des Kataskepenos erläutert der Hrsg. an Hand von Beispielen und charakterisiert seinen Stil als gewandt, klar, lebendig und naturgetreu in der Schilderung der Personen, da der Verfasser mit dem Asketen zusammengelebt hat (S. 32). Es fehlt allerdings ein weiterer Schritt, nämlich die Einordnung der Sprache in das variierende mittelalterliche Griechisch in Byzanz. Das ist um so auffallender, als der Hrsg. dies bei den Paraphrasen der Vita durch Nikodeimos und Gedeon untersucht (S. 29). Auch die Abfassungszeit der Vita versäumt der Hrsg. in ihrer Bedeutung zu untersuchen und genau zu bestimmen.

Bei der Erörterung der Zitierweise und der Feststellung der Zitate des Kataskepenos, der Altes und Neues Testament — mit Vorliebe Psalmen, Sprüche, Prediger, Matthäus, Lukas, Johannes und Paulus — wie auch die großen Kirchenväter und asketischen Schriftsteller reichlich zu Wort kommen läßt, unterscheidet der Hrsg. nicht zwischen direkter und indirekter Beziehung des Kataskepenos zu den angegebenen Werken, so daß leicht Mißverständnisse entstehen können, denn z. B. nicht Photios oder Euagrios Pontikos, die der Hrsg. angibt, hat Kataskepenos benutzt, sondern Johannes Klimakos u. a. spätere Autoren, bei denen diese Gedanken sich wiederfinden. Hinsichtlich der altgriechischen Zitate bemerkt der Hrsg. zwar zu Recht, daß Kataskepenos sie aus den Florilegien der Kirchenväter entlehnt hat (S. 37), aber er geht nicht ein auf die Beziehung des Kataskepenos zur Wiederbelebung des antiken griechischen Gedankengutes in Byzanz während des 10. und 11. Jahrhunderts.

Die Textausgabe ist durchaus zuverlässig, auch wenn hier und dort einige Fehler stehen geblieben sind, z. B. 99, 28: τὶ μεριμνᾶς richtig: τὶ μεριμνᾷς. 105, 15 f.: δευτέρα δὲ καὶ τρίτη, ἡ τῶν παθῶν καὶ τῆς ἀγνοίας; richtig: . . . ἡ τῶν παθῶν καὶ ἡ τῆς ἀγνοίας. 105, 24: τὸ κατὰ βίαν γινόμενον οὐ λογικῶν, οὐδὲ ἀρετή; richtig: . . . οὐ λογικόν, οὐδὲ ἀρετή. 124, 21: ὅ πάλαι τῃ Σαμαρείτιδι εἶπε; richtig: ὅς πάλαι . . . Auch bei den Angaben der ermittelten Zitate sind Fehler unterlaufen, z. B. 187, 33–188, 1. Die Angabe Gal. 5, 21 (S. 188 Anm. 3) stimmt nicht, denn die erste Hälfte der Passage ist aus Rm 14, 17 und die zweite aus 1. Kor 15, 50 entnommen.

Der Vergleich der Übersetzung mit dem Originaltext wird dadurch erschwert, daß sie nicht parallel, sondern anschließend an den griechischen Text erfolgt. Sargologos übersetzt ziemlich frei und erweitert manchmal den griechischen Text, der keine besonderen Schwierigkeiten bietet. Einige Beispiele: 58, 7: μαθητὴν μαθητοῦ = 279, 34: disciple d'un subalterne; 66, 29 f.: ἐκδουλεύσω τοῖς τέκνοις σὺν τῇ μικρᾷ κτήσει ἡμῶν = 288, 17: je travaillerai avec les enfants notre petit domaine; 104, 16 f.: Καὶ ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι δυναμωθείς, εἴχοντο τῆς ὁδοῦ αὐτῶν = 328, 33 f.: Au bout de quelques jours, le saint sentit ses forces revenir par la grâce de Dieu, et tout deux reprirent leur rout; 104, 30 ff.: Ὅς τῇ τοῦ Θεοῦ συνεργίᾳ καὶ χάριτι . . . μοναστήριον συνεστήσατο καὶ ἀδελφούς ἐπεκτήσατο καὶ συντόμως εἰπεῖν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι καὶ εὖ εἶναι αὐτὴν ἀπειργάσατο = 329, 9 ff.: Avec le concours et la grâce de Dieu, il fonda ... un monastère qui bientôt compta des frères. En un mot, il transforma cette église délabrée et la termit en état et même en très bon état.

Diese Bemerkungen wollen allerdings keinesfalls die durchaus gute Ausgabe der Vita verkennen, welche nicht nur für die Hagiographie von Bedeutung ist; denn sie liefert wertvolle Hinweise für das private und öffentliche Leben der Byzantiner.

Münster. A. Kallis.

Korff, Wilhelm: **Ehre, Prestige, Gewissen.** Köln: Verlag J. P. Bachem 1966. 181 S.; DM 15,–.

Die vorliegende Arbeit verdient wegen ihrer klaren und straffen Durchführung eine positive Würdigung, bedarf freilich einer klärenden Unterstützung, weil sie – zugleich – einen Vorstoß in ein noch unübersichtliches Neuland bietet. Bei Thomas begegnen wir der unbefangen vorgetragenen Formel: *homo et caetera animalia.* Diese dem Menschen zugesprochene Natur des Lebewesens zerbrach im Substanzendualismus des Descartes: Seither spaltete sich das Denken in eine Bewußtseinsphilosophie der *res cogitans* und in den universalen Mechanismus und Materialismus der *res extensa.* Erst die sich rapide entwickelnde neue Disziplin der Verhaltensforschung hat den ganzheitlichen Begriff des Lebewesens zurückgewonnen und höchst scharfsinnige Experimente entwickelt, um die überaus vielfältige und wunderbare Natur des lebendigen Lebens in seinem Verhalten zu erhellen. Verhalten ist dabei gemeint als psychophysisch indifferenter Inbegriff, der die Aufspaltung gerade überwinden soll. Diese Resultate werden auf die Dauer alle Sozialwissenschaften weit stärker beeinflussen als die in Mode gekommene Psychoanalyse von Freud, deren bleibendes Resultat der Hinweis auf den

dynamischen Charakter des Seelischen sein wird. Ihre verwegenen Extrapolationen von psychopathologischen Zusammenhängen auf die Kulturtheorie erscheinen nunmehr fragwürdig; im besonderen erweist sich die Sexualität als abhängige Variable gegenüber der jeweils zu erkämpfenden Rolle im Leben der Gruppe, – für die Sexualpädagogik ist entscheidender Hinweis, wie die moderne Promiskuität zu bekämpfen ist.

Wenn wir nun im einzelnen bei Thomas ansetzen, so zeigt sich ein fundamentaler Widerspruch, wenn auch er die alte, gnostisch-utopistische These vertritt: im Anfang seien alle Güter gemeinsam gewesen. Dieses Kerndogma alles egalitären Denkens bis hin zu Rousseau und zum Marxismus ist nunmehr widerlegt: Alle höheren Lebewesen besetzen ein Territorium (Adolf Portmann), und die Stelle in der Rangordnung des Gruppenprestiges wird gegen die Artgenossen in typischen „Aggressions"-formen erkämpft und wild verteidigt (Konrad Lorenz). Wenn etwa im Frühjahr eine Amsel von der Höhe einer Buche ihr Lied schmettert und eine zweite aus der Ferne Antwort gibt, so singen sie nicht zur Erbauung lyrisch gestimmter Gemüter, sondern in einem akustischen Ringkampf, der ein Territorium sichert und die weiblichen Tiere anlockt. Der jetzt in Mainz lehrende Soziologe Helmut Schoeck hat in mehreren Arbeiten auf die Verwurzelung der politischen Großmacht Neid im egalitären Denken hingewiesen: Dieses ist nunmehr als widernatürlich erwiesen, und das sentimentale Wunschbild der „freien", noch nicht „entfremdeten" Natur ist als irreal entlarvt.

Wir unterstreichen das Hauptergebnis des Buches, wenn wir mit Genugtuung feststellen, daß dieses zweite Ergebnis der Verhaltensforschung schon bei Thomas in gültigen Formeln vorweggenommen ist. Er betont, daß alle Lebewesen nach der *excellentia* streben und diese mit Wut (*irascitur*) gegen Konkurrenten verteidigen. Wir dürfen erwarten, daß diese Instinkthaftigkeiten beim Menschen immer dort durchschlagen, wo er sein humanes Niveau nicht erreicht oder davon absinkt. Es ist die Ehre, die das eigentlich menschliche Streben führen soll und den „Lohn der Tugend" darstellt, die sogar für ihn geeignet erscheint, das sittlich-Gute als „bonum honestum" begrifflich zu bezeichnen. Primitives Nutzdenken, erst recht der ökonomische Materialismus werden hier mit einem Menschenbild konfrontiert, das in der Gemeinschaft verwurzelt bleibt, ja ihr solidarisch verpflichtet wird.

Ich habe seinerzeit dem Verf. die erste Anregung gegeben, von der Tradition ausgehend das Ethos der Ehre zu entwickeln und dann zu zeigen, wie das moderne, völlig veräußerlichte Prestige- und Statusdenken einen vom Humanen abgefallenen, defizienten Modus des Menschseins darbietet: Mit vollem Recht behandelt das Schlußkapitel das heutige Sozialprestige „als entmoralisiertes Ordnungsprinzip der modernen Massengesellschaft". Ihm gehen voraus die beiden anderen Hauptkapitel mit der geschichtlichen und strukturellen Analyse des Ehrphänomens und einer Erörterung der Moralität der Ehre. Die Kirche hat nie gezögert, den hierarchischen Würdestufen wie dem inneren Gehalt des liturgischen Geschehens eine Transparenz in einen angemessenen Ausdruck, und überdies in Formen wie Formeln der „Ehr"furcht zu schenken. Diese pädagogische Sicherheit der kirchlichen Tradition sollte nicht abgeschwächt werden: Die Demut stellt den „splendor dignitatis" nur in Frage unter dem Gesichtspunkt menschlicher Unvollkommenheit des Trägers, nicht aber vom inneren Wert und Gehalt der ausgedrückten Würden und Ämter.

Angesichts unvorsichtiger Anbiederungen an den Marxismus und der Forderung einer totalen Demokratisierung auch der Kirche selber scheinen mir die in diesem Buche angezielten Probleme der thomistischen Ethik höchst bedenkenswert, – gerade auch weil sie nunmehr von einer neuen Spezialdisziplin der Biologie in das Licht einer exakt-experimentell arbeitenden Forschung gerückt werden: Der allgemeine Naturbegriff kann nicht mehr mit Beliebigkeiten aufgefüllt werden! Für eine neue Auflage wäre eine kurze Einführung in die Verhaltensforschung wünschenswert, vor allem weil inzwischen das Hauptwerk von Konrad Lorenz zum Thema der „Aggression" erschien und durch die eben vorliegenden ges. Aufsätze noch ergänzt wird. Denn gerade hier erweist das Buch seine Bedeutung: als die Weiterführung und zugleich notwendige Ergänzung der rein biologisch-naturhaften Betrachtung aus der Sicht der Anthropologie und Ethik.

Bonn. Werner Schöllgen.

Schoeck, Helmut: **Der Neid.** Eine Theorie der Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 1966. 432 S.; DM 32,–.

Das Versprechen, „eine Theorie der Gesellschaft" zu bieten, wie es der Untertitel verheißt, hält dieses Buch nicht. Gleichwohl wird es den professionellen Theoretikern der Gesellschaft einen Stachel ins Fleisch treiben, da es ein von ihnen sorgsam gehütetes Tabu, wie es sich im Verschweigen bzw. in der Beschönigung oder Umschreibung des in der Gesellschaft allgegenwärtigen Urphänomens des Neides offenbart, mit einer in Deutschland zum mindesten seit langem nicht mehr üblichen Offenheit und Unbekümmertheit zerstört. Hinter Begriffen wie „Konflikt", „Frustration" und dergleichen wird sorgfältig verborgen, was sich bei näherem Zusehen als nackter Neid offenbart.

Schoeck hat uns neben und nach dem *homo oeconomicus* und dem *homo sociologicus* nunmehr den *homo invidiosus* beschert; denn der Mensch ist von Natur aus ein neidisches Lebewesen (7). Neid ist eine anthropologische Grundkategorie. Nahezu erdrückend ist das Material, das – durch umfangreiche Zitate belegt – aus Ethnologie, Anthropologie, Philosophie, Literatur und Soziologie herbeigetragen wird. Neid ist ein Phänomen der sozialen Nähe. Er entsteht im wesentlichen nur zwischen Individuen (und Nationen), die in vergleichbaren sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen leben. Der Arbeiter beneidet nicht den Öl-Millionär, sondern seinen Vorarbeiter, gegebenenfalls noch eher den ihm rangmäßig gleichgestellten Arbeiter, der ein paar Überstunden mehr machen darf.

Der Prozeß der Kulturwerdung und Zivilisation ist weitgehend identisch mit dem erfolgreichen Bemühen um möglichste Neidvermeidung. Dabei sind zwei Wege denkbar: Entweder man versucht, die Anlässe zum Beneidetwerden auszuräumen, indem man völlige Gleichheit aller Individuen zu erreichen sucht, oder man bemüht sich mit Erfolg, „einen Zustand anzustreben, bei dem manches sozial möglich ist, als ob es keinen Neid gäbe" (39). Der erste Weg ist, wie Schoeck überzeugend nachweist, völlig utopisch, da der Neid, der sich unter „normalen" Verhältnissen, d. h. bei Bestehen von Ungleichheiten, stärker auf äußere Accessoirs der Person richtet (Vermögen, Bildung, Prestige), sich nunmehr mit elementarer und vernichtender Wucht als Existentialneid austoben würde („Ich beneide dich nicht, weil du dies oder jenes hast, dies oder jenes kannst, was ich nicht habe oder nicht kann, sondern weil du bist, der du bist, weil ich selbst nicht du bin"); denn allein das Anderssein, das immer auch ein Ungleichsein einschließt, wäre mehr als genug Anlaß zum Neid.

Mit beißender Ironie, oft eingekleidet in geistreiche Aperçus, zieht Schoeck von der ersten bis zur letzten Seite gegen die Apostel des Egalitarismus, gegen die Leute mit der „egalitären Seele", gegen die „Schreibtischsozialisten", gegen die „Wirtschaftspolitik des geringsten Neides der größten Zahl" zu Felde. Er glaubt selbst und sucht es auch durch Zeugen zu belegen, daß Sozial- und Wirtschaftspolitik (insbesondere Finanzpolitik im Dienste der Welfare Economics) vielfach — und, wie er meint, erfolgreich und in zunehmendem Maße — sich des Neidmotivs bedient. Das aber sei eine Reprimitivierung der Gesellschaft, da erwiesenermaßen die Neidschranke in den primitivsten Kulturformen am höchsten sei und den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt hemme. Fortschritt sei ja auch im Abendland erst von da an möglich gewesen, als durch Leistung und Erfolg erzielte Vorzugspositionen nicht mehr auf die Neidschranke Rücksicht zu nehmen hatten. Dabei kommt im Vorübergehen eine interessante Deutung der Parallelität von Prädestinationslehre und Schicksalglaube als Neidvermeidungsfaktoren zustande. Auf den engen Zusammenhang von Neid, Egalitarismus und Strangulierung des schöpferischen Fortschritts hatte schon N. Berdjajew hingewiesen. „Sobald Gesellschaften nach Gleichheit zu schreien beginnen, ist jegliche Art von Renaissance und schöpferischer Ernte zu Ende. Das Prinzip der Gleichheit ist nämlich ein Prinzip des Neides, des Neides auf das Sein eines anderen, und der Bitterkeit über die Unfähigkeit, sich selbst zu bekräftigen. Die Leidenschaft für die Gleichheit ist die Leidenschaft fürs Nichts" (The End of our Time, New York 1933, 54). — Diese Sätze könnten als Motto über dem Buch von Schoeck stehen.

Das Positive an der christlichen Ethik sieht Schoeck im Zusammenhang mit seinem Thema darin, daß sie durch die Neidbändigung Energien entbunden hat, die sonst aus dem Motiv der Neidvermeidung verkümmert wären (149).

Schoeck ist weit davon entfernt, jede soziale Forderung des kleinlichen Neides zu verdächtigen. Er unterscheidet deshalb deutlich zwischen einem legitimen (bzw. legitimierbaren) Entrüstungsneid bei offensichtlichen Mißständen und dem kleinkarierten vulgären Alltagsneid, auf den manche im Namen der „sozialen Gerechtigkeit" spekulieren. Der Neid hat auch eine wichtige soziale Funktion zu erfüllen, er fördert das soziale Wechselspiel und er verhindert vor allem – auf Grund des von ihm ausgehenden sozialen Drucks – die Entstehung von Machtpositionen, die für die Gesellschaft bedrohlich werden können. Allerdings darf es sich nicht um den kleinkarierten Alltagsneid handeln, der heute unsere öffentliche Meinung mehr und mehr zu vergiften droht und damit leicht das Gegenteil von dem bewirken

kann, was er erreichen möchte. „Wenn es gegenwärtige Demokratien dahin bringen, daß die jeweiligen Inhaber der öffentlichen Ämter prinzipiell, nicht weil sie sich etwas zuschulden kommen ließen, sondern nur weil sie Autorität ausüben müssen, von einer boshaften Öffentlichkeit pausenlos angegriffen werden, sorgen diese ressentimentvollen Wächter der Demokratie dafür, daß immer mehr ein engerer Kreis von dickhäutigen Männern solche Ämter bekleiden wird, die zunehmend weniger empfindlich für die öffentliche Meinung sein werden" (318).

Ein Buch, mitten hinein ins Gewissen des enragierten „Demokraten".

Münster. Wilhelm Weber.

May, Georg: **Das neue Mischehenrecht.** Werdegang und Inhalt. (Kreuzring-Bücherei 44) Trier: Johann Josef Zimmer Verlag 1966. 295 S.; br. DM 3,80.

Am 19. Mai 1966 ist die am 18. März erlassene Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Matrimonii sacramentum" über die Änderung des Mischeherechts in Kraft getreten. Zu ihrer einheitlichen Durchführung in den deutschen Diözesen hat die deutsche Bischofskonferenz am 31. März 1966 entsprechende Bestimmungen beschlossen. Der Text der Instruktion und die Verlautbarungen der deutschen Bischöfe wurden in den Amtsblättern der einzelnen Diözesen veröffentlicht, ebenfalls Muster der Formulare abgedruckt, wie sie bei der Sicherheitsleistung vor Abschluß einer Mischehe zu verwenden sind.

Viele Seelsorger werden es dennoch begrüßen, nun alle einschlägigen Dokumente in der vorliegenden, handlichen Ausgabe zusammengefaßt zu finden. Viele Angaben über die Vorgeschichte der Instruktion werden sie ebenfalls dankbar zur Kenntnis nehmen, auch wenn sie die aus früheren Veröffentlichungen des Verfassers zum Mischehenrecht bekannte konservativ-einseitige Rechtsauffassung nicht teilen, sondern im Gegensatz zu ihm weitere Reformen einschließlich einer Aufhebung der Formpflicht wünschen und erwarten; viele werden sich zudem an der Polemik stoßen, in der das Buch geschrieben ist (vgl. z. B. S. 15, 17, 27, 41 f und vor allem 55-61).

Essen. Willi Astrath.

Flatten, Heinrich: **Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse.** Paderborn: Schöningh 1965. 35 S.; kart. DM 2,80.

Heinrich Flatten, Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und Vizeoffizial am Erzbischöflichen Offizialat (dem kirchlichen Metropolitangericht) in Köln hat in diesem Heft mit einigen Ergänzungen seine Bonner Antrittsvorlesung veröffentlicht. In beispielhafter Weise versteht er es, die Darstellung brennender ehegerichtlicher Fragen mit theoretischer Klarheit und Konsequenz zu verbinden. Das Thema ist nicht nur wegen der großen Zahl der Eheprozesse vor den kirchlichen Gerichten Deutschlands von höchster Aktualität, sondern auch wegen der Mißverständnisse, denen diese Eheprozesse weit und breit – auch in katholischen Kreisen – begegnen.

Drei Fragen, die besonders diskutiert werden und – nicht mit Unrecht behauptet das der Verf. – weithin Ärgernis erregen, versucht F. zu klären: I. Verkappte Ehescheidung? (11–16); II. Ehenichtigkeit auch bei Konsensmangel? (17–28) und III. Eheprozesse sogar bei selbstverschuldeter Nichtigkeit der Ehe? (29–34). In allen drei Fragepunkten gibt der Verf. klare und überzeugende Antworten, dem Verständnis eines breiteren Hörerkreises angepaßt.

Ehescheidung (im staatlichen Bereich) und Ehenichtigkeit (im kirchlichen Bereich) unterscheiden sich nicht nur in der Terminologie, sondern im Wesen: die Scheidung trennt eine bestehende, als gültig zum mindesten angenommene Ehe, die Nichtigkeitserklärung ist ein reines Feststellungsurteil; „der kirchliche Eherichter (kann) die bestehenden Rechtsverhältnisse nicht konstitutiv umgestalten, sondern nur deklarativ feststellen, was er als faktischen Tatbestand erhoben hat" (14), nämlich daß – aus diesem oder jenem, gesetzlich festliegenden Grunde – eine gültige Ehe nicht zustande gekommen ist. Grundlage einer Ehescheidung sind immer Tatbestände, die erst nach der Heirat liegen (14), der kirchliche Richter kann seine Untersuchungen allein auf den Augenblick des (äußeren) Eheschließungsaktes abstellen. Daher kommt es, daß von den vielen Ehen, die staatlich geschieden werden, nur ganz wenige auch für kirchlich nichtig erklärt werden können, weil es sich eben um ganz verschiedene Fragestellungen handelt (15).

Der zweite Abschnitt wendet sich den gesetzlich umschriebenen Ehenichtigkeitsgründen zu, und zwar insbesondere den Konsensmängeln. Flatten behandelt hier zwei Vorschläge, die gegenwärtig zur Umgestaltung des kirchlichen Eheprozeßrechtes gemacht werden.

Der erste Versuch: Szentirmai fragt nach dem Wesen des Eheschließungsaktes, nämlich danach, ob man mit der herkömmlichen Auffassung sagen kann: *consensus facit nuptias.* Anlaß zu dieser Frage ist die Überlegung, ob sich nicht die große Zahl der Ehenichtigkeitsverfahren dadurch beseitigen lasse, daß man den Konsens seiner konstituierenden Bedeutung enthebe und damit Konsensmängel für die Gültigkeit einer Ehe keine entscheidende Bedeutung mehr hätten. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Lösung des Problems der Eheprozesse nicht möglich ist, wenn die Kirche nicht ihr mit größter Konsequenz durch die Jahrhunderte verteidigtes Prinzip der Freiheit des Eheschließungswillens aufgeben will.

Der zweite Versuch: Man will die Zahl der Eheprozesse dadurch verringern, daß man das Klagerecht rigoros einschränkt. Dieser Versuch geht auf keinen geringeren Kanonisten als Bartoccetti zurück, im letzten sogar auf einen ihm von Papst Pius XI. erteilten Forschungsauftrag. Da Pius XI. inzwischen gestorben war, legte die Kommission ihren Gesetzesvorschlag seinem Nachfolger, Pius XII., vor (Wortlaut: 25, Anm. 34). Nach diesem Vorschlag sollten Vorbehalte gegen Wesensstücke der Ehe nicht mehr als Klagegründe anerkannt werden, selbst nicht die stärkste Form eines Vorbehaltes, die Bedingung. Kein Zweifel, daß auf diese prozeßrechtliche – sozusagen mechanische – Weise ein entscheidender Rückgang der Zahl der Eheprozesse zu erreichen gewesen wäre – aber wie wäre es mit der *iustitia* und der *aequitas* zu vereinbaren, zu denen die Kirche sich verpflichtet weiß?

Der dritte Abschnitt prüft einen Fall, in dem die Kirche das Klagerecht verweigert, nämlich bei selbstverschuldeter Nichtigkeit der Ehe (29–34). Aber auch hier denkt die Kirche in ihrer Rechtsordnung seelsorglich: Unter gewissen Voraussetzungen erlaubt sie dem *Promotor iustitiae,* anstelle der schuldigen Partei die Klage zu erheben.

Man möchte wünschen, daß das vorliegende Büchlein, das zudem noch den Vorteil eines heute ungewohnten niedrigen Preises hat, in die Hände vieler katholischer und nichtkatholischer Interessenten käme; es führt nicht nur in manche Probleme des kirchlichen Eheprozesses ein, sondern läßt an einem heute wenig gewerteten Beispiel die ernste kirchliche Heilssorge am Menschen deutlich werden.

Abschließend sei noch für die nächste Auflage des Büchleins der Wunsch geäußert, daß die Vorschläge und Überlegungen zur Beschleunigung und Modernisierung des kirchlichen Eheprozeßverfahrens, die sich jetzt in zwei Anmerkungen (9, Anm. 4 und 5)versteckt finden, ausführlicher dargestellt und als eigener Abschnitt dem Textteil eingefügt werden. Die lange Dauer und der für den Außenstehenden unübersichtliche Verlauf eines Ehenichtigkeitsverfahrens ist ohne Zweifel auch ein bedeutendes Ärgernis für die Öffentlichkeit.

Priestermangel und heutige Auffassungen vom Laienapostolat sollten auch Anlaß sein, die an gleicher Stelle geäußerte Anregung, „entsprechend geschulte und geeignete Juristen aus dem Laienstand hauptamtlich" für das kirchliche Ehegerichtsverfahren einzusetzen, aufzugreifen und für Rom antragsreif zu machen. Nach Angabe des Verf. wäre das auch heute schon – unbeschadet des can. 118 CIC, welcher die Jurisdiktionsgewalt dem Kleriker vorbehält – denkbar.

Münster. Paul Wesemann.

Thome, Alfons: **Unser Heil in Gottes Wort.** Zur Theologie der Bibelkatechese. (Katechetische Studien) Düsseldorf: Patmos-Verlag 1964. 202 S.; DM 19,80.

Seit geraumer Zeit können wir in der religionspädagogischen Literatur zwei Grundrichtungen unterscheiden. Die eine setzt die biblisch-theologische Besinnung zwischen den beiden Weltkriegen fort; die andere will diese „kerygmatische" Richtung durch eine stärkere Betonung des schulisch-didaktischen Unterrichtsansatzes vom Textlichen und Sprachlichen her entsprechend der Unterrichtsweise in anderen Fächern ablösen. Der Trierer Katechetiker und Religionspädagoge Alfons Thome steht eindeutig auf Seiten der „kerygmatischen" Richtung. Für seine Theologie der Bibelkatechese greift er auf die moderne Erneuerung der Wort-

Gottes-Theologie zurück, die sicher ein erfreuliches Anzeichen ökumenischen Denkens im katholischen Raum ist.

Thome entfaltet seinen theologischen Gedankengang in vier Kreisen. Der erste Kreis bewegt sich um das liturgische Heilsmysterium und versucht den allgemein anerkannten Kern der Laacher Mysterienlehre im Dienste bibelkatechetischen Tuns zu verstehen. Das inspirierte Schriftwort ist mehr „als dekorative Umrahmung" und einstimmende Meditationsanregung (S. 27). Liturgische Texte und Stimmen der Patristik werden bemüht, um den Nachweis zu bringen, daß das inspirierte Gotteswort als „Heilsinstrument" zu verstehen ist, wodurch „Gott sein ewiges Segensgespräch gegenwärtig setzt", und so das ganze Heilsgeschehen wirksam gegenwärtig wird (S. 37 f). Den gleichen Heilsbezug weist auch das biblische Denken auf, um das sich der zweite Kreis der Gedankenführung bewegt. Exegese und biblische Theologie weisen heute nachdrücklich darauf hin, daß Gottes Anrede an den Menschen gleichzeitig ein Handeln Gottes am Menschen ist. In Analogie zum sakramentalen Geschehen ist die Heilsmacht des Gotteswortes als dynamisches und effektives Wirken Gottes zu interpretieren. In einem dritten Gedankengang will Thome das Verhältnis von „Wort" und „Sakrament" genauer dogmatisch bestimmen. Bedeutsam scheint dem Autor die Tatsache zu sein, daß auch im sakramentalen Geschehen das Wort vernehmbar wird. Das Wort, das wesentlich zum sakramentalen Geschehen gehöre, sei eine stellvertretende „Abbreviatur" der gesamten hl. Schrift, gleichsam ein verkürztes Evangelium (S. 124). Demnach gibt es keine Alternative „Sakrament" oder „Wort", sondern nur ein Sakrament i m Wort. Wie das Inkarnationsgeschehen Grundlage des Heilsmysteriums, das Pascha-Ereignis aber die entscheidende Tatsache des Erlösungsgeschehens ist, beide jedoch dialogisch zusammengehören und sich zur Einheit verbinden, so – meint Thome – sei die Wortverkündigung die grundlegende, das sakramentale Geschehen aber die entscheidende Heilswirksamkeit. Ein weiteres Argument übernimmt Thome von der modernen Inspirationstheologie, die das gängige theologische Verständnis als zu eng und zu passiv bezeichne. Über „Lehre" und „Irrtumslosigkeit" hinaus werden die hl. Schriften im Augenblick der legitimen Verkündigung zu Medien der Offenbarungs- und Heilsvergegenwärtigung (S. 141). Gedanken eines Origenes und eines Bonaventura werden noch als Stützen für die Kernthese verwertet, so daß das inspirierte Wort dem innertrinitarischen „Gespräch" entsprungen ist, selbst an diesem Gespräch Anteil halte und uns daran Anteil gewährt (S. 151).

Im vierten Gedankenkreis wendet sich Thome dann seinem eigentlichen Thema zu und will auch die Bibelkatechese in den Rang einer wirksamen Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens erheben.

Waren die Ausführungen der ersten Abschnitte mehr referierend und zusammenfassend, hier beginnt sein ganz persönlicher Anteil an der Diskussion, wo er die Folgerungen für Bibelunterricht aus den theologischen Prämissen zu ziehen versucht. Auch die schulische Bibelkatechese hat Anteil am Offenbarungs- und Heilsereignis. Weil das Wort der Bibel selbst diese Wirklichkeit darstellt, kann niemand der Bibelkatechese diesen Reichtum nehmen (S. 158). Auch Thome will keineswegs die Bibelkatechese mit den Kategorien der Predigt belasten. Unterricht soll Unterricht bleiben, muß amtlich verwaltet und durch den Lehrplan geordnet werden. Aber Gottes Wort muß auch im Unterricht Gottes Wort bleiben (S. 159 f). Mit J. Goldbrunner intendiert der Autor eine Harmonisierung der didaktischen und kerygmatischen Bemühungen. Beim Unterricht geht es um die Möglichkeit für Verkündigung. Im Anschluß an Th. Kampmann möchte Thome das Spezifikum einer „kerygmatischen Hermeneutik" verwirklicht sehen. Die Formal-Stufen der sogenannten Münchener Methode könnten, so meint er, im Grunde festgehalten werden, wenn nur das Ganze „kerygmatisch durchblutet" sei (S. 167). Daß Gottes Wort jeweils Antwort fordert und damit auch die Bibelkatechese stets Entscheidungsstunde ist, wird zum Ausklang an einer Reihe von biblischen Beispielen erläutert, die das Grundanliegen der Studie in den Raum der Praxis übertragen.

Die sorgfältig gearbeitete Studie hat Fragestellung und theologische Lösung in ihren ersten drei Kapiteln überzeugend und klar ausgebreitet. Das Gesagte gilt allerdings für j e d e Wortverkündigung, insbesondere für die Predigt. Die Katechese ist im gewissen Sinne mitbetroffen; es verbleibt aber die Frage nach dem Eigenstand des Unterrichtlichen, dessen Funktion noch näher erörtert werden müßte. Wenn nämlich die Predigt Gotteswort durch Menschenwort ist, dann muß auch bei einer theologischen Sinnerhellung der Katechese der menschliche Anteil reflektiert werden. Gerade das von der Tübinger katholischen Schule erarbeitete gottmenschliche Grundprinzip des kirchlichen Handelns wäre ein fruchtbarer Ansatz gewesen. Die Anthropozentrik pädagogisch-unterrichtlichen Tuns kann nicht durch eine radikale Theozentrik der Gesamtkonzeption abgelöst werden. Sie sollte vielmehr zur rechten Spannungseinheit göttlichen Wirkens und menschlichen instrumentalen Mithandelns hinentwickelt werden. So erscheint der von Thome in den Vordergrund gerückte hochbedeutsame Gesichtspunkt bereits theologisch ergänzungsbedürftig. Denn Gottes Heilswille geht ja dahin, daß sein Wort ausgerichtet wird durch Menschen an Menschen. Dieses geschieht in der Schulkatechese auf eine ganz besondere Art und Weise, die auch theologisch nicht ohne Belang ist. Ohne daß damit die Schulkatechese zu einem quasi-liturgischen Akt oder zu einer Art „Predigt" abgestempelt wird, partizipiert das Unterrichtsgespräch um die Bibeltexte an jenem Tun, wo Menschen ihren Brüdern alle möglichen Hilfen geben, damit Gottes Wort offene Ohren und Herzen finde.

B o c h u m. R u d o l f P a d b e r g.

Rodewyk, Adolf, SJ: **Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum.** Aschaffenburg: Verlag Paul Pattloch 1963. 224 S.; Ln DM 14,80.

ders.: Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen. Aschaffenburg: Verlag Paul Pattloch 1966. 268 S.; Ln DM 16,80.

„Der Teufel ernst genommen" – diesen Titel einer Kleinschrift aus der Feder von Adolf Rodewyk kann man auch über seine beiden neuen Bücher setzen. „Besessenheit" und „Wunder" sind Themen, welche die heutige Theologie als „Rand"-Phänomene behandelt, die sie am liebsten los sein möchte. Eine rein historisch-philologische Behandlung der Berichte darüber bleibt bei der heutigen Skepsis in Fragezeichen hängen. Deshalb ist ein neuer Zugang von noch heute beobachtbaren Phänomenen zeitgemäß. Ich habe diesen Versuch für das Thema „Wunder" unternommen und in meinem Buch „Wunder – Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert" (1958) aufgezeigt, wie eine ernsthafte medizinische Untersuchung im Laufe des letzten Jahrhunderts zur Anerkennung von „Wunder"-Heilungen gekommen ist. Freilich ist mein Buch ohne größeres Echo geblieben. Resonanz aber möchte ich den Büchern von Rodewyk wünschen, denn Rodewyk ist sicherlich gegenwärtig der erfahrenste Exorzist, der zugleich die Geschichte und die Literatur der ganzen Frage gut kennt. Die heutige psychologische und medizinische Literatur hat das Wort „Besessenheit" in seiner ursprünglichen biblischen Bedeutung gestrichen, das gleiche tut die Unterhaltungsliteratur. Deshalb ist es nicht nur Gläubigen, sondern auch Theologen oft peinlich, im Evangelium noch immer Berichte darüber lesen zu müssen. Der Verlag hatte ursprünglich geplant, eine Übersetzung des Buches des Pariser Psychiaters Jean Lhermitte „Vrais et faux possédés", das eine Erweiterung seiner Studie in dem bekannten Sammelwerk „Satan" der „Etudes carmélitaines" (1948) ist, von Rodewyk anfertigen zu lassen. Es ist zu begrüßen, daß Rodewyk über diesen Auftrag hinausgegangen ist und unter Heranziehung einer reichhaltigen Dokumentation eine eigene Darstellung gegeben hat. Das zweite Buch bringt in einer gewissen Ausführlichkeit einen einzelnen Besessenheitsfall aus der letzten Zeit, dessen Heilung im wesentlichen dem Autor zu danken ist, zur Darstellung.

F u l d a. G. S i e g m u n d.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Alfons A u e r, Würzburg, hat den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen angenommen.

Doz. Dr. theol, Dr. phil. Johannes H. E m m i n g h a u s, Münster, wurde zum 1. 4. 1967 der Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Wien übertragen.

Prof. Dr. theol. Johannes B e t z, Mainz, wurde zum Ordinarius für Dogmatik an der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg ernannt.

Doz. Dr. theol. Peter L e n g s f e l d, Münster, wurde der Lehrstuhl für Ökumenische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster übertragen.

An der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. M a i n z habilitierte sich Dr. theol., Dr. rer. pol. Wilhelm D r e i e r, Münster, am 6. 6. 1967 mit der Arbeit: „Die Bodenordnung als Teil der Sozialordnung. Zur Neuordnung von Bodenbesitz und Bodennutzung im Lichte der katholischen Soziallehre" für das Fachgebiet Christliche Sozialwissenschaften (Ref. Prof. Berg).

Am 25. 6. 1967 starb Dr. theol. Bernhard N i s t e r s, apl. Prof. für Pastoraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Grenzfragen von Pastoral und Psychiatrie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

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

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

A catholic dictionary of theology. A work projected with the approval of the catholic hierarchy of England and Wales. Vol. II: Catechism — heaven. — (Lo, Ed:) Nelson (1967). XII, 360 p. 4°; sh 105.

Kirche in **Österreich 1918 — 1965.** Hrsg. v. Ferdinand Klostermann [u. a.] Gesamtredaktion Erika Weinzierl. Bd. I—II. — Wien, Mchn: Herold (1966—1967). 479 S., 39 Abb.; 200 S.; DM 62,—; DM 45,—.

Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland 11.—16. August 1966. Hrsg. v. Ivar Asheim. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 211 S.; DM 28,—.

Problemi e figure della Scuola scotista del Santo. — Padova: Ed. Messagero - Basilica del Santo 1966. 895 p. = Pubblicazione della Provincia Patavina dei Frati Minori Conventuali V; lire 7000.

Vindications. Essays on the historical basis of christianity edited by Anthony Hanson. — Lo: SCM Pr. (1966). 192 p.; sh 9/6.

Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925—1962. Hrsg. von Karlfried Fröhlich. — Tü: Mohr; Zü: Zwingli-Verl. (1967). 723 S.; DM 58.

Kirche und Staat. Festschrift für Hermann **Kunst** zum 60. Geburtstag am 21. Januar 1967. Hrsg. v. Kurt Aland und Wilhelm Schneemelcher. — B: de Gruyter 1967. X, 317 S.; DM 38,—.

Freude am Evangelium. Alfred de **Quervain** zum 70. Geburtstag am 28. September 1966. Hrsg. v. Johann Jakob Stamm und Ernst Wolf. — Mchn: Kaiser Verl. 1966. 180 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XLIV; DM 14,50; S. 173—180: Bibliographie Alfred de Quervain, zusammengestellt von Reinhold de Quervain.

Macquarrie, John: Principles of christian theology. — NY: Scribner's Sons (1966). XIV, 477 p.; $ 7,95.

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

Brock, Sebastian: The Armenian and Syriac versions of the Ps - Nonnus mythological scholia. — Muséon LXXIX, 1966, 401—428.

Malingrey, A.-M.: Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome „Quod nemo laeditur". — SacEr XVI, 1965, Brug (1966), 320—354.

Matzel, Klaus: Der lateinische Text des Matthäusevangeliums der Monseer Fragmente. — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur LXXXVII, 1966, 289—363.

(Symeon Junior Theologus) Syméon Le Nouveau Théologien: Traités théologiques et éthiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès. T. I: Théol. I—III. - Éth. I—II. — P: Ed. du Cerf 1966. 441 p. = Sources chrétiennes CXXII; F 39,—.

Pollitt, H. J.: Some considerations on the structure and sources of **Hugh** of **St. Victor's** notes on the Octateuch. — RechThéolAncMéd XXXIII, 1966, 5—38.

Elswijk, H. C. van, OP: **Gilbert Porreta.** Sa vie, son oeuvre, sa pensée. — Leuv: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1966. 502 p. = Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents XXXIII; bfr 500.

Balić, Carolus, OFM: Johannes **Duns Scotus** und die Lehrentscheidung von 1277. — WissWeish XXIX, 1966, 210—229.

Sartori, Antonio: Gli studi al santo di **Padova.** — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 67—180.

Ampe, Albert, SJ: L'authenticité de l'Epistola de caritate et son rôle dans la controverse entre **Schoonhoven** et **Gerson.** — Revue du moyen âge latin XI, 1965, 283—318.

Werbeck, Wilfried: Handschriften zum I. Buch von Gabriel **Biels** Collectorium. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 68—85.

Pozo, Candido: Teología **española** postridentina del s. **XVI.** Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio. — ArchTeolGran XXIX, 1966, 87—124.

Prelowski, Ruth: The „Beneficio di Cristo", translated, with an introduction. — Italian reformation studies in honor of Laelius Socinus, Firenze 1965, 21—102.

Galeota, Gustavo, SJ: **Bellarmino** contro **Baio** a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano. — R: Herder 1966. 413 p. = Aloisiana V.

Malet, André: Le traité théologico-politique de **Spinoza** et la pensée biblique. — P: Soc. Les Belles Lettres 1966. 318 p. = Publications de l'Université de Dijon XXXV; F 30,—.

Roe, W. G.: **Lamennais** and England. The reception of Lamennais' religious ideas in England in the nineteenth century. — (Lo:) Oxford Univ.Pr. (1966). VIII, 241 p. = Oxford modern languages and literature monographs; sh 38.

Cuénot, Claude: Pierre **Teilhard de Chardin.** Leben und Werk (Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution, dt.) (Vom Autor in Text und Bibliographie ergänzt und erweitert. Die Übers. des Textes und die Anpassung der Bibliographie besorgte Karl Schmitz-Moormann.) — Olten und Frb/B: Walter-Verl. (1966). 808 S.; DM 48,—.

Hofmann, Fritz: Theologie aus dem Geist der Tübinger Schule. — ThQu CXLVI, 1966, 262—284.

Bethge, Eberhard: Dietrich **Bonhoeffer.** Theologe, Christ, Zeitgenosse. — Mchn: Kaiser 1967. 1128 S. mit Abb., 30 S. Beih.; DM 46,—.

Shiner, Larry: The secularization of history: An introduction to the theology of Friedrich **Gogarten.** — Nashv: Abingdon 1966. 236 p.; $ 5,—.

Fischer, Hermann: Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 252 S.; DM 36,—. [Habil.-Schrift, Mainz.]

Synder, Dale Norman: Karl **Barth's** struggle with anthropocentric theology. — s'-Grav: Wattez 1966. 223 p. = Vrije Universiteit te Amsterdam. Academisch proefschrift.

Bornkamm, Günther: The theology of Rudolf **Bultmann.** — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 3—20; ib. p. 104—126: Odgen, Schubert M.: The significance of Rudolf Bultmann for contemporary theology.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Krise und Erneuerung der Religionswissenschaft. — Antaios IX, 1, 1967, 1—20.

Rudolph, Kurt: Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach. — Kairos IX, 1967, 22—42.

Cornelis, Étienne, OP: Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen (Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes, dt.) — Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1967). 195 S.; DM 19,50.

Colpe, Carsten: Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus. — NZSystThRelph IX, 1967, 42—87.

James, E. O.: The tree of life. An archaeological study. — Leid: Brill 1966. XVIII, 293 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XI; hfl 45,—.

La divination en **Mésopotamie** ancienne et dans les régions voisines. XIVe rencontre assyriologique internationale ⟨Strasbourg, 2—6 juillet 1965⟩. — P: Pr. Univ. de France 1966. 183 p. — Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés. Travaux du centre d'études supérieures spécialisés d'histoire des religions de Strasbourg; F 18,—.

Nougayrol, J.: Trente ans de recherches sur la divination **babylonienne** ⟨1935—1965⟩. — La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines . . ., P 1966, 5—19; ib. p. 21—34: Gadd, C. J.: Some babylonian divinatory methods and their inter-relations.

Jirku, Anton: Der Mythus der **Kanaanäer.** — Bonn: Habelt 1966. 107 S.; DM 19,80.

Schurhammer, Georg, SJ: **Mirân Sâhib,** ein mohammedanisches Gegenstück zu Franz Xaver. — ZMR LI, 1967, 26—39. 146—161.

Gardet, Louis: La notion de prohétie en théologie musulmane. — RThom, A. LXXIV = T. LXVI, 1966, 353—409.

Stietencron, Heinrich von: Indische Sonnenpriester. Sāmba und d. Sākadvīpīya-Brāhmana. Eine textkrit. u. religionsgeschichtliche Studie zum indischen **Sonnenkult.** — Wiesb: Harrassowitz 1966. 287 S. = Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg III; DM 49,— [Diss., München.]

Mehta, Rohit: From mind to super-mind: a commentary of the **'Bhagavad Gita'.** — Bombay: Manaktalas; Ed: Chambers 1966. IX, 202 p.; sh 35.

Guthrie, W. K. C.: **Orpheus** and Greek religion. A study of the orphic movement. With 16 plates and 19 text illustrations (2. ed.) — NY: Norton (1966). X, 291 p.; $ 6,50.

Ström, Åke V.: **Scandinavian** belief in **fate.** A comparison between pre-christian and post-christian times. — Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature . . . Sthlm (1967), 63—88; ib. p. 89—96: Kuusi, Marti: Fatalistic traits in Finnish proverbs.

Stieglecker, Hermann: Der Lehrer **Chinas.** — ThpQ CXV, 1967, 113—132.

Chamberlayne, John H.: The Chinese Earth-Shrine. — Numen XIII, 3, 1966, 164—182.

Hoffmann, Helmut: Symbolik der **Tibetischen Religionen** und des **Schamanismus.** — Stu: Hiersemann 1967. 173 S. = Symbolik der Religionen XII; DM 50,—.

Hultkrantz, Åke: Spirit Lodge, a North American shamanistic séance. — Studies in Shamanism . . . = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Sthlm (1967), 32—68.

Gods, ghosts, and men in Melanesia. Some religions of Australian **New Guinea** and the **New Hebrides.** Ed. by R. Lawrence and M. J. Megitt. — Oxf: Univ. Pr. 1965. 304 p.; paper sh 25.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit, (Robert), u. (Johannes) Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. von Johannes Rommerskirchen u. Josef Metzler. Bd XXIV: Amerikanische Missionsliteratur 1910—1924 und Nachtrag zu B. M. II. u. III. — R, Frb/B, Wien: Herder 1967. XXIV, 754 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung.

Santos Hernández, Angel, SJ: El **Vaticano II** y las misiones. Bibliografía reciente. — Misiones Extranjeras XIII, 1966, 367—370.

La mission à l'extérieur après Vatican II. — Vocation n° CCXXXVIII, 1967; p. 190—208: Couturier, Charles: Comme le Père m'a envoyé; p. 209—218: Rivière, Pierre: Mission et monde d'aujourd'hui. Le contexte social de la mission extérieure; p. 219—232: Paulin, Antoine: Vocation missionnaire, vocation à l'enracinement; p. 233—270: Plasson, André: Dix ans après „Fidei donum", l'appel toujours actuel; p. 271—291: Catrice, Paul: Responsabilité collégiale des évêques envers la mission universelle.

Greco, Joseph, SJ: De momento missionali litterarum Motu proprio datarum **„Ecclesiae sanctae"** Pauli VI ⟨**6 aug. 1966**⟩. — PerMorCanLit LVI, 1967, 428—455.

Rahner, Karl, SJ: Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche. — Handbuch der Pastoraltheologie Bd. II/2, Frb/B, Bas, Wien (1966), 46—80.

Hillman, Eugene, CSSp: Die Hauptaufgabe der Mission. — Concilium II, 1966, 159—162.

Activité missionnaire et moyens de communication sociale. Textes présentés par Charles Couturier, SJ. — P: Apostolat des Editions 1967. 191 p.

Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen. Gesammelte Aufsätze. In Verb. mit Walbert Bühlmann, OFMCap u. Joh. Specker, SMB, hrsg. v. Johannes Beckmann SMB. — Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1966. VIII, 375 S. = NZM, Suppl. XIV; sfr 28,—.

Winsen, G. van, CM: Samenwerking tussen zending en missie. — Missie-Actie XXI, 1966, 139—145.

Newbigin, [James Edward] Lesslie: Missionarische Kirche in weltlicher Welt (The relevance of trinitarian doctrine for today's mission, dt.) Der dreieinige Gott und unsere Sendung. — Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1966. 88 S. = Theologische Brennpunkte V; DM 6,80.

Caster, Marcel van, SJ: Le christianisme face au pluralisme religieux. — LumVit XXI, 1966, 447—461.

Lopetegui, León, SJ — Zubillaga, Félix, SJ: Historia de la Iglesia en la **América Española** desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas. — Madr: Bibl. de Autores cristianos 1965. LIX, 945 p., XLVIII ilustr. = Biblioteca de autores cristianos CCXLVIII; pes 165.

Le Roy-Ladurie, M.: Pâques africaines. — P: Editions Mouton 1965. 232 p. = Collection „Le monde d'outre-mer" de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes; F 32,—.

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

Buddhisten und Katholiken in **Südvietnam**. — HK XX, 1966, 282—288.

Haas, Harry, SAM: Christianity in the Asian revolution. — Lo: Sheed and Ward 1966. 116 p.; sh 9.

Trager, H. G.: **Burma** through alien eyes. Missionary views of the Burmese in the XIXth century. — NY: Praeger 1966. XVI, 239 p.

Venezuela. — Brux: Pro Mundi Vita 1966. 40 p. = Pro Mundi Vita XIV.

Blanke, Fritz: Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit. 7 Aufsätze. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1966). 143 S.; DM 12,80.

Survey of the year, 1965—66. — IntRevMiss LV, 1967, 3—82.

Wieser, Thomas (Ed.): Planning for mission: Working papers on the new quest for missionary communities. — NY: US Conference for the World Council of Churches 1966. 230 p.; $ 1,95.

Warren, Max A. C.: Social history and christian mission. — Lo: SCMPr. 1967. 192 p.; sh 27,—.

Davies, J. G.: Worship and mission. — Lo: SCM Pr., NY: Association Pr. 1966. 159 p.; sh 8/6, $ 1,—.

Loehlin, C. H.: The christian approach to the **Sikh**. — Lo: Edinburgh House Pr. 1966. 80 p.; sh 4/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Hauret, Charles: Initiation à l'Écriture Sainte. — P: Beauchesne 1966. 218 p. = Collection Beauchesne XIV; F 9,90.

Funk, Robert W.: Language, hermeneutic, and Word of God. — NY: Harper & Row 1966. VIII, 181 p.; $ 1,75.

Oxtoby, Gurdon C.: Prediction and fulfillment in the Bible. — Phil: Westminster 1966. 159 p.; $ 2,45.

McNamara, Martin, MSC: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. — R: Pontifical Biblical Institute 1966. XXIV, 285 p. = AnalBibl XXVII; Lire 5700.

Dip, Guillermo: Plegaria y sufrimiento del **siervo de Yavé**. — EstEcl XLI, 1966, 303—350.

2. Altes Testament

Miskotte, H. H.: Letter en geest. Om het verstaan van het Oude Testament in de rooms-katholieke theologie. — Nijkerk: Callenbach 1966. 232 blz.; hfl 17,50.

Gispen, W. H.: Schepping en paradijs. Verklaring van **Genesis** 1—3. — Kampen: Kok 1966. 211 blz.; hfl 15,75.

Seebass, Horst: Der **Erzvater Israel** und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan. — B: Töpelmann 1966. X, 112 S. = ZAW, Beih. XCVIII; DM 30,—. [Habil.-Schrift, Bonn, überarb.]

Beltz, Walter: Die **Kaleb**-Traditionen. — Budap: Református Theologiai Akad. 1966. 193 S. = Theol. Studien N.F. I.

Loersch, Sigrid: Das **Deuteronomium** und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. Vorwort von Alfons Deissler. — Stu: Kathol. Bibelwerk (1967). 116 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXII.

Rossum, J. van: De praedeuteronomistische bestanddelen van het boek der **Richteren**. En hun betekenis voor onze kennis van de geschiedenis van het volk Israel en zijn godsdienst. — Winterswijk: Drukkerij Van Amstel 1966. 160 p. (= Thesis Leiden University)

Klein, Ralph W.: New Evidence for an old recension of **Reigns**. — HarvThR LX, 1967, 93—105.

Goettmann, Jacques: **Tobie**. Livre des fiancés et des pèlerins. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 249 p. = Bible et vie chrétienne.

Kapelrud, Arvid S.: **Profetene** i det gamle Israel og Juda. — Oslo: Universitetsforlaget 1966. 138 p.; ncr 19,80.

Montagnini, Felice: Il libro di **Isaia**. Parte I: ⟨1—39⟩. — Bresc: Paideia 1966. 255 p. = Esegesi biblica I; Lire 1500.

Blenkinsopp, Joseph: Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja ⟨Is 40—55⟩. — Concilium II, 1966, 762—767.

Langkammer, Hugolinus, OFM: Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten **Jeremias**. Ein Beitrag zu den Erklärungen der Prophetenekstase. — FrbZPhTh XII, 1965, 426—438 [ersch. 1967].

Studies on the Books of **Hosea** and **Amos**. Papers read at the 7th and 8th meetings of Die O. T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika, 1964—1965. — Potchefstroom: Pro Rege-Pers Beperk 1966. 169 p.

Barth, Karl: **Hiob**. Hrsg. und eingel. von H. Gollwitzer. — Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1966. 92 S. = BiblStud XLIX; DM 6,20.

Wood, J.: Job and the human situation. — Lo: Bles 1966. 158 p.

Tournay, Raymond: Buch der **Sprüche 1—9**: Erste theologische Synthese der Weisheitstradition. — Concilium II, 1966, 768—773.

Snaith, John G.: Biblical quotations in the Hebrew of **Ecclesiasticus**. — JThSt XVIII, 1967, 1—12.

Schmid, Hans Heinrich: Wesen und Geschichte der **Weisheit**. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur. — B: Töpelmann 1966. XIV, 250 S. = ZAW, Beih. CI; DM 52.

Grill, Severinus, OCist: **Hermeneutik** des Alten Testamentes. — Horn: Berger (1966). 108 S. = Heiligenkreuzer Studien XV; öS 72,—.

Westermann, Claus: Das Problem der Religion im Alten Testament. — Christentum und Religion, Rgb (1966), 7—31.

Labuschagne, C.J.: The incomparability of Yahweh in the Old Testament. — Leid: Brill 1966. XI, 164 p. = Pretoria Oriental series V; hfl 26,—.

Schreiner, Josef: Die Entwicklung des israelitischen „Credo". — Concilium II, 1966, 757—762.

Langevin, Paul-Émile: Sur l'origine du „Jour de Yahvé". — ScEccl XVIII, 1966, 359—370.

Hillmann, R.: Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe. — Halle (Saale) 1966. 200, XXXIV S., 35 Abb. [Masch.-schr. Dissertation Halle/Saale.]

Fohrer, Georg: Altes Testament — „Amphiktyonie" und „Bund"? — ThLZ XCI, 1966, Sp. 801—816. 893—904.

Daniel, Suzanne: Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante. — P: Klincksieck 1966. 428 p. = Études et commentaires LXI.

Knight, George A. F.: **Exile** and after. — NY: Association Press 1966. 80 p.; $ 1,25.

Harrison, R. K.: The **Archeology** of the Old Testament. — NY: Harper & Row 1966. XIII, 162 p.; $ 1,25.

Albright, William F.: Archeology, historical analogy, and early biblical tradition. — Baton Rouge (La.): Louisiana State Univ. Press 1966. 69, IX p.; $ 2,75.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von **Qumran** mit e. Anhang über Eschatologie u. Gegegenwart in der Verkündigung Jesu. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 242 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments IV; kart. DM 39,—.

Pryke, J.: The sacraments of holy Baptism and holy Communion in the light of the ritual washings and sacred meals at Qumran. — RQ V, 1966, 543—552.

Kimbrough, S. T., Jr.: The concept of sabbath at Qumran. — RQ V, 1966, 483—502.

Goldman, Bernard: The Sacred Portal. A primary symbol in ancient Jewish art. — Detroit: Wayne State Univ. Press 1966. 215 p., 60 photographs; $ 10,—.

2. Neues Testament

Kähler, Martin: Aufsätze zur **Bibelfrage**. Hrsg. von Ernst Kähler. — Mchn: Kaiser 1967. 295 S. = ThBü XXXVII; DM 14,50.

Neirynck, F.: La rédaction **matthéenne** et la structure du premier évangile. — EphThLov XLIII, 1967, 41—73.

Tagawa, Kenzo: Miracles et évangile. La pensée personelle de l'évangéliste **Marc**. — P: Pr. Univ. de France 1966. 212 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXII; F 18,—.

The Gospel of **Luke**. Edited by E. Earle Ellis. — (Lo, Ed:) Nelson (1966). XXI, 300 p. = The century bible; sh 40.

Borgen, Peder: Von Paulus zu Lukas. Beobachtungen zur Erhellung der Theologie der Lukasschriften. — StudTheol XX, 1966, 140—157.

Monselewski, Werner: Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 10, 25—37. — Tü: Mohr 1967. VII, 205 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese V; DM 36,50.

Braun, F.-M., OP: **Jean** le théologien. III: Sa théologie. 1: Le mystère de Jésus Christ. — P: Gabalda 1966. XII, 275 p. = Études bibliques.

Kasser, Rodolphe: L'évangile selon saint Jean und les versions coptes de la Bible. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1966). 319 p. = Bibliothèque théologique; sfr 48,—.

Kiefer, Odo: Die Hirtenrede. Analyse und Deutung von Joh. 19, 1—18. — Stu: Kath. Bibelwerk (1967). 92 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXIII.

Prümm, Karl, SJ: Diakonia pneumatos. Der **Zweite Korintherbrief** als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung u. Theologie. Bd I: Theologische Auslegung des Zweiten Korintherbriefes. — R, Frb/B, Wien: Herder (1967). XVI, 810 S.; Lw. DM 116,—.

Oostendorp, D. W.: Another Jesus. A gospel of jewish-christian superiority in II Corinthians. — Kampen: Kok 1967. X, 103 p.; hfl 5,90. (Proefschrift V. U. Amsterdam)

Kehl, Nikolaus: Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtl. Untersuchung zu **Kol 1, 12—20**. — (Stu:) Kath. Bibelwerk 1967. 180 S. = Stuttgarter biblische Monographien I; DM 22,—.

Spicq, Ceslas, OP: Les épîtres de saint **Pierre**. — P: Gabalda 1966. 269 p. = Sources bibliques; F 36,—.

Walvoord, John F.: The revelation of Jesus Christ. A commentary. — Chic: Moody Pr. (1966). 347 p.; $ 5,95.

Stauffer, Ethelbert: **Jesus** war ganz anders. — (Hbg): Wittig (1967). 286 S.; DM 18,—.

Strobel, August: Die moderne Jesusforschung. (Vortrag.) — Stu: Calwer Verl. (1966). 47 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christl. Lebens LXXXIII; DM 2,50.

Michl, Johann: Fragen um Jesus — Antworten aus historischer Sicht. — Lu, Mchn: Rex (1967). 158 S.; DM 14,80.

McArthur, H. K.: The quest through the centuries. The search for the historiccal Jesus. — Phil: Fortress Pr. 1966. XI, 173 p.; $ 3,75.

Blinzler, Josef: Die Brüder und Schwestern Jesu. — Stu: Kathol. Bibelwerk (1967). 158 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXI; DM 8,80.

Bajsić, Alois: Pilatus, Jesus und Barabbas. — Bibl XLVIII, 1967, 7—28.

Leaney, A. R. C.: Historicity in the gospels. — Vindications. Essays on the historical basis of christianity, Lo (1966), 103—134.
Davies, W(illiam) D(avid): The sermon on the Mount. — Cambr: Univ. Pr. 1966. 163 p.; sh 9/6.
Nickle, Keith F(ullerton): The collection. A study in **Paul**'s strategy. — Lo: SCMPr. (1966). 176 p. = Studies in biblical theology XLVIII.
Shires, Henry M.: The eschatology of Paul in the light of modern scholarship. — Phil: Westminster Pr. (1966). 287 p.; $ 6,95.
Sweet, J. P. M.: A sign for unbelievers. Pauls attitude to glossolalia. — NTSt XIII, 1967, 240—257.
Popkes, Wiard: Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der **Dahingabe** im Neuen Testament. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1967. 317 S. = AbhThANT XLIX; DM 28,40.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Stephenson, Günther: Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden **18.** Jahrhundert. — Numen XIII, 1966, 43—79.
Heimann, Eduard: Theologie der Geschichte. Ein Versuch. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 228 S.; DM 16,80.
Delfgaauw, Bernard: Geschichte als Fortschritt. Bd III: Die Ewigkeit des Menschen. Metaphysik der Geschichte. Theologie der Geschichte (Geschiedenis en vooruitgang. Deel III: De eeuwigheid van de mens, dt.) — Köln: Bachem (1966). 226 S.; DM 26,—.
Peters, Albrecht: Glaube und Geschichte. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu 1967, 21—40.
Harvey, Van A.: The historian and the believer. The morality of historical knowledge and christian belief. — NY: MacMillan 1966. 301 p.; $ 6,95.
Hanson, R. P. C.: The enterprise of emancipating christian belief from history. — Vindications. Essays on the historical basis of christianity, Lo (1966), 29—73.
Schoonenberg, Piet: Heilsgeschichte und Dialog. — ThpQu CXV, 1967, 132—138.
Rasco, Emilio, SJ: Dos estudios sobre la historia de la salvación. — Greg XLVIII, 1967, 326—339.
Dvornik, Francis: Which councils are ecumenical? — Journal of ecumenical studies III, 1966, 314—328.
Scheuner, Ulrich: Neuorientierungen im Verhältnis von Kirche und Staat. — Lutherische Monatshefte VI, 1967, 272—278.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ohnsorge, Werner: Konstantinopel und der Okzident. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantin.-abendländischen Beziehungen u. des Kaisertums. — Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966. VIII, 309 S., V S. Abb.; Lw. DM 62,20.
Milne, K.: The church of **Ireland**. A history. — Lo: S. P. C. K. 1966. 72 p.; sh 6,—.
Randellini, Lino, OFM: La chiesa della circoncisione e la sua storia. — StudFranc LIV, 1967, 3—47.
O'Conbhuide, C.: Studies in **Irish Cistercian** history. — Cît XVI, 1965, 5—28. 177—187. 257—277; XVII, 1966, 5—24; XVIII, 1967, 38—50.
Geschichte der Kirche. Bd. V: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration: Rogier, L. J.: Die Kirche im Zeitalter der **Aufklärung** und **Revolution**. — Sauvigny, Bertier de: Die Kirche im Zeitalter der **Restauration**. — Unter Mitarb. von J. Hajjar: Für die Geschichte der **orientalischen** Kirche. — (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. 1966. VIII, 487 S.; 46 Taf., 15 Ktn.; DM 60,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Hrsg. von W. Schneemelcher. IX: Die Erscheinungen des Jahres **1964**. — B: de Gruyter 1967. XXXIV, 157 S.; DM 30,—.
Kawerau, Peter: Lehrbuch der Kirchengeschichte. Geschichte der alten Kirche. — Marb: Elwert 1967. 221 S.; DM 18,—.
Dupraz, Louis: De l'association de Tibère au principat à la naissance du Christ. Trois études. — Frb/S: Ed. Universitaires 1966. X, 267 p. = Studia Friburgensia. N. S. XLIII; sfr 33,—.
Frend, W. H. C.: The early church. — Phil: Lippincott 1966. 288 p.
Eastwood, B. S.: Causes of the early persecutions. — History today XVI, 1966, 555—563 and 5 fig.
Thurian, Max: L'organisation du ministère dans l'Eglise primitive selon saint **Ignace d'Antioche**. — VerbCar XXI, 1967, 26—38.
Wilcken, Robert L.: Schrift und Dogma in der alten Kirche. — LuthRu XVII, 1967, 209—231.
Gamber, Klaus: Die Oden Salomos als frühchristliche Gesänge beim heiligen Mahl. — OstkSt XV, 1966, 182—195.
Normann, Friedrich: Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des 1. u. 2. Jahrhunderts. — Mstr/Westf: Aschendorff (1967). VIII, 192 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXII; Hlw. DM 32,—.
Fausch, W.: Die Einleitungskapitel zum Octavius des **Minucius Felix**. Ein Kommentar. — Zü: City-Druck 1966. 75 S.; sfr 12,—.
Kytzler, Bernhard: Notae Minucianae. — Trad XXII, 1966, 419—435.
Wright, D. F.: Clement and the Roman succession in **Irenaeus**. — JThSt XVIII, 1967, 144—154.
Giordano, O.: I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio. — Messine: Università degli studi 1966. 238 p.
Méhat, André: Étude sur les Stromates de **Clément d'Alexandrie**. — P: Édit. du Seuil 1966. 579 p. = Patristica Sorbonensia VII; F 60,—.
Altendorf, Hans-Dietrich: Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien. — ZNW LVIII, 1967, 129—138.
Gülzow, Henneke: **Kallist** von **Rom**. Ein Beitrag zur Soziologie der römischen Gemeinde. — ZNW LVIII, 1967, 102—121.
Clarke, G. W.: Some victims of the persecution of Maximinus Thrax. — Historia XV, 1966, 445—453.
Klein, Karl Kurt: Gotenprimas **Wulfila** als Bischof und Missionar. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu 1967, 84—107.
Halkin, François: Une vie grecque d'**Eusèbe** de **Samosate**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 5—15.
(Cyrillus Archiepiscopus Hierosolymitanus) Cyrille de Jérusalem: Catéchèses mystagogiques (Catecheses mystagogicae, griech., franz.) Introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel. Traduction de Pierre Paris, PSS revue et adaptée. — P: Ed. du Cerf 1966. 210 p. = Sources chrétiennes CXXVI.
May, G.: **Gregor** von **Nyssa** in der Kirchenpolitik seiner Zeit. — Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft XV, 1966, 105—132.
Gstrein, H.: **Amphilochos** von **Ikonion**. Der vierte «Große Kappadokier». — Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft XV, 1966, 133—145.
Benko, Stephen: The libertine gnostic sect of the Phibionites according to Epiphanius. — VigChr XXI, 1967, 103—119.
Voss, Bernd Reiner: Bemerkungen zu **Euagrius** von **Antiochien**, Vergil und Sallust in der Vita Antonii. — VigChr XXI, 1967, 93—102.
Mohr, W.: Fränkische Kirche und Papsttum zwischen Karlmann und Pippin. — Saarbrücken: Gesellschaft für bildendes Schrifttum 1966. 71 S.; DM 8,80.
Waas, Adolf: **Karls** des **Großen** Frömmigkeit. — HistZ CCIII, 1966, 265—279.
Nemec, L.: **Photius**, saint or schismatic? — Journal of ecumenical studies III, 1966, 277—313.

4. Mittelalter und Neuzeit

Zimmermann, Harald: Das Problem des Mittelalters in der Kirchengeschichtsschreibung des deutschen Protestantismus. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 108—129.
Borger, Hugo: **Xanten**. Entstehung und Geschichte eines niederrheinischen Stiftes. Mit 43 Abb. im Text. — Xanten: Gesthuysen 1966. 68 S. = Beiträge zur Geschichte und Volkskunde des Kreises Dinslaken am Niederrhein. Beih. II; DM 2,80.
Angermann, N.: Zur Geschichte des orthodoxen Bistums **Dorpat**. — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N. S. XIV, 1966, 232—242.
Claus, Claire Louise: Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der russischen Orthodoxen Kirche. — Die russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 167—185.
Lampe, Karl H.: Beiträge zur Geschichte der Deutschordensschwestern. — Zeitschrift für Ostforschung XVI, 1967, 45—78.
Miksch, Ferdinand Leopold, OSA: Der **Augustinerorden** und die **Wiener Universität**. Ein Beitrag zu „600 Jahre Universität Wien". — Aug XVI, 1966, 416—455; XVII, 1967, 37—83.
Zeeden, Ernst Walter: Von der Kirche des Spätmittelalters zur Reformation. — OrhPBl LXVIII, 1967, 164—178.

5. Mittelalter

Ullmann, Walter: The relevance of medieval ecclesiastical history. An inaugural lecture. — Lo: Cambridge Univ. Pr. 1966. 36 p.; sh 5.
Hughes, Kathleen: The church in early **Irish** society. — Lo: Methuen (1966). XII, 303 p., 16 pl. and 1 carte; sh 50.
The English Church and the **papacy** in the middle ages. Ed. by C. H. Lawrence with a foreword by David Knowles. — Lo: Burns & Oates (1965). VII, 265 p.; sh 30; [cont. e. a.:] p. 1—28: Hughes, Kathleen: The celtic church and the papacy; p. 29—62: Deanesly, Margaret: The anglo-saxon church and the papacy; p. 63—115: Duggan, Charles: From the conquest to the death of John; p. 117—156: Lawrence, C. H.: The thirteenth century; p. 157—194: Pantin, W. A.: The fourteenth century; p. 195—242: Du Boulay, F. R. H.: The fifteenth century.
Meier, Rudolf: Die Domkapitel zu **Goslar** und **Halberstadt** in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter. ⟨Mit Beiträgen über die Standesverhältnisse der bis zum Jahre **1200** nachweisbaren Hildesheimer Domherren⟩. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 447 S. = Studien zur Germania Sacra I = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte V; DM 48,— [Diss., Göttingen]
Watson, E. A. F. - B. Hamilton: Lumen Christi — lumen Antichristi. The exegesis of Apoc. XI, 5 and XIII, 13, in the mediaeval Latin Fathers. — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 84—92.
Prerovsky, Ulderico: **Pietro Bohier**, difensore della dignità episcopale all' inizio dello scisma d'occidente. — Sales XXVIII, 1966, 626—671.
Castagne, Fritz: Der Mönch **Ansverus** und die Heidenmission in Holstein und Lauenburg. — Hann: Pfeiffer (1966). 31 S., 1 Titelbild. — Volk und Welt II; DM 2,50.
Goemaere, P.: L'aventure du diacre belge Arnoul, patriarch de Jérusalem. — RevGénBelge XII, 1966, 21—35.
McKeon, P. R.: The Lateran Council of **1112**, the «heresy» of lay investiture and the excommunication of Henry V. — Medievalia et humanistica XVII, 1966, 3—12.
Knoch, Peter: Studien zu **Albert** von **Aachen**. Der 1. Kreuzzug in der deutschen Chronistik. — Stu: Klett (1966). 222 S. = Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik I; DM 29,— [Diss., Bonn]
Backmund, Norbert: Die Originalurkunden des Prämonstratenserklosters **Tückelhausen**. — WüDiözGBl XXVIII, 1966, 5—24.
Die Traditionen, die Urkunden und das älteste Urbarfragment des **Stiftes Ruhr. 1133—1332**. Bearb. von Hardo-Paul Mai. — Mchn: Beck 1966. 73, 440 S., 7 S. Abb. = Quellen u. Erörterungen zur bayer. Geschichte. N. F. XXI; brosch. DM 56,— [Diss., München]
Haring, N. M.: Notes on the council and the consistory of **Rheims** ⟨**1148**⟩. — MedStud XXVIII, 1966, 39—59.

Texte zur **Inquisition**. Hrsg. von Kurt-Victor Selge. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 88 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte IV; DM 8,80.

Kamen, Henry: Die spanische Inquisition (The Spanish inquisition, dt.) — Mchn: Rütten u. Loening (1967). 368 S.; DM 28,—.

Lewis, Charles E.: Ricardus **Anglicus**: A ‚familiaris' of archbishop Hubert Walter. — Trad XXII, 1966, 469—471.

Santifaller, Leo: Fünf Urkunden Papst **Alexanders IV.** vom Jahre **1257** für den Deutschen Orden in Südtirol. — Der Schlern XL, 1966, 85—100.

Mersemann, G. G.: Premier auctarium au dossier de l'ordre de la pénitence au XIII[e] s.: le manuel des pénitents de Brescia. — RHistEccl LXII, 1967, 5—48.

Bauer, Johannes Joseph, SCJ: Die Abtwahlen in **Katalonien** und **Aragon** während des **13.** Jahrhunderts. — RömQu LXII, 1967, 18—35.

Pleuser, Christine: Tradition und Ursprünglichkeit in der Vita **Seuses**. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966, Köln (1966), 135—160.

Seibt, Ferdinand: **Hussitica**. Zur Struktur einer Revolution. — Köln, Graz: Böhlau 1965. VI, 205 S. = Archiv für Kulturgeschichte. Beih. VIII; DM 48,— [Habil.-Schr., München]

Turner, C. J. G.: George-**Gennadius** Scholarius and the union of Florence. — JThSt XVIII, 1967, 83—103.

6. Gesamte Neuzeit

Heyen, Franz-Josef: Die kaiserlichen Ersten Bitten für Stifte des Erzbistums Trier von Ferdinand I. bis Franz II. ⟨1531—1792⟩. — Festschrift für Alois Thomas ..., Trier 1967, 175—188.

Bredendiek, Walter: Irrwege und Warnlichter. Anmerkungen zur Kirchengeschichte der neueren Zeit. Mit e. Geleitw. von Helmut Gollwitzer. — Hbg(-Bergstedt): Reich 1966. 80 S. = Evangelische Zeitstimmen XXIV; DM 3,80.

Coenen, Dorothea: Die katholische Kirche am **Niederrhein** von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates **Xanten** unter der klevischen u. brandenburgischen Herrschaft. — Mstr/Westf: Aschendorff (1967). XIV, 309 S. = RefGStT XCIII; DM 50,— [Diss. Frbg/Br].

Keinemann, Friedrich: Das Domkapitel zu **Münster** im **18.** Jahrhundert. Verfassung, persönliche Zusammensetzung, Parteiverhältnisse. Mit 16 Abb. — Mstr/Westf: Aschendorff 1967. XXI, 386 S. = Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung XI = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII; DM 50,—.

O'Neill, Ch. E.: Church and state in French colonial **Louisiana**. Policy and politics to 1732. — NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1966. XII, 315 p.; $ 10.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Padberg, Rudolf: Reformatio catholica. Die theologische Konzeption der **Erasmischen** Erneuerung. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 293—305.

Lilje, Hanns: Neue Kontroversen um **Luther**. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 161—165.

Müller, Gerhard: Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation. — ZRGG XIX, 1967, 1—32.

Benrath, Gustav Adolf: Die Universität der Reformationszeit. — ArchRefG LVII, 1966, 32—51.

Hassinger, Erich: Religiöse **Toleranz** im **16.** Jahrhundert. Motive, Argumente, Formen der Verwirklichung. — Bas, Stu: Helbing & Lichtenhahn (1966). 35 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Univ. Basel VII.

Huntston Williams, George: Camillo **Renato** ⟨c. 1500—?1575⟩. — Italian reformation studies in honor of Laelius Socinus, Firenze 1965, 103—183.

Maurer, Wilhelm: Geschichte und Tradition bei **Melanchthon**. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 167—191.

Scheible, Heinz: Melanchthons Brief an Carlowitz. — ArchRefG LVII, 1966, 102—130.

Burns, J. H.: Catholicism in defeat. Ninian **Winzet**, 1519—1592. — History today XVI, 1966, 788—795.

Moeller, Bernd: Augustana-Studien. — ArchRefG LVII, 1966, 76—95.

Documenti per la storia del concilio di Trento tratti dall' Archivio Farnesiano di Napoli. A cura di L. Pescatore. — Nap: Arte Tipogr. 1966. 35 p.

Aspetti della riforma cattolica e del concilio di Trento a Napoli. A cura di J. Mazzoleni. — Nap: Arte Tipogr. 1966. 117 p; 20 tav.

Szilas, J.: Der Jesuit Alfonso **Carillo** in **Siebenbürgen**, **1591—1599**. — R: Institutum historicum SJ 1966. XXII, 175 S. = Bibliotheca Instituti historici SJ XXVI.

Gündisch, Gustav: Franz **Salicäus**. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Siebenbürgens. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof Friedrich Müller, Stu (1967), 204—219.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, L., OFM: Paray-le-monial et le Jansénisme. — RHistEccl LXII, 1967, 49—69.

Winter, Eduard: **Frühaufklärung**. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa u. die deutsch-slawische Begegnung. Zum 250. Todestag von G[ottfried] W[ilhelm] Leibniz im November 1966. — B: Akademie-Verl. 1966. 420 S. = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens VI; DM-Ost 36,50.

Raab, Heribert: Die Instruktion für den Kölner Nuntius Jacobo **Oddi** ⟨**1732**⟩. — RömQu LXII, 1967, 36—69.

Dez, P.: Le synode du **Poitou** de **1791**. Les registres du pasteur Marteau. — BullSocHistPrFr CXII, 1966, 168—184.

Walsh, John: Origins of the evangelical revival. — Essays in modern English church history. In memory of Norman Sykes, Lo (1966), 132—162.

Ott, Günther: Ernst Moritz **Arndt**. Religion, Christentum u. Kirche in der Entwicklung d. deutschen Publizisten und Patrioten. — Düs: Presseverl. der Evang. Kirche im Rheinland; (Bonn: Röhrscheid) 1966. 388 S. mit 24 Abb. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn II = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXII; DM 14,80.

Wollstadt, Hanns-Joachim: Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde dargestellt an den Lebensformen der **Herrnhuter Brüdergemeinde** in ihren Anfängen. Mit 4 Kunstdr.-Taf. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 379 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie IV; DM 16,80.

Alkemade, A. J. M.: Vrouwen XIX. Geschiedenis van negentien religieuze congregaties, 1800—1850. — Bois-le-Duc: Malmberg 1966. XXVIII, 301 p.

Halgouet, Jérôme du: Pierres d'Attente pour une histoire de l'ordre dans la première moitié du XIX[e] siècle. — Cît XVII, 1966, 89—118; XVIII, 1967, 51—74.

Rahe, Wilhelm: Eigenständige oder staatlich gelenkte Kirche? Zur Entstehung der **westfälischen** Kirche, **1815—1819**. — Bethel bei Bielefeld: Verl.-Handlung der Anstalt Bethel (1966). 166 S. = Jahrbuch des Vereins für Westf. Kirchengeschichte. Beiheft IX; DM 8,—.

Neveu, Bruno: La révolution de **1830** et l'avènement de Louis-Philippe d'après les souvenirs historiques d'Auguste-Simon Berard. — BullSocHistPrFr CXIII, 1967, 35—60.

Mondrone, Domenico, SJ: Una terribile grazia. P. Gennaro **Bracale** SJ ⟨**1865—1933**⟩. — R: Ed. Coletti 1966. 293 p.

9. Neueste Zeit

Lloyd, Roger: The Church of **England 1900—1965**. — Lo: SCM Pr. (1966). 623 p.; sh 55.

Delius, Walter: Die theologischen Fakultäten als Problem der Revolution vom Jahre **1918**. — Theologia Viatorum X, 1965/66, 34—54.

Johannes ⟨Chrysostomus, OSB⟩: Kirchengeschichte **Rußlands** der neuesten Zeit. Bd II: Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen. **1925—1943**. — Mchn, Sa: Pustet (1966). 328 S. mit Abb. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; DM 25,—.

Reimann, Viktor: **Innitzer**. Kardinal zwischen Hitler und Rom. — Wien, Mchn: Molden (1967). 380 S.; DM 25,—.

Chadwick, Owen: The papacy and world war II. — JEcclH XVIII, 1967, 71—79.

Morsey, Rudolf: Clemens August Kardinal von **Galen**. Versuch einer historischen Würdigung. — Wissenschaft-Ethos-Politik. Im Dienste gesellschaftl. Ordnung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Höffner = JbInstChrSozWiss VII/VIII, 1966/67, 367—382.

Duquesne, Jacques: Les catholiques français sous l'occupation. — P: Grasset 1966. 477 p.; F 24,—.

Bull, George A.: Vatican politics at the Second Vatican Council **1962—1965**. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1966. VII, 157 p. = Royal Institute of International affairs. Chatham House Essays XI; sh 10/6.

Stakemeier, Eduard: Lorenz Kardinal **Jaeger** im Zweiten Vatikanischen Konzil. — ThGl LVI, 1966, 278—303.

Das II. [Zweite] Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, dargest. nach Dokumenten u. Berichten von Heinrich Reuter. — Köln: Verl. Wort u. Werk (1966). X, 112, 378 S.; Hlw. DM 24,80.

Hanel, Egon: Über alles die Wahrheit. Memorandum an die deutschen Bischöfe zu d. offiziellen Einladungsschreiben der polnischen Bischöfe an den Episkopat Deutschlands u. Österreichs anläßlich der 1000-Jahr-Feier Polens im Mai 1966. — Wü: Holzner (1966). 71 S.; DM 4,80.

Halecki, Oscar: The place of **Czenstochau** in Poland's **millenium**. — CathHistR LII, 1967, 494—508.

Krause, Gerhard: Gerichtspredigt oder Geschichtsdeutung. Überlegungen u. Fragen zum evang. Charakter der **Denkschrift** über Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. — Wü: Holzner (1966). 19 S.; DM 2,—.

VI. Christliche Philosophie

König, Hanns: Das organische Denken **Augustins** aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften u. an seiner Geschichtsbetrachtung. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1966. XIX, 164 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion. N. F. XIII/XIV; DM 20,—.

Schöpf, Alfred: Die Verinnerlichung des Wahrheitsproblems bei Augustin. — RevÉtAug XIII, 1967, 85—96.

Rivera, Jorge: Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des **Thomas** von **Aquin**. — Frb/B, Mchn: Alber (1967). 165 S. = Symposion XXIII.

Vennebusch, Joachim: Die Einheit der Seele nach einem anonymen Aristoteleskommentar aus der Zeit des Thomas von Aquin und Siger von Brabant ⟨Vat. lat. 869, ff. 200r — 210v⟩. — RechThAncMéd XXXIII, 1966, 39—80.

Scapin, Pietro, OFMConv: La causalità nel pensiero di **Scoto**. — MiscFranc LXVI, 1966, 357—400.

Rabade Romeo, S.: **Guillermo** de **Ockham** y la filosofía del siglo XIV. — Madr: Consejo superior de invest. cient. 1966. 201 p.; pes 150

Wilpert, Paul: Zur Textüberlieferung der **Docta ignorantia**. — Vivarium IV, 1966, 116—143.

Steiger, Renate: Zum Begriff der **Kontingenz** im **Nominalismus**. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 60. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 35—67.

Poppi, Antonino: Causalità e infinità nella Scuola **Padovana** del **1480** al **1513**. — Padova: Ed. Antenore 1966. 382 p.; Lire 5000.

Scapin, Pietro: La figura e il pensiero di Bonaventura **Luchi** ⟨**1700—1785**⟩. — Problemi e figure della scuola scotista del Santo, Padova 1966, 823—860.

Hemberg, Jarl: Religion och metafysik Axel **Hägerströms** och Anders **Nygrens** religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. Summary: Religion and metaphysics. The religious theories of Axel Hägerström and Anders Nygren and their influence on religious discussion in Sveden. — Sthlm: Diakonistyrelsens Bokförl. (1966). 236 p. = Acta Universitatis Upsaliensis IV; skr 52,50.

Delahaye, Karl: Christliche Anthropologie. Eine Einführung in das Denken Peter **Wusts**. Unter Mitarb. von Wilfried Kuckartz. — Mstr: Regensberg (1967). 266 S.; DM 9,80 (Aus: Wust, Peter: Gesammelte Werke VIII.)

McLean, G.F., OMI: Christian philosophy and religious renewal. — Wash: CUAPr. 1966. X, 174 p.; $ 4,95.

Flew, Antony: God and philosophy. — Lo: Hutchinson 1966. 208 p.

Martin, James A., Jr.: The new dialogue between philosophy and theology. — NY: Seabury 1966. IX, 211 p.; $ 5,95.

Padovano, Anthony T.: The estranged God: Modern man's search for belief. — NY: Sheed & Ward 1966. XVII, 300 p.; $ 6,—.

Johann, Robert O., SJ: The pragmatic meaning of God. — Milw: Marquette Univ. Pr. 1966. 66 p. = The Aquinas lecture, 1966; $ 2,50.

Pater, W.A. de, SCJ: Zin en zinloosheid in het spreken over God. — Bijdr XXVIII, 1967, 33—61; p. 61—62: Summary: Sense and nonsense in talking about God.

Muck, O., SJ: Zur Logik der Rede von Gott. — ZkTh LXXXIX, 1967, 1—28.

Anderson, James F.: Reflections on the analogy of **being**. — The Hague: Nijhoff 1967. VII, 88 p.; hfl 11,70.

Lotz, Johannes B.: Christliche Anthropologie. — Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1966), 70—88; ebd. 89—104: Kampmann, Theoderich: Der Mensch in der Metamorphose.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Petri, Heinrich: **Exegese** und **Dogmatik** in der Sicht der katholischen Theologie. — Pad, Mchn, Wien: Schöningh 1966. VIII, 255 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion. N. F. XI/XII; DM 24,—.

Locatelli, Aldo: L'insegnamento della **teologia fondamentale** nel rinnovamento degli studi teologici. — ScuCatt XCV, 1967, 95—123.

Kolping, Adolf: Die fundamentaltheologische Frage und das Zweite Vatikanische Konzil. — OrhPBl LXVII, 1966, 382—387.

Stakemeier, Eduard: Die Konzilskonstitution über die **Göttliche Offenbarung**. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Latein. u. deutscher Text mit Kommentar. 2., erw. Aufl. — Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 386 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XVIII ; DM 24,—.

Biser, Eugen: Integration der **Wahrheit**. Überlegungen zum Wahrheitsverständnis der theologischen **Glaubensbegründung**. — Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Adolf Bolte, Bischof von Fulda, Fulda 1966, 77—95.

Kasper, Walter: Geschichtlichkeit der **Dogmen?** — StdZ, Bd CLXIX = Jg XCII, 1967, 401—416.

Doronzo, Emmanuel, OMI: Theologia dogmatica. Vol. I: Introductio in universam theologiam. De revelatione. De locis theologicis. De deo uno. — Wash: CUAPr. 1966. 924 p.

Balthasar, Hans Urs von: Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. — Mysterium Salutis. Bd II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Eins, Zü, Köln (1967), 15—45; S. 49—84: Schulte, Raphael: Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung; S. 85—131: Schierse, Franz Josef: Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung; S. 132—145: Hamman, Adalbert: Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben; S. 146—220: Scheffczyk, Leo: Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität; S. 226—271: Deißler, Alfons: Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament; S. 272—290: Pfammatter, Josef: Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament; S. 291—315: Löhrer, Magnus: Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes; S. 317—401: Rahner, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.

Nicolas, Jean-Hervé, OP: Le don de l'**Esprit**. — RThom, A. LXXIV = T. LXVI, 1966, 529—574; A. LXXV = T. LXVII, 1967, 181—225.

Grelot, Pierre: Réflexions sur le problème du **péché original**. — NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 337—375. 449—484.

Schoonenberg, Piet: Mysterium iniquitatis. Ein Versuch über die Erbsünde. — WoWa XXI, 1966, 577—591.

Bortnowska, Halina: Christus' nalatenschap in de wereld. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 225—237; p. 237: Summary: Christ's legacy to mankind.

Nicolas, Marie-Joseph, OP: Intruduction à une théologie de l'**intercession mariale**. — Recherches sur l'intercession de Marie. I: Fondements et premiers developpements = Études mariales XXIII, 1966, P(1967), 9—18; p. 19—35: George, Augustin, SM: Les fondements scripturaires de l'intercession de Marie.

Antón, Angelus, SJ: Episcopi per orbem dispersi: estne collegiale eorum Magisterium ordinarium et infallibile? — PerMorCanLit LVI, 1967, 212—246.

Benoit, P., OP: Conspectus biblici de Ecclesia et Mundo. — Ang XLIII, 1966, 311—320; ib. p. 340—352: Schillebeeckx, E.: Ecclesia in mundo huius temporis.

Breuning, Wilhelm: Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen über das Sakrament der **Firmung**. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 132—163.

Trembelas, Panagiotis N.: Dogmatique de l'Église **orthodoxe** catholique. T. I. Traduction française par Pierre Dumont, OSB. Lettre-préface de le Card. Bea. — (Chev:) Ed. de Chevetogne; (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 643 p. = Textes et études théologiques; F 45,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Aland, Kurt: Die Stellung der Kirche in den frühen christlichen Gemeinden und ihre Taufe. — Mchn: Kaiser 1967. 35 S. = Theologische Existenz heute. N.F. CXXXVIII; DM 3,30.

Leeuwen, P. A. van, OFM: Grenzen van kerk en doop. — Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1965/66, Hilv 1966, 71—102.

Balás, David L., SOCist: Μετουσία θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to saint **Gregory** of **Nyssa**. — R: Herder 1966. XXII, 185 p. = Studia Anselmiana LV; Lire 3000.

Vergés, Salvador, SJ: La encarnación del verbo y la Iglesia en san **Agustín**. Teología de símbolos bíblico-eclesiales. — EstEcl XLII, 1967, 73—112.

Tscholl, Josef: Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus. — August XVI, 1966, 330—370.

Vries, Wilhelm de: Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von **Konstantinopel** ⟨**680—681**⟩. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 262—285.

Nocke, Franz-Josef: Sakrament und personaler Vollzug bei **Albertus Magnus**. — Mstr: Aschendorff (1967). XXIII, 235 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLI,4; DM 32.

Veuthey, Leone, OFMConv: Il concetto di Dio uno e trino nella teologia di **Duns Scoto**. — MiscFranc LXVI, 1966, 448—474.

Leff, Gordon: The apostolic ideal in later medieval ecclesiology. — JThSt n.s. XVIII, 1967, 58—82.

Spinka, Matthew: John **Hus**' concept of the church. — Princeton, NJ: Univ. Pr. 1966. X, 432 p.; $ 12,—.

Patton, Hugh, MSC: The efficacy of putative attrition in the doctrine of theologians of the **XVI** and **XVII** centuries. — R: Herder 1966. XVI, 158 p.; Lire 1500.

Pichler, Isfried H., OPraem: Die Verbindlichkeit der **Konstanzer** Dekrete. Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete **„Haec sancta"** und **„Frequens"**. — Wien: Herder (1967). 133 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XVI.

McDonnell, Killian, OSB: John **Calvin**, the church, and the Eucharist. — Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1967. 424 p.; $ 10,—.

Willis, E. David: Calvin's catholic christology. The function of the so-called extra Calvinisticum in Calvin's theology. — Leiden: Brill 1966. XIV, 164 p. = Studies in medieval and reformation thought II.

Hoogland, Marvin P.: Calvin's perspective on the exaltation of Christ in comparison with the post-reformation doctrine of the two states. — Kampen: Kok 1966. X, 221,4 blz.; hfl 12,50 [Academisch proefschrift, Amsterdam 1966.]

Paternoster, Venanzio: La cristologia del P. Angelo **Bigoni** ⟨**1779—1860**⟩. — Problemi e figure delle Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 539—598.

Manzelli, D.M.: La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del concilio di **Trento**. — Sotto il Monte: Centro di studi ecumenici Giovanni XXIII 1966. 148 p. = Quaderni di Ricerca II.

Baltazar, Eulalio R.: **Teilhard** and the supernatural. — Baltimore: Helicon 1966. 336 p.; $ 6,95.

O'Meara, Thomas A., OP: **Mary** in protestant and catholic theology. — NY: Sheed and Ward (1966). 376 p.; $ 7,50.

Sauter, Gerhard: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. — Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1965). 374 S.; DM 28,80.

Walle, Albert van de, OFM: Die Person Christi in der heutigen Theologie. — WissWeish XXX, 1967, 44—61.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Steck, Karl Gerhard: Der Beitrag Leonhard **Fendts** zur Konfessionskunde. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 56—74.

Rosenkranz, Gerhard: Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen. — Bern u. Mchn: Francke Verl. (1967). 328 S. = Sammlung Dalp C; DM 15,80.

Leeuwen, Arend Th. van: Christianity in world history: The meeting of the faiths of East and West. — NY: Scribner 1966. 487 p.; $ 8,50.

Straelen, H. van: The catholic encounter with world religions. — Westminster: Newman 1966. 202 p.; $ 3,95.

Wagoner, Walter D.: The seminary: **Protestant** and **catholic**. — NY: Sheed & Ward 1966. XXIII, 256 p.; $ 6,—.

Taal, Jan: Door vrij denken tot christelijk geloven. **Protestants** religieus leven in **Nederland** tijdens de eerste helft van de 20ste eeuw. — Brugge, Utr: Desclée [&] de Brouwer (1966). 215 p.; hfl 13,—.

Lell, Joachim: Evangelische Fragen an die römisch-katholische Kirche. — ImLRef X, 1967, 95—120.

Zalba, Marcellinus, SJ - Josephus M. Díez Alegría, SJ: Declaratio Concilii Vaticani II „Dignitatis humanae" de libertate religiosa. — PerMorCanLit LV, 1966, 170—197.

Klein, Laurentius: Das Ringen um die Einheit. Die **ökumenische Bewegung** der neueren Zeit. — Tr: Paulinus-Verl. 1967. 224 S.; DM 13,80.

Bavaud, Georges: Le décret conciliaire sur l'oecuménisme. L'évolution d'une théologie et d'une mentalité. — Frb/S, P: Ed. Saint-Paul (1966). 112 p.; sfr 7,50.

Volken, Laurenz: L'action oecuménique. — Frb/S, P: Ed. Saint-Paul (1967). 171 p. = In domo Domini; sfr 13,30.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die ökumenische Frage nach katholischem Verständnis. — Zeitwende XXXVIII, 1967, 224—246.

Leuba, Jean-Louis: Das ökumenische Gespräch als theologisches Problem. Einige grundsätzliche Betrachtungen. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 115—126.

Ecumenism and the Roman catholic church. Ed. by Leo Alting von Gesau. — Westm, Md: Newman 1966. 186 p.; $ 3,95.

Lescrauwaet, J.F., MSC: De oecumenische opdracht van de plaatselijke katholieke kerk. — Bijdr XXVIII, 1967, 15—31; p. 31—32: Sommaire: La mission oecuménique de l'église catholique locale.

Beumer, Johannes: Franz von **Baader** und sein Plan zur Vereinigung der römischen und der russischen Kirche. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 430—454.

Lamarque, Alfred: Der Einheit entgegen (Vers l'unité?, dt.) Katholische und evangelische Christen. (Übers. aus d. Franz. d. vom Autor für die dt. Ausg. erstellten Neufassung: Karlhermann Bergner.) — Limburg: Lahn-Verl. 1966. 280 S. = Werdende Welt X; DM 14,80.

Hampe, Johann Christoph: Der Preis der Einheit. Ökumenische Chancen zwischen Konzil und Reformationsjubiläum. — UnSa XXII, 1967, 48—70.

Vischer, Lukas: Die Einheit, die wir suchen. Geschichtliche Kontinuität und Erneuerungsbereitschaft als Faktoren kirchlicher Glaubensbewährung. — Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 343—356.

VIII. Moraltheologie

Dictionarium morale et canonicum. Petrus Palazzini [et] Ferdinandus Galea. III: ⟨L — Q⟩. — R: Officium Libri Catholici 1966. XXXV, 948 p.

Dittburner, J.M., OFMConv: A theology of temporal realities. Explanation of St. **Jerome**. Critical reflections on the theological conceptions of riches and poverty as an expression of a theory of relative values. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1966. XXIV, 119 p.

Janssens, Louis: Mariage et fécondité. De **Casti connubii** à **Gaudium et spes**. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 120 p. = Coll. Reponses chrétiennes; bfr 100.

Schrey, Heinz-Horst: The consequences of **Bultmann**'s theology for ethics. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 183—200.

Nelson, James B.: The moral significance of the church in contemporary **protestant** contextual ethics. — Journal of ecumenical studies IV, 1967, 66—91.

Schott, Erdmann: Römisch-katholische Moraltheologie und evangelische Ethik. Eine grundsätzliche Besinnung an Hand der Moraltheologie von Bernhard Häring. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 230—250.

Curran, Charles E.: Christian morality today: The renewal of moral theology. — Notre Dame: Fides 1966. XX, 138 p.; $ 2,45.

Barry, Frank Russel: Christian ethics and secular society. — Lo: Hodder & Stoughton 1966. 287 p.; sh 35.

Kraus, Johannes: Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage. — FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 23—46.

Lobo, Ildefons (‚OSB): Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral. — Concilium III, 1967, 363—375.

Løgstrup, Knud E.: Das Proprium des christlichen **Ethos**. — ZevEth XI, 1967, 135—147; S. 148—159: Böckle, Franz: Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?

Gunthör, Anselm, OSB: „Endziel des **Gesetzes** ist Christus" ⟨Röm 10,4⟩. Zur heutigen innerkirchlichen Gesetzeskrise. — ErbAuftr XLIII, 1967, 192—205.

Chauchard, Paul: Untugend der Tugenden — Tugend der Untugenden (Vices des vertus — vertus des vices, dt.) — Düs: Patmos-Verl. (1967). 188 S. = Patmos Paperback; DM 15,80.

Freiheit und **Determination**. — Wü: Echter-Verl. (1966). 140 S. = StudBerKAkBay XXXVIII; DM 7,80; [enth.:] S. 13—38: Wickler, Wolfgang: Kausalität und Finalität des Verhaltens — Biologische Aspekte zur Willensfreiheit; S. 39—56: Görres, Albert: Vernunft und Leidenschaft — Determination und Willensfreiheit in der Sicht der Psychoanalyse; S. 57—88: Kuhn, Helmut: Freiheit — Gegebenheit und Errungenschaft; S. 89—120: Bockelmann, Paul: Schuld, Schicksal und Verantwortung des Menschen; S. 121—140: Egenter, Richard: Christliche Freiheit — grundsätzlich und konkret.

Oesterreich, Klaus: Über eine Ethik des Selbstmordproblems. — ZevEth X, 1966, 144—159.

Wolf, Ernst: Das Problem der **„Euthanasie"** im Spiegel evangelischer Ethik. Ein Gutachten. — ZevEth X, 1966, 345—361.

Siegmund, Georg: Begrenzte Euthanasie? — ThGl LVI, 1966, 469—486.

Peinador, A.: Estado actual de las opiniones sobre moralidad y responsabilidad en materia **matrimonial**. — Salm XIV, 1967, 3—44.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Liebesschütz, Hans: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. — Tü: Mohr 1967. X, 360 S. = Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts XVII; DM 35,—.

Masse, Benjamin L., SJ [‚Ed.:] The church and social progress. Background readings for Pope John's Mater et Magistra. — Milw: Bruce (1966). XI, 248 p.; $ 5,50.

La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — Torino-Leumann: Elle Di Ci (1966). 1213 p. = Collana magistero conciliare XI; Lire 3600.

Prades, J. A.: La sociologie de la religion chez Max **Weber**. Essai d'analyse et de critique de la méthode. — Louv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1966. 293 p. = Univ. catholique de Louvain. **Faculté des sciences économiques et sociales**. N. S. VIII; bfr 380,—.

Kwant, R. C.: Soziale und personale Existenz (Sociale filosofie, dt.) Phänomenologie eines Spannungsbereiches. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 302 S.; DM 27,—.

Ling, Trevor: Buddha, Marx, and God. Some aspects of religion in the modern world. — Lo: Macmillan; NY: St. Martin's Pr. 1966. XII, 228 p.; sh 35.

Blackham, H. J.: Religion in a modern society. — Lo: Constable (1966). VIII, 229 p.; sh 21.

Libertà religiosa e trasformazioni della società. Agostino Bea [e. a.]. — (R:) Giuffrè (1966). VIII, 209 p. = Quaderni di iustitia XVI; lire 1800.

Lutz, Hans: Die Wirklichkeit der Kirche. Sein und Sollen. — Stu, B: Kreuz-Verlag (1966). 210 S.; Lw. DM 14,80.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 259 S.; DM 38,—.

Schambeck, Herbert: Kirche, Staat, Gesellschaft. Probleme von heute und morgen. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 115 S. = Konfrontationen; DM 8,80.

Knoll, August M.: Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz. — Neuwied, B: Luchterhand 1967. 104 S. = Soziologische Essays; DM 9,80.

Cottier, G. [e. a.:] Église et pauvreté. Préfaces de le Patriarche Maximos IV, de le Cardinal Lercaro. — P: Ed. du Cerf 1965. 384 p. = Unam sanctam LVII.

Schüller, Bruno, SJ: Zur theologischen Diskussion über die **lex naturalis**. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 481—503.

Govaart-Halkes, Tine: Frau, Welt, Kirche (Storm na de stilte, dt.) Wandlungen und Forderungen. — Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 284 S.; DM 15,80.

Scherer, Alice: Frauen im Alltag. — Düs: Haus d. Kath. Frauen, Verl.-Abt [1966]. 159 S.; DM 8,70.

Ritter, Raimund: Die **Schule** im Wandel von Gesellschaft und Kirche. — Lebendige Seelsorge XVIII, 1967, 130—140.

Feuchte, Paul - Peter Dallinger: Christliche Schule im neutralen Staat. Die Formen der Volksschule im Licht des Verhältnisses von Kirche und Staat. — Die öffentliche Verwaltung XX, 1967, 361—374.

Strzelewicz, Willy - Hans-Dietrich Raapke [u.] Wolfgang Schulenberg: Bildung und gesellschaftliches Bewußtsein. Eine mehrstufige soziologische Untersuchung in Westdeutschland. Mit 34 Abb. u. 137 Taf. — Stu: Enke 1966. XV, 616 S. = Göttinger Abhandlungen zur Soziologie X; DM 54,—.

Brusatti, Alois: Wirtschafts- und Sozialgeschichte des industriellen Zeitalters. — Graz, Wien, Köln: Styria 1967. 314 S.; DM 18,80.

Grundbegriffe und Methoden der Sozialarbeit (Concepts and methods of social work, dt.) Hrsg.: Walter A. Friedländer. Hrsg. u. Bearb. der dt.-sprach. Ausg.: Hans Pfaffenberg. — (Neuwied, B:) Luchterhand (1966). 321 S.; DM 32,—.

Naurois, Louis de: L'homme et la propriété privée. — NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 619—636.

Hodges, Luther H[artwell]: Geschäft und Moral (The business conscience, dt.) Die soziale Verantwortung des Unternehmers. — Wiesb: Gabler (1966). 197 S.; DM 18,60.

Kirche und Raumordnung. Mit Beitr. von Marlies Cremer [u. a.]. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 122 S. = Kirche im Volk XXXII; DM 5,—.

Pfeffer, Karl Heinz: Welt im Umbruch. Gesellschaftl. u. geistige Probleme in den Entwicklungsländern. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 258 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen IV.

Dreier, Wilhelm: Soll die Kirche **Werbung** treiben? — Köln: Bachem 1967. 60 S.; DM 4,60.

Drucker, Peter F.: Die Zukunft der Industriegesellschaft (The future of industrial man, dt.) — Düs, Wien: Econ-Verl. (1967). 260 S.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Reina, Victor de: En torno a los origenes y fijación del beneficio eclesiástico. — EphIurCan XXII, 1966, 275—355.

Capitani, Ovidio: Immunità vescovili ed ecclesiologia in età „pregregoriana" e „gregoriana". L'avvio alla „restaurazione". — Spoleto: Centro italiano di studi sull' alto medioevo 1966. XII, 214 p. = Biblioteca degli studi medievali III.

Pfaff, Volkert: Die Kardinäle unter Papst Coelestin III. ⟨**1191—1198**⟩. — SavZ, kan. XLI, 1955, 58—94; LXXXIII, 1966, 332—369.

Bonhomme, A. de, SJ: Jurisdiction des évêques et exemption des réguliers selon le projet de Bulle de **Paul III** Superni dispositione consilii. — RevDrCan XV, 1965, 97—138. 214—239. 331—349; XVI, 1966, 3—21.

Tettamanzi, Dionigi: L'età della cresima nella disciplina della chiesa latina. — ScuCatt XCV, 1966, 34—61.

Eisenhardt, Ulrich: Die weltliche Gerichtsbarkeit der Offizialate in **Köln**, **Bonn** und **Werl** im 18. Jahrhundert. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag (1966). 49 S. = Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. XXXVII; DM 13,40.

Toews, Hans-Jürgen: Die Schulbestimmungen des **niedersächsischen Konkordats**. Mit einem Anhang der einschlägigen Rechtsquellen. — Gö: Schwartz 1967. IX, 149 S.; DM 23,50.

Rodríguez, V.: Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre **libertad religiosa** del Concilio Vaticano II. — CiencTom XCIII, 1966, 193—339.

La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. — To, Leumann: Elle-Di-Ci (1966). 279 p. = Collana Magistero Conciliare V; Lire 1300.

López de Prado, Joaquín, SJ: El proyecto de ley sobre la libertad religiosa ante la declaración „Dignitatis humanae". — Razón y Fe LXVII, 1967, 481—508.

Neumann, Johannes: Weihe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des Zweiten Vatikanischen Konzils. — AkKR CXXXV, 1966, 3—18.

Calhoun, John C.: The restraint of the exercise of one's rights. — Wash: CUAPr. 1966. XIII, 145 p. = CUA Canon law studies CDXXXII.

Robleda, Olisius, SJ: Quaestio de personalitate officii ecclesiastici non soluta. — PerMorCanLit LVI, 1967, 384—427.

Bertrams, Wilhelm, SJ: Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirtengewalt durch den Träger des Petrusamtes. — Greg XLVIII, 1967, 28—48.

Ziólek, Ladislaus: Sede vaccante nihil innovetur. Studium historico-iuridicum ad **can. 436** C. I. C. — R: Herder 1966. XVI, 173 p.; Lire 1800.

Straub, Heinrich - Urbanus Navarrete, SJ: Controversiae de mente instructionis „Matrimonii sacramentum" quoad obligationem praestandi cautiones. — PerMorCanLit LVI, 1967, 485—504.

Nessel, William J., OSFS: Prior **censorship** and human rights. — The Iurist XXVII, 1967, 58—76.

López Alarcón, M.: Apuntes para una teoría general del patrimonio eclesiástico. — IusCan VI, 1966, 111—151.

Schwanhäusser, Gertrud: Das Gesetzgebungsrecht der evangelischen Kirche unter dem Einfluß des landesherrlichen Kirchenregiments im 16. Jahrhundert. — Mchn: Claudius-Verl. 1967. 164 S. = Ius ecclesiasticum V; DM 24,—.

Kirstein, Roland: Die Entwicklung der **Sponsalienlehre** und der Lehre vom **Eheschluß** in der deutschen protestantischen Eherechtslehre bis zu J. H. Böhmer. — Bonn: Röhrscheid 1966. 166 S. = Bonner rechtswissenschaftliche Abhandlungen LXXII; DM 26,—.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Constitution pastorale „Gaudium et spes", l'Église dans le monde de ce temps. Traduction élaborée par les soins de l'épiscopate français. Introduction, notes et index analytique par l'Action Populaire. — (P:) Spes (1966). 386 p.

Zalba, Marcellinus, SJ: Theologia pastoralis in Concilio Vaticano II applicata. — PerMorCanLit LVI, 1967, 149—198.

Grand'Maison, Jacques: La **paroisse** en Concile. Coordonnées sociologiques et théologiques. — Montr, P: Fides (1966). 300 p.; F 27,—.

Le **diacre** dans l'Église et le monde d'aujourd'hui [par] J. Lécuyer [e. a.] Préface de Jean Mouisset. Ouvrage publié sous la direction de P. Winninger et Y. Congar. — P: Ed. du Cerf 1966. 314 p. = Unam sanctam LXIX.

Congar, Yves: Le diaconat dans la pensée de Vatican II. — Vocation n° CCXXXIV, 1966, 273—293; p. 294—314: Colson, Jean: Le diaconat aux premiers siècles de l'Église; p. 316—351: Schaller, René: Renouveau du diaconat au XX^e siècle; p. 352—387: Izard, Raymond: Recherches et réalisations actuelles dans le monde.

Fleckenstein, Heinz: Erneuerung des Diakonats. Gründe, Möglichkeiten, Wege. — Umkehr und Erneuerung ... Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 65—91.

Thomas, Joseph, SJ: **L'apostolat** de l'Église. Interrogations actuelles. — P: Éd. du Centurion (1966). 252 p. = L'Église en son temps. Études.

Laici sulle vie del concilio. A cura di un gruppo di 28 specialisti. — Assisi: Cittadella Ed. (1966). 395 p.; Lire 2500.

Klostermann, Ferdinand: Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem Zweiten Vatikanum. — ThpQ CXIV, 1966, 201—223.

Krenzer, Ferdinand: Die Kirche und die Fernstehenden. — Limbg: Lahn-Verl. 1966. 139 S. = Werdende Welt VIII = Offen für die Welt I; DM 14,80.

Lake, Frank: **Clinical theology**. A theological and psychiatric basis to clinical pastoral care. With figures and charts prepared by E. R. Swain. — Lo: Darton, Longman & Todd 1966. XXX, 1282 p.; sh 160.

Nipkow, Karl Ernst: Anmerkungen zu Stand und Aufgabe **religionspädagogischer** Forschung heute. — Theologia practica II, 1967, 31—57.

Merlaud, André: Réalités humaines et éducation chrétienne. — Brux: Ed. de Lumen Vitae 1966. 96 p. = Coll. Ensemble vers le Seigneur.

Meiler, Willibald: Grundformen und Fehlformen der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes. — Wü: Echter Verl. (1967). 342 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik II; DM 32,—.

Problematik der **Geschlechtserziehung**. Hrsg. v. Leopold Prohaska. — Wien, Mchn: Österr. Bundesverl. f. Unterricht, Wissenschaft u. Kunst (1966). 148 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Vergleichende Erziehungswissenschaft Salzburg XXI; DM 16,50.

Pädagogik der Reife. Unter Mitarb. von Ernst Bornemann [u. a.] Hrsg. v. Leopold Prohaska. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). XII, 282 S. = Handbücher des Willmann-Instituts. Pädagogik; DM 17,80.

Grundlinien heutiger Katechese (Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese. Katechetisch programma voor de lagere school. Katechetisch programma voor de middelbare school, dt.) Aus dem Holländischen übers. u. hrsg. v. Josef Dreissen. — Mchn: Pfeiffer (1967). 284 S. = Pfeiffer-Werkbücher LX; DM 10,80.

Le Du, Jean: Catéchèse et anthropologie. — Catéchèse VII, 1967, 289—314.

Kommentar und Katechese zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Teil I: Alttestamentlicher Teil. Halbbd II: Lektion 25—42 bearb. von Johannes Riede. Teil II: Neutestamentlicher Teil. Halbbd II: Lektion 70—98 bearb. von Joseph Solzbacher. — Frb/B: Herder (1966). S. 209—430; VIII, S. 161—273; DM 15,80; DM 9,80.

Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. u. 4. Schuljahrs. Im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer. III: Katechetischer Kommentar zum Sakramenten-Teil des Glaubensbuches. Halbbd I: Taufe, Firmung, Eucharistie. Von Gertrud Kessler [u.] Therese Ulrich. — Pad: Schöningh 1966. X, 291 S.; Lw DM 17,80.

Stallmann, Martin: Contemporary interpretation of the gospels as a challenge to preaching and religious education. — The theology of Rudolf Bultmann, NY (1966), 236—253.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Eizenhöfer, Leo, OSB: Canon missae Romanae. Pars altera: Textus propinqui. — R: Herder 1966. VI, 222 p. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor. Subsidia studiorum VII; Lire 5800.

Husmann, Heinrich: Zur Geschichte der Meßliturgie von **Sitten** und über ihren Zusammenhang mit den Liturgien von **Einsiedeln**, **Lausanne** und **Genf**. — Archiv für Musik-Wissenschaft XXII, 1965, 217—247.

Le Cérémonial apostolique avant Innocent VIII. Texte du manuscrit Urbinate Latin 469 de la Bibliothèque Vaticane établi par Filippo Tamburini. Introduction par Joaquim Nabuco. — R: Ed. Liturgiche (1966). 57*, 237 p. = Bibliotheca „Ephemerides liturgicae". Sectio historica XXX; Lire 4500.

Goltzen, Herbert: Constitutio de Sacra liturgia. — JLH X, 1965, Kassel 1966, 95—115.

Masi, Roberto: Il significato del mistero eucaristico. Commento all' enciclica **„Mysterium fidei"**. — Mil: Opera della Regalità di N. S. Gesú Cristo (1966). 104 p. = Sussidi liturgico-pastorali XII; Lire 600.

O'Connor, Edward D., CSC: Mysterium fidei and the celebration of Mass in private. — Yearbook of liturgical studies VII, 1966, 17—71.

Jounel, Pierre: Les premiers étapes de la réforme liturgique. III: La concélébration. La concélébration de la Messe. La communion sous les deux espèces. — P [e. a.:] Desclée (1966). 248 p.; F 8,—.

Werner, Hans-Joseph: Die Hymnen in der Choraltradition des Stiftes St. **Kunibert** zu **Köln**. — Köln: Volk-Verl. 1966. 252 S. = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte LXIII; DM 17,80.

Härting, Michael: Das **Erfurter Gesangbuch** von **1630**. — Musica sacra LXXXVI, 1966, 250—252. 284—287. 315—317. 347—350.

Bunners, Christian: Kirchenmusik und Seelenmusik. Studien zur Frömmigkeit und Musik im **Luthertum** des **17.** Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 175 S. = Veröffentlichungen der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung XIV; DM 26,—.

Söhngen, Oskar: Wandel und Beharrung. Vorträge und Abhandlungen über Kirchenmusik und Liturgie. — B: Merseburger 1965. 217 S.; DM 18,80; S. 215—217: Bibliographie O. Söhngen.

Sagittarius. Beiträge zur Erforschung und Praxis alter und neuer Kirchenmusik. Hrsg. von der Internationalen Heinrich-Schütz-Gesellschaft I. — Kassel, Basel, P, Lo, NY: Bärenreiter-Verl. 1966. 87 S. mit Abb.; DM 12,—.

Riedel, Johannes: The new and the old in church music. — Studia liturgica V, 1966, 104—120. 151—165.

Le chant liturgique après Vatican II. Seminaire d'études internationales Fribourg ⟨Suisse⟩ aout 1965. — P: Éd. Fleurus (1966). 247 p. = Kinnor VI; F 17,50; [cont. e. a.:] p. 17—31: Jungmann, Joseph André: Musique sacrée et réforme liturgique; p. 33—51: Hucke, Helmut: Le „munus ministeriale" de la musique dans le culte chrétienne; p. 53—75: Manzano, Miguel: Les divers acteurs du chant liturgique et leur rôle respectif; p. 79—110: Agustoni, Luigi: La cantillation des lectures et des prières dans la messe; p. 111—132: Gelineau, Joseph, SJ: La psalmodie et les chants processionnaux; p. 133—149: Huijbers, Bernard, SJ: Valeur et limite du lied dans la liturgie; p. 153—170: Jeanneteau, Jean: Les valeurs actuelles du chant grégorien; p. 171—185: Joris, Jozef: La place de la musique autochtone et contemporaine dans la liturgie; p. 187—203: Reboud, René: Les instruments de musique et le culte chrétien; p. 207—221: Quack, Erhard: Le rôle de la chorale et l'emploi de la polyphonie; p. 223—240: Kaelin, Pierre: L'action régionale concertée pour la musique sacrée en vue de l'application pratique de la constitution sur la liturgie; [dt. Ausg. u. d. T.:] Kirchenmusik nach dem Konzil. Die Vorträge der Internat. Studienwoche Freiburg i. d. Schweiz 1965. Ausg. in dt. Sprache besorgt von Helmut Hucke. — Frb/B: Christophorus-Verl. (1967). 134 S.; DM 12,80.

Die Instruktion **„Musicam sacram"** über die Musik in der Liturgie. Deutsche Übers. der Liturgischen Institute Trier u. Freiburg ⟨Schweiz⟩ mit Zwischenüberschriften und mit Erläuterungen von Luigi Agustoni und Helmut Hucke. — Musik und Altar XIX, 1967, 49—74.

Instructio de musica in sacra liturgia. — EphLit LXXXI, 1967, 193—229; p. 230—236: Braga, Carolus, CM: Commentarium. Prologus; p. 237—243: Braga, Carolus, CM: De potioribus principibus quae instructionem dirigunt; p. 244—248: Hucke, Helmut: L'evoluzione del concetto di „Musica sacra" nel quadro del rinnovamento liturgico; p. 249—253: Gelineau, Joseph, SJ: Les applications du „munus" de la musique dans la liturgie; p. 254—267: Agustoni, Luigi: Le forme delle celebrazioni liturgiche; p. 268—275: Hucke, Helmut: Canto sacro dell' assemblea e canti popolari religiosi; p. 276—287: Agustoni, Luigi: Gli attori delle celebrazioni liturgiche secondo l'Istruzione sulla Musica nella sacra liturgia; p. 288—293: Hucke, Helmut: Natura e compiti della „Schola cantorum"; 294—298: Tamburelli, Giuseppe: Il „Thesaurus musicae sacrae".

Lengeling, Emil J.: Zur neuen Instruktion über die „Kirchenmusik innerhalb der Liturgie". — Bibel und Liturgie XL, 1967, 184—198.

Borello, Luciano: Liturgiereform und Kirchenmusik in Italien. — Concilium III, 1967, 131—134; S. 134—136: Cols, Domingo: Liturgiereform u. Kirchenmusik in Spanien; S. 137—138: Kearny, Moira: Liturgiereform und Kirchenmusik in Südafrika; S. 139—141: Sommerville, Stephen: Liturgiereform und Kirchenmusik in den Vereinigten Staaten; S. 142—143: Cavalcanti di Albuquerque, Amario: Liturgiereform und Kirchenmusik in Brasilien.

Hucke, Helmut: Prozession und Prozessionsgesang. — Musik u. Altar XVIII, 1966, 106—110; ebd. S. 110—115: Manzano, M.: Die drei Prozessionsgesänge der Messe in pastoraler Sicht; S. 115—126: Gelineau, P. J.: Der Einzugsgesang; S. 127—132: Stefani, Gino: Der Gesang zur Gabenbereitung; S. 133—139: Schuermans, Philippe, OSB: Der Kommuniongesang; S. 139—143: Quack, Erhard: Von wem und in welcher Weise sollen die Prozessionsgesänge der Messe ausgeführt werden? S. 143—146: Beispiele neuer Prozessionsgesänge in französischer, spanischer u. flämischer Sprache.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Chitty, Derwas J.: The desert a city. An introduction to the study of **Egyptian** and **Palestinian monasticism** under the christian empire. — Oxf: Blackwell 1966. XVI, 222 p.; sh 42.

Tamburrino, Pius, OSB: Koinonia. Die Beziehung „Monasterium" — Kirche im frühen **pachomianischen** Mönchtum. — ErbAuftr XLIII, 1967, 5—21.

Leroy, Julien, OSB: Le cénobitisme chez **Cassien**. — RAscMyst XLIII, 1967, 121—158.

García Rodríguez, Carmen: El culto de los santos en la **España Romana** y **Visigoda**. — Madr: Consejo superior de Investigaciones cientificas. Instituto Enrique Florez 1966. X, 475 p. = Monografías de historia eclesiástica I; pes 350.

Gaiffier, Baudouin de: Notes sur le culte des ss. **Clément** de **Metz** et **Caddroë**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 21—43.

Garitte, Gérard: La passion géorgienne de saint **'Abd Al-Masīh**. — Muséon LXXIX, 1966, 187—237.

Miquel, Pierre, OSB: Spécificité et caractères de l'expérience spirituelle chez Aelred de **Rievaulx**. — CollCist XXIX, 1967, 3—11; p. 12—22: Grégoire, Réginald, OSB: Le témoignage spirituel des sermons liturgiques d'Aelred de Rievaulx; p. 23—36: Squire, Aelred, OP: Aelred par lui-même; p. 37—43: Hoste, Anselm, OSB: Aelred de Rievaulx et la dévotion médiévale au Crucifié.

Toussaert, Jacques: **Antonius** von **Padua**. Versuch einer kritischen Bibliographie. — Köln: Bachem (1967). 568 S.; DM 40,—.

Piesch, Herma: **Seuses** „Büchlein der Wahrheit" und Meister Eckhart. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366—1966. . ., Köln (1966), 91—133.

Seuse, Heinrich [Suso, Heinrich]: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdt. übertr. u. hrsg. von Georg Hofmann. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 432 S.; DM 36,—.

Sudbrack, Josef, SJ: Die geistliche Theologie des **Johannes** von **Kastl**. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil I: Darstellung. Teil II: Texte und Untersuchungen. — Mstr: Aschendorff (1967). XXXIV, 467 S.; 266 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXVII, 1, 2; DM 98,—.

Visser, J.: **Rovenius** und seine Werke. Beitrag zur Geschichte der nordniederländischen katholischen Frömmigkeit in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. — Assen: Van Gorcum 1966. XII, 180 S. = Van Gorcum's historische Bibliotheek LXXIX; hfl 19,50.

Schauerte, Heinrich: Kirche und religiöses Brauchtum. Dokumentation des II. Vatikanums. — ThGl LVI, 1966, 401—421.

L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret „Perfectae caritatis". Texte latin, et traduction française par J.M.R. Tillard. Commentaires par G. Huyghe [e.a.] sous la direction de J.M.R. Tillard et Y. Congar. — P: Ed. du Cerf 1967. 593 p. = Unam Sanctam LXII.

Beyer, Ioannes, SJ: Decretum „Perfectae caritatis" Concilii Vaticani II. — PerMorCanLit LV, 1966, 430—498. 653—693; LVI, 1967, 3—60. 331—356.

Albino del Bambino Gesù, OCD: Compendio di Teologia spirituale. — (To, R:) Marietti (1966). 771 p.; Lire 2800.

Deplanque, B.: La rénovation de la vie religieuse dans l'Église et le monde moderne. — Vie spirituelle, Suppl. LXXVIII, 1966, 339—364.

Cavalletti, Sofia: Ebraismo e spiritualità cristiana. — R: Ed. Studium (1966). 201 p. = Collana dell'Orsa XVIII; Lire 1200.

Schillebeeckx, E.: Het nieuwe mens — en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven. — Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 1—27; p. 27: Summary: The religious life in conflict with the new idea of God and the man.

Contemplation et sacerdoce. — Ang XLII, 1965, 463—488.

Bultot, Robert: Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes. — Concilium II, 1966, 671—681.

Peifer, Claude J., OSB: Monastic spirituality. — NY: Sheed and Ward (1966). XVII, 555 p.; $ 12,—.

Rutledge, Denys: The complete monk. Vocation of the monastic order. — Lo: Routledge and Kegan Paul (1966). XII, 363 p.; sh 50.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Atti del VI congresso internazionale di archeologia. Ravenna 23—30 settembre 1962. — CdV: Pont. Ist. di archeologia cristiana 1965. CVII, 812 p., 4 pl. = Studi di antichità cristiana XXVI; Lire 18 000.

Fiorani, L.: Arte paleocristiana e altomedioevale in Roma. — Studi Romani XIV, 1966, 83—92.

Krüger, Renate: Die Kunst der Synagoge. Eine Einführung in die Probleme von Kunst und Kult des **Judentums**. (Zeichn. Hans Ulrich Herold.) — Lpzg: Koehler u. Amelang VOB (1966). 194 S. mit 79 Abb., S. 121—168 Abb.; DM-Ost 16,20.

Sauser, Ekkart: Symbolik der Katholischen Kirche. Tafelband zu Bd IV des Textwerkes. Mit 103 Abb. — Stu: Hiersemann 1966. 132 S. = Symbolik der Religionen XIII; DM 47,—.

Shephard, Massey H., jr.: The earliest christian basilica. — Yearbook of liturgical studies VII, 1966, 73—86.

Belting, Hans — Christa Belting-Ihm: Das Kreuzbild im „Hodegos" des Anastasios Sinaites. Ein Beitrag zur Frage nach der ältesten Darstellung des toten Crucifixus. — Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten = RömQu Supplementheft XXX, Frb/B (1966), 30—39; 3 Taf.

Jongkees, J.H.: Studies on Old St. **Peter's**. — Gron: Wolters 1966. 59 p. = Archeologia Traiectana VIII.

Messerer, Wilhelm: Der Stil in der **karolingischen** Kunst. Zum Stand der Forschung. — DtVJSchr XLI, 1967, 117—166, 11 Abb.

Stöwesand, Rudolf: Die Gründung des Naumburger Urdomes an Hand des literarischen Befundes untersucht. — ThViat X, 1965/66, 253—277.

Ladner, Gerhart B.: Ad imaginem dei: The image of man in medieval art. — Latrombe, Pa: Archabbey Pr. 1966. XIV, 165 p.; $ 4,—.

Duby, Georges: Das Europa der Kathedralen, **1140—1280** (L'Europe des cathédrales, dt.) — (Genève:) Skira (1966). 224 p. 4° = Kunst, Ideen, Geschichte; sfr 100,—.

Kosegarten, Antje: Parlerische Bildwerke am Wiener **Stephansdom** aus der Zeit Rudolfs des Stifters. — Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft XX, 1966, 47—78 (mit 45 Abb.).

Einem, Herbert von: Die Verklärung Christi und die Heilung des Besessenen von **Raffael**. — Mz: Verl. d. Akad. der Wiss. u. d. Literatur; Wiesb: Steiner in Komm. (1966). 33 S.; 16 S. Abb. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse. Jg 1966, 5; DM 6,40.

Little, Bryan: Catholic churches since **1623**. A study of Roman catholic churches in **England** and **Wales** from penal times to the present decade. — Lo: Hale 1966. 256 p., 48 plates; sh 42.

Poscharsky, Peter: Kirchen von Olaf Andreas **Gulbransson**. — Mchn: Callway (1966). 116 S. mit Abb.; DM 24,—.

Rüenauver, Josef: Der neue Kirchenbau im Erzbistum **Paderborn 1948—1967**. — Münster XX, 1967, 81—85; S. 86—91: Schmitz, Karl Josef: Ort und Form des Tabernakels. Mit Bildbeispielen aus dem Erzbistum Paderborn; S. 92—100: Kirchenbauten im Erzbistum Paderborn 1948—1967. Chronologisch geordnet nach Dekanaten; S. 101—144: Bild-Dokumentation.

Graphik zur Bibel. Zeitgenössische Darstellungen zu biblischen Themen. Hrsg. v. Hans-Martin Rotermund unter Mitarb. v. Gerhard Gollwitzer. — Lahr: Kaufmann; Frb/B: Christophorus-Verl. (1966). 303 S., 195 Abb. 4°; DM 78,—.

Lengeling, Emil Joseph: Tendenzen des deutschen katholischen Kirchenbaus. — KuKi XXX, 1967, 51—55.

Harned, David Baily: Theology and the arts. — Phil: Westminster Pr. 1966. 204 p.; $ 5,—.

Guldan, Ernst: Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv. — Graz, Köln: Böhlau 1966. 376 S.; S. 241—324 Abb. 4°; DM 140,—.

Dahinden, Justus: Bauen für die Kirche in der Welt. — Wü: Echter-Verl. (1966). 144 S. mit 227 Abb.; DM 29,80.

Diesem Heft liegt der Prospekt „Michael Schmaus, Festschrift Wahrheit und Verkündigung" Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn) bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Prof. Dr. Johann Auer, Bonn-Ippendorf, Röttgener Str. 20; Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Paul Hacker, Münster, Besselweg 14; Prof. Dr. Eduard Hegel, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 29; Prof. Dr. Otto Hiltbrunner, Münster, Hoyastr. 13; Prof. Dr. Klemens Honselmann, Paderborn, Kamp 6; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Str. 14; Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Raymund Kottje, Trier, Friedrich-Wilhelmstr. 30; Dr. Paul Krüger, Haus Kannen, Amelsbüren bei Münster; Prof. J. Liébaert, Facultés Catholiques de Lille, 60, Boulevard Vauban, Lille (Frankreich); Prof. Dr. Franz Loidl, Wien III (Österreich), Ungargasse 36; Dr. Alois Madre, Kirchzarten b. Freiburg i. Br., Schulstr. 10; Prof. Dr. Johann Michl, München 23, Kaiserstr. 21/2r; Prof. Dr. Otto Nussbaum, Bonn, Heerstr. 148; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Selbsthilfeweg 18; Dr. Johannes Riedl SVD, St. Gabriel, Mödling bei Wien (Österreich); Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen, Österbergstr. 11; Dr. Norbert Schiffers, Aachen, Martelenbergerweg 12a; Prof. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Dr. Heinz Schuster, Saarbrücken, Ottstr. 4; Prof. Dr. Georg Siegmund, Fulda-Neuenberg, Abt-Richard-Str. 28; Prof. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Dr. Paul Wesemann, Münster, Ägidiistr. 11.

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

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

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

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

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

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

Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.