470 Radet Prof. Luther p. T.R.

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1967** **63. Jahrgang**

Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jh. als Aufgabe der Geschichtsforschung. Von August Franzen, Freiburg.

Panikkar: Kultmysterium in Hinduismus und Christentum (Hacker)

Mayer: Einleitung in das Alte Testament (Peter)

Herrmann: Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament (Junker)

Thüsing: Per Christum in Deum (Schierse)

Smitmans: Das Weinwunder von Kana (Reuss)

Geschichte der Kirche, Bd I: Daniélou: Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa; Marrou: Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des des Großen (Engelmann)

Kraft: Clavis Patrum Apostolicorum (Schreiner)

Brox: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Hahn)

Schultze: Maksim Grek als Theologe (v. Ivánka)

Arató: Bibliographia Historiae Pontificiae (Angenendt)

Ottobeuron 764–1964 (Sydow)

White: Tudor Books of Saints and Martyrs (Schulte Herbrüggen)

Steinruck: Johann Baptist Fickler (Bäumer)

Schneider: Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie (Neumann)

Rahner–Häussling: Die vielen Messen und das eine Opfer (Neunheuser)

Horváth: Caritas est in ratione (Hödl)

Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung

Johannes vom Kreuz: Das Lied der Liebe

Ders.: Die lebendige Flamme (Spaemann)

Klüber: Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft (Ermecke)

Belluco: Facultates Superiorum Religiosorum (Astrath)

Personennachrichten

Promotionen im akad. Jahr 1966/67

Theologische Bibliographie

Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins und die Entstehung der Konfessionskirchen im 16. Jh. als Aufgabe der Geschichtsschreibung

Zu Arbeiten von E. W. Zeeden *

Von August Franzen, Freiburg

H. Jedin schrieb einmal: „Die Geschichte des inneren Spaltungsvorganges und des Werdens des Spaltungsbewußtseins ist noch nicht geschrieben. Wenn sie aber einmal geschrieben ist, wird sie Wesentliches zur Entgiftung der Atmosphäre beitragen“ [1]. Denn, so fügen wir hinzu, den vielverschlungenen Wegen dieser Entwicklung nachgehen, heißt, manches im Laufe der Zeit entstandene Vorurteil abtragen, die gemeinsamen Ursprünge aufdecken und zur Besonnenheit im Urteil mahnen.

Das Problem ist hierbei durchaus ein sachlich-historisches. Es soll auf Grund der Quellen jener Vorgang beleuchtet werden, in dem das christliche Volk sich des Unterschiedes zwischen dem alten und dem neuen Glauben langsam bewußt wurde, die Anhänger der neuen Lehre sich in Denkweise und Lebenshaltung von den überkommenen Formen lösten und der neue Typ der Konfessionskirchen entstand, der das Gesicht Deutschlands und Europas bis heute so entscheidend geprägt hat. Das Problem ist aber eben darum auch zugleich ein persönliches und aktuelles, weil die Konfessionsfrage uns alle berührt und heute sogar mehr als je persönlich bedrängt. Nietzsches Wort, Luther sei für uns Deutsche stets das neueste deutsche Ereignis, gilt immer noch, weil wir ständig aufgerufen sind, uns mit der brennenden Konfessionsfrage in unserem Lande zu beschäftigen, und damit für oder gegen Luther Stellung nehmen müssen; es will uns nur schwer gelingen, genügend inneren Abstand von den Ereignissen des 16. Jh. zu gewinnen und zu einem wirklich objektiven Urteil zu gelangen.

Auch für den Historiker besteht die Gefahr subjektiver Wertung und objektiver Verschiebung der Fakten und Entwicklungen des Reformationszeitalters. Allzu leicht sind wir versucht, unser heute so ausgeprägtes Konfessionsbewußtsein in die Frühzeit der Reformation zurückzuverlegen. Wie schwer es ist, sich von fertigen Klischees dieser Art zu befreien, zeigt nichts eindrucksvoller als die derzeitige Diskussion über den Thesenanschlag [2]. Es war eine allzu liebgewordene Vorstellung, nicht nur in weitesten Kreisen der evangelischen Bevölkerung, sondern auch der Theologen, Luthers Auftreten mit einem Donnerschlag gegen Kirche und Papsttum beginnen zu lassen. Die nüchterne Feststellung E. Iserlohs, daß Luther die 95 Thesen gar nicht angeschlagen, sondern nur an seine kirchlichen Vorgesetzten, Erzb. Albrecht von Mainz und Bischof Hieronymus Schulz von Brandenburg, geschickt hat, sich also kirchlich völlig korrekt verhalten hat, hat auf viele schockierend gewirkt, und man sträubt sich, die Tatsachen anzuerkenen. Dennoch handelt es sich dabei nur darum, daß dem Ereignis von 1517 allein die spektakuläre Show, nicht aber seine Bedeutung genommen wird; denn jetzt fällt die Verantwortung für das Weitere auf die zwei offiziellen Vertreter der Kirche, die den Bedenken des Wittenberger Augustinermönchs keine Beachtung geschenkt haben. Am Beginn der Reformation steht nun das ehrliche Suchen nach Abstellung von Mißständen in der Kirche und nicht etwa der zornige Wille eines Revolutionärs, die Kirche zu vernichten. Eine, wie mir scheint, erregende, aber auch ungemein trostvolle Erkenntnis!

Allem tieferen Eindringen in die Hintergründe der Reformationsgeschichte haftet dieses Erregende an, weil man stets neu entdeckt, wie stark menschliches Versagen die Katastrophe der Glaubensspaltung mit verursacht hat. E. W. Zeeden hat diesen Fragen seit langem seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Schon 1955 schrieb [3] er, eine Reformationsgeschichte, die alle diese inneren

* Vgl. besonders
Zeeden, Ernst Walter: **Die Entstehung der Konfessionen.** Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München-Wien: Verlag R. Oldenbourg 1965. 213 S.; br. DM 14,50.

[1] H. Jedin, Fragen um Hermann von Wied, in: Hist. Jb. der Görres-Gesellschaft 74 (1955) 699.

[2] Zusammenfassend: E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. (KLK 23/24) Münster 1966. K. Honselmann, Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung, Paderborn 1966; letzte evangelische Zusammenfassung: F. Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag, in: Lutherjahrbuch 1967, Hamburg 1967, 5–59.

[3] E. W. Zeeden, Probleme und Aufgaben der Reformationsgeschichtsschreibung, Teil II, in: Geschichte in Wiss. u. Unterricht 6 (1955) 288 ff.

– 8 JAN. 1968 SLS Theol A 425

Motive der Reformation und Gegenreformation berücksichtige, stehe noch aus. Sie könne nur auf Grund genauester Kenntnisse der Formen und Methoden des Protestantisierungs- und Rekatholisierungsvorganges im einzelnen und der hierbei vielfältig in Aktion tretenden fördernden und hemmenden Kräfte sowohl religiöser als auch außerreligiöser Art abgefaßt werden. Durch Einzelforschungen auf territorialer und lokalgeschichtlicher Ebene müsse zuvor, so forderte er, der tatsächliche Ablauf der Ereignisse untersucht werden. Dann werde man bei aller Unterschiedlichkeit der konfessionellen Kräfte dennoch auf überraschende Ähnlichkeit stoßen und „vielleicht nachdrücklicher, als es gemeinhin geschieht, den Blick auf die die Konfessionen übergreifenden Gemeinsamkeiten lenken".

In einer umfangreichen Untersuchung über „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe" [4] führte er 1958 das Gemeinte weiter aus und unterstrich es mit einem reichen Tatsachenmaterial. Ein Teilgebiet bearbeitete er in seiner ungemein lesenswerten Schrift „Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts", die 1959 als Jahresgabe (KLK 17) der „Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum*" erschien [5]. Er konnte darin aufweisen, wie überraschend lange und wie viele katholische Traditionen im Luthertum offiziell, d. h. auf Grund der Kirchenordnungen, erhalten blieben und weitergepflegt wurden. Sie betrafen alle Lebensbereiche: (evangelische) Messe, Matutin und Vesper mit liturgischen Gewändern, altüberkommenen Gerätschaften und Zeremonien und in lateinischer Sprache wurden beibehalten, die alten Fest- und Feiertage wurden gefeiert, und zwar nicht nur Weihnachten, Ostern und Pfingsten, sondern auch z. B. die drei im Evangelium gründenden Marienfeste Lichtmeß, Verkündigung und Heimsuchung, ja vielfach auch Mariä Himmelfahrt, Geburt und Unbefleckte Empfängnis [6]. Mancherorts feierte man sogar das Fronleichnamsfest (in Brandenburg bis ins 17. Jh., in Unna, in der Grafschaft Mark, sogar bis 1659). Daß die Feste der alten Ortspatrone gefeiert wurden, war überwiegend; aber auch andere Heilige, zumal die biblischen (der Erzengel Michael, Johannes d. Täufer, Maria Magdalena), wurden verehrt. In mannigfachster Weise lebte ferner das alte religiös-kirchliche Brauchtum fort: Geistliche Spiele, Prozessionen, Wallfahrten, Wetterläuten u. a. m. Der kurbrandenburgische Generalsuperintendent Andreas Musculus (1514–81), ein eifriger Vorkämpfer des Luthertums gegen den Calvinismus, ließ sich gern mit Brevier und Rosenkranz darstellen und befahl den Pfarrern der Neumark die Wiedereinführung der Elevation von Hostie und Kelch in der protestantischen Messe an.

Wie umgekehrt katholische Traditionen sich mit protestantischen Meinungen und Bräuchen vermischten, hat E. W. Zeeden in seinem Aufsatz „Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16 Jahrhundert" aufgezeigt [7]. Die Unsicherheit der Übergangssituation spiegelte sich vielfach darin wieder, daß die Leute selbst nicht wußten, ob sie evangelisch oder katholisch waren. Die Visitationsprotokolle bieten Beispiele nicht nur dafür, daß Pfarrer nacheinander von einer katholischen Gemeinde zu einer evangelischen übergingen und wieder zur katholischen zurückkehrten, um danach abermals zu wechseln [8], sondern dafür, daß sie gleichzeitig in dem einen Orte katholischen und im anderen evangelisch-lutherischen Gottesdienst abhielten, wenn es die Kirchenpatrone wünschten. Sie zeigen auch, wie bestimmte, von den Reformatoren als nichtbiblisch angefochtene Sakramente, wie etwa die hl. Ölung, in katholischen Gegenden außer Übung kamen; wie ferner die *Communio sub utraque specie* eingeführt wurde und der Zölibat wenig Achtung fand [9]. Als dann im Zuge der zunehmenden Konfessionalisierung die Unterschiede zu bewußten Gegensätzen wurden, trieb die nun einsetzende Verhärtung seltsame Blüten: Die Katholiken durften am Karfreitag deshalb nicht mehr kommunizieren, weil die Protestanten diesen Tag, den Todestag des Herrn, zu ihrem wichtigsten Abendmahlstag im ganzen Jahre gemacht hatten [10]. Erst 1956 bekam der Karfreitag im katholischen Denken bekanntlich durch die Liturgiereform Pius XII. seine alte Stellung zurück. Aus den gleichen Gründen mußten die deutschen (katholischen) Kirchenlieder des Mittelalters aus dem katholischen Gottesdienst verschwinden, weil der deutsche Gesang zum Kennzeichen lutherischer Gesinnung geworden war [11]. Mit dem Gebrauch der deutschen Sprache in der Liturgie war es nicht anders [12]. Umgekehrt geschah es, daß vieles in den protestantischen Kirchen nur deshalb abgeschafft wurde, weil die Katholiken es pflegten. E. W. Zeeden folgerte daraus: „Das aber bedeutete eine partielle religiöse Verarmung; das Absterben bestimmter Frömmigkeitsregungen, die Austrocknung von seelischen Regionen. Sie ist in der Tat auch als Folge der Glaubensspaltung eingetreten" [13].

Der Konfessionsbildungsprozeß ist aber nicht nur von streng kirchlichen Faktoren bestimmt worden, sondern in einem ebenso großen Maße auch von außerkirchlichen, seien es politische oder wirtschaftliche oder weltanschauliche (Humanismus). Eine umfassende Zusammenstellung aller Gesichtspunkte hat E. W. Zeeden in seiner Schrift „Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe" [14] dargeboten. Er stellt den ganzen Prozeß nachdrücklich in das weltpolitische Geschehen hinein und rechnet ihn „mit zu den Hauptvorgängen der europäischen Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert" [15]. Ausgangspunkt ist die evangelische Bewegung. Wohl niemand hat im Anfange voraussehen können, wie diese Entwicklung verlaufen werde, und wohl kaum jemand hat die Spaltung gewollt. Vielmehr vollzog sich diese mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in einem Prozeß des langsamen Sich-Auseinanderlebens, der schon sehr bald „sich nicht nur auf das Kirchliche beschränkte, sondern weit darüberhinaus alles Öffentliche und Private in Mitleidenschaft riß und tief in die Lebensbereiche des Politischen und Kulturellen hineindrang". Es ist deshalb nicht zutreffend, den Beginn dieser Entwicklung auf das Jahr 1517—20 anzusetzen oder ihn in den seit 1520 überall einsetzenden evangelischen Predigten noch auch in den vielerorts erkennbaren Bemühungen um eine Reform und Vereinfachung des Gottesdienstes zu suchen. – „In diesen Vorgängen, die am Beginn des Reformationsgeschehens in zahlreichen Städten und Territorien standen, sah damals wohl kaum jemand den ersten Schritt, der aus der herrschenden Kirche hinausführte. Was da vor sich ging, empfand die Mehrheit der Zeitgenossen vielmehr als den Anfang der längst fälligen Kirchenreform" [16]. – Wohl aber begann sich seit 1525 (Bauernkrieg) und seit dem 1. Speyrer Reichstag (1526) ein eigenständiger lutherischer Kirchentyp abzuzeichnen, der in den ersten systematischen landesherrlichen Kirchenvisitationen im kurfürstlichen Sachsen 1527–29 seinen Ausdruck fand und sich langsam konstituierte. Hier drängten neue reformatorische Gedanken zu einer ersten Fixierung in einer neuen Kirchenordnung, die Kursachsen sich in seinen Visitationsartikeln (1527), Preußen, Hessen, Schwäbisch-Hall schon etwa ein Jahr früher und die Städte Braunschweig (1529), Hamburg (1529), Lübeck (1531) kurz darauf gaben. Sie waren vom Wunsche nach dem Aufbau und der Stabilisierung eines neuen evangelischen Kirchenwesens geprägt. Dennoch brauchten sie noch nicht unbedingt auf einen Bruch mit der alten Kirche hinauszulaufen, wie das Vorgehen des katholischen Herzogs Johann von Jülich-Kleve-Berg beweist, der seinem Lande 1532 ohne Wissen und ohne Mitwirkung des zuständigen Kölner Ordinarius eine Kirchenordnung gab, aber treu zur katholischen Kirche stand; bei ihm war das stark ausgeprägte, vorreformatorische Landeskirchentum in Verbindung mit erasmianischen Reformvorstellungen maßgebend für sein Vorgehen.

Unter dem Namen der Reform geriet alles in Bewegung; aber dieser Reformbegriff war noch lange ambivalent; er konnte inner-

[4] In: Hist. Zeitschrift 185/2 (1958) 249–299.
[5] Münster 1959.
[6] Ebd. S. 48.
[7] In: *Reformata Reformanda*, Festschrift f. H. Jedin II (Münster 1965) 1–18.
[8] Vgl. hierzu auch A. Franzen, Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln ... 1569, (RST 85) Münster 1960, 191; 211 u. ö.
[9] Ebd. S. 107–133; derselbe, Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein im 16. Jh., in: Annalen d. Hist. Ver. f. d. Niederrhein, 158 (1956) 164–209.
[10] Dazu L. A. Veit und L. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956, 111 ff.
[11] Ebd. S. 174 ff., bes. S. 180; dazu A. Franzen, Visitationsprotokolle, S. 368 f.; 393 als Beispiele.
[12] Veit-Lenhart, a.a.O. S. 181; Franzen, Visitationsprotokolle, S. 212; 390.
[13] Kath. Frömmigkeit, in: *Reformata Reformanda*, S. 7.
[14] München-Wien 1965.
[15] Ebd. S. 7.
[16] Ebd. S. 8.

kirchliche Erneuerung und antikirchliche Reformation bedeuten. Wo aber war die Grenze? Wo hörte die Reform auf und begann die Reformation? Luther hatte in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520) das ganze zeitgenössische Repertoir an Klagen über die Kirche in sein ursprünglich rein religiöses Programm mit aufgenommen. Seither sammelten sich alle revolutionären Kräfte unter seiner Flagge. In vielen deutschen Städten nahm die Reformation mit sozialen Unruhen ihren Anfang. Aber das allein erklärt ihre gewaltige Stoßkraft nicht. Das religiöse Anliegen blieb der innere Kern. „Alle, die sich vom großen Aufbruch tragen ließen, waren willens, sich für das „Evangelium" einzusetzen ... und die Kirche nach Richtlinien des Neuen Testamentes umzugestalten" [17]. Die Stärke der reformatorischen Bewegung lag darin, daß sie einem mächtigen Grundanliegen der Zeit entsprach, dem weitverbreiteten „Evangelismus", und mit den seit Generationen geforderten Reformen im Sinne dieses Anliegens energisch ernst machte. Überall, besonders auch in den Niederlanden und in Frankreich, verstärkte sie zunächst die dort schon vorhandene humanistisch-biblische Welle und verfestigte die evangelische Bewegung. So entstand „ein kirchlich noch ungeformtes evangelistisches Protestantentum" [18], dem um die Mitte des Jahrhunderts Calvin von Genf her eine weitere Gestalt gab.

Der Calvinismus begann seine Expansion zu einer Zeit, in der das Luthertum den Höhepunkt seiner Ausbreitung bereits überschritten hatte, um die Jahrhundertmitte. Von 1550–1570 eroberte er Europa, außer Deutschland und Skandinavien, und übernahm bald die protestantische Initiative in der Welt. Er schuf einen ganz anderen Typ reformatorischen Kirchentums, sowohl in der Verfassung als auch im Kult und im ganzen Lebensgefühl seiner Bekenner; dieses war vom „Pathos der geistlichen Welteroberung" geprägt und kannte ein „unbekümmertes politisches Engagement" zu diesem Ziele. Schon in der Mitte der fünfziger Jahre kam es zum Bruch zwischen ihm und dem Luthertum, der durch die vorhandenen Lehrunterschiede ebenso bedingt war, wie durch die ganz verschiedene Vitalität und Mentalität.

Als dritte große protestantische Konfessionskirche trat die anglikanische Kirche in England auf den Plan. Sie entstand als schismatische unter Heinrich VIII. (1531), erhielt ihre endgültige Formung unter Elisabeth I. (1558–1603) und nahm eine mittlere Linie zwischen dem festländischen Protestantismus und dem römischen Katholizismus ein. Im Zuge der Entstehung des überseeischen englischen Weltreiches breitete sie sich in Kanada, Südafrika, Australien und Neuseeland wie auch in Nordamerika (USA) aus. „Das Christentum der angelsächsischen Völker brachte seit dem 17. Jh. nicht nur eine Fülle von unterschiedlichen Formen der kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen ... hervor, sondern entwickelte im Zusammenhang damit auch eine Theorie und Praxis der religiösen Toleranz, die sehr viel weiter ging, als es die kirchlichen Vorstellungen und Gewohnheiten der kontinentaleuropäischen Völker bis ins 18., teilweise bis ins 19. Jh. hinein zuließen" [19]. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß die Katholiken in England erst 1829 die volle bürgerliche Gleichberechtigung erhielten.

In der katholischen Kirche schließlich vollzog sich seit der Mitte des 16. Jh. ebenfalls eine bedeutende Wandlung. Sie überwand ihre Apathie, in die sie angesichts des großen Abfalls geraten war, und erwachte zu einem neuen Leben. Der neue Lebensgeist, bald repräsentiert durch den Jesuitenorden, trieb nach innen und nach außen seine Blüten: tridentinischer Reformwille verbündete sich mit dem Selbstbehauptungstrieb, und so konnte nicht nur der Bestand gerettet, sondern sogar allmählich Verlorenes wieder zurückerobert werden.

Damit sind die Positionen abgesteckt, wie sie sich um die Jahrhundertmitte darboten. Aus dem brodelnden Kessel der Anfangsjahre hatte sich in allen Konfessionen eine feste Substanz herausgebildet. Die Glaubensbekenntnisse wurden seit etwa 1560 präzisiert und formuliert. Als tragende politische Kräfte hatten sich die Obrigkeiten formiert, die nunmehr das Kirchenwesen in ihrem Territorium bestimmten und leiteten und diesem dafür ihren Schutz liehen.

[17] Ebd. S. 15.
[18] Ebd. S. 18.
[19] Ebd. S. 26.

Das Luthertum hatte mit seiner *Confessio Augustana* bereits 1530 den Anfang gemacht. Da diese aber zu weitmaschig war, suchte man seit 1557 nach einer festen Abgrenzung und allgemein anerkannten Konsensformel. Die *Formula Concordiae* brachte die langwierigen Verhandlungen zum Abschluß. Der Calvinismus legte mehrere nationale Bekenntnisse vor, die alle auf Calvins Genfer Katechismus (1542/45) und seiner *Institutio Religionis Christianae* (1536, 4. Aufl. 1559) beruhten und von ihm approbiert waren: die *Confessio Gallicana* (1559), die *Confessio Scotica* (1560), die *Confessio Belgica* (1561), den Heidelberger Katechismus (1563) und die *Confessio Helvetica posterior* (1566). Die anglikanische Kirche legte ihr Bekenntnis in den „39 Artikeln" von 1563 fest. Und die katholische Kirche schließlich hatte mit dem Abschluß des Tridentinums (1563) ihr dogmatisches Fundament wiedergewonnen. Die Päpste taten alles, um dem Konzil in seinen sämtlichen Beschlüssen, nicht nur in den dogmatischen, sondern auch den disziplinären, höchste Achtung und Autorität zu verschaffen. Das Tridentinum erlangte eine überragende dogmatische Geltung für die nächsten vier Jahrhunderte; es wird erst heute langsam revidiert [20].

Stets folgt in der Geschichte auf eine Zeit der Dezentralisierung und Auflösung eine Periode der Konzentration. So ist es im Grunde nicht verwunderlich, daß auf die Epoche des großen reformatorischen Umbruchs jetzt die Bemühung um die Fixierung des Erreichten trat. Immerhin ist es interessant zu verfolgen, wie gleichmäßig und prompt innerhalb von wenigen Jahren auf allen Seiten die Dogmatisierungen erfolgten. Damit aber ging die bewegte Reformationsepoche ihrem Ende zu, und es begann das „konfessionelle" Zeitalter im engeren Sinne. Die nächsten drei Generationen standen nun unter dem unglückseligen Stern der Religionskriege. Wie die Dogmatisierungen die Glaubensspaltung endgültig besiegelt hatten, so war in Deutschland durch das *Cuius regio, eius religio* des Augsburger Religionsfriedens (1555) die religiös-politische Blockbildung für die Zukunft ein für allemal festgelegt. Bis aber diese Fronten allgemein anerkannt und respektiert wurden, sollte noch viel Blut fließen.

Auch nach innen ging der Konfessionalisierungsprozeß nach 1560 noch weiter. Der Absolutheitsanspruch, den jede Konfession für ihr Bekenntnis erhob, duldete keine Andersgläubigen; verbunden mit dem staatlichen Konfessionsbestimmungsrecht und dem fürstlichen Absolutismus mußte dieser Absolutheitsanspruch notwendig zur religiösen Intoleranz und zur Verfolgung der Andersgläubigen führen. Es kommt hinzu, daß „Reformatoren und Theologen aller Bekenntnisse weidlich dazu beitrugen, den Obrigkeiten die mit ihrem Amte verbundene kirchliche Verantwortung aufs Gewissen zu binden und ihnen durch kräftigen biblisch gewürzten Zuspruch ihre religiöse Fürsorgepflicht vor Augen zu stellen" [21]. So unterstützten sie nicht nur das immer weitere Umsichgreifen staatskirchlicher Befugnisse, sondern schufen damit auch die geistigen Voraussetzungen für die kommenden Religionskriege, „insofern sie das religiöse Pathos der Protestanten und Katholiken jetzt ins Politische transponierten und darauf drangen, daß die Obrigkeit die praktischen Folgerungen, die sich aus den dogmatischen Maximen ergaben, in die Tat umsetzten" [22]. Das Messen mit zweierlei Maß wurde allgemein. Es ist die logische Kehrseite des Absolutheitsanspruches, der alles, was zum eigenen Nutzen geschah, als gut und der Ehre Gottes dienend betrachtete, das Andersgläubige aber als Teufelswerk und böse bewertete und deshalb bis zur Vernichtung bekämpfte. Zeeden führt instruktive Beispiele in Fülle dafür an: so etwa wenn der Pfalzgraf Ottheinrich in Augsburg 1555 emphatisch verlangte, allen katholischen Landesobrigkeiten reichsgesetzlich die Duldung von Protestanten in ihrem Territorium zur Pflicht zu machen, er gleichzeitig aber umgekehrt die Forderung, daß dann auch die protestantischen Obrigkeiten die Katholiken zu tolerieren hätten, mit Berufung auf seine Gewissenspflicht strikte verwarf. Oder wenn sein Nachfolger, Kurfürst Friedrich III, ein Anhänger Calvins, sich offen über die Unduldsamkeit anderer Obrigkeiten bitter beklagte, er selbst in seinem Lande aber sowohl Katholiken als auch Lutheraner heftig verfolgte. Als er von dem lutherischen Landgraf von Hessen deswegen zur Rede

[20] Hierzu G. Alberigo, Das Konzil von Trient in neuer Sicht, in: Concilium 1 (1965) 574–583.
[21] E. W. Zeeden, Entstehung der Konfessionen, S. 38.
[22] Ebd. S. 38.

gestellt wurde, antwortete er, daß es etwas ganz anderes sei, jemanden zum Guten und zur Anerkennung der (reformierten) göttlichen Wahrheit zu zwingen, als ihn „zum Bösen, zu Abgötterei und Lügen zu treiben“ [23]. Nach diesem intoleranten Grundsatz verfuhr er auch dort, wo er nur das Kondominium mit den Bischöfen von Worms und Speyer besaß, ohne sich um deren Einsprüche zu kümmern, ja diese entrüstet ablehnend.

Der Aufbau der Lutherischen Landeskirche brachte es mit sich, daß alle jene Volkskreise, die anfangs die reformatorische Bewegung weitgehend getragen hatten – die Humanisten so gut wie die Ritter und die Bauern –, in den Hintergrund traten und die Struktur der Kirche sich änderte. Schließlich wies der Augsburger Religionsfriede von 1555 allein den Territorialherren das Religionsbestimmungsrecht zu und beraubte das Volk jeder Mitbestimmung in dieser Frage. Seitdem sind populäre Reaktionen, wie sie im Anfang der Reformationszeit noch zu beobachten gewesen waren (Bauernkrieg, Städtische Revolutionen), so gut wie bedeutungslos. Wie reagierte das Volk überhaupt noch auf die Reformation? E. W. Zeeden geht auch dieser Frage nach und konstatiert, daß die Reformation besonders im Anfang eine weit größere Popularität besessen habe als die alte Kirche; diese hatte es angesichts der trostlosen Zustände, mit denen sie sich allzu lange herumzuschlagen hatte, bedeutend schwerer, das Volk zu gewinnen. Dennoch aber gibt es fast überall, wo die Reformation sich durchsetzte, auch populäre Regungen überzeugungstreuer Katholiken, die selbst unter Lebensgefahren für ihren Glauben eintraten. In Gebieten, in denen jahrzehntelang kein Konfessionszwang ausgeübt wurde, wie in den Ländern des Herzogs von Jülich-Kleve-Berg am Niederrhein, zeigte sich, daß die katholische Kirche im Volke so tief verwurzelt war, daß dieses in seiner Mehrheit der alten Kirche treu blieb. Dabei war das niederrheinische Volk durchaus nicht reaktionär, sondern sogar betont reformfreundlich, aber ebenso auch neuerungsfeindlich. Die Visitationsprotokolle, von denen oben die Rede war, liefern dazu interessantes Material.

Das Urteilsvermögen in religiösen Fragen war aus Mangel an Bildung im allgemeinen sehr gering. Besonders in Gegenden, in denen Katholiken und Protestanten nahe beieinander wohnten, kam es zu oft seltsamen Mischformen. Wir haben schon vom Fortleben katholischer Frömmigkeitsformen in den protestantischen Kirchenordnungen gesprochen. Das einfache Volk nahm vielfach kaum einen Wandel des Gottesdienstes wahr. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß es von der reformatorischen Veränderung, die ja im Grunde eine theologische war, kaum etwas mitbekam und die Kirchen- und Glaubensspaltung erst sehr viel später bemerkte. Das gilt auch vom niederen Klerus, der von der Theologie zumeist erschreckend wenig verstand. Anders ist es nicht denkbar, daß wir bis zum Ende des 16. Jh. immer wieder Pfarrern begegnen, die sowohl katholisch als auch evangelisch zugleich fungierten. Sie sind uns bezeugt für den Niederrhein [24] so gut wie für Westfalen, Niedersachsen, Franken, Kurpfalz, Oberpfalz und Mittelbaden. Gewiß würden sie auch in anderen Gegenden zutage treten, wenn man nachforschen würde. Man kann annehmen, daß bis zum Ende des 16. Jh. vielfach noch keine endgültige Klärung der konfessionellen Fronten eingetreten war, trotz der inzwischen erfolgten dogmatischen Konfessionsbildung. In den katholischen Bistümern Nordwestdeutschland, d. h. im gesamten Bereich der Kölner Kirchenprovinz, kommt die tridentinische Reform erst nach 1600 zum Tragen, und erst damit bildet sich im Volke ein konkretes Unterscheidungs- und Spaltungsbewußtsein.

Diese mangelnde Erkenntnis macht es auch begreiflich, warum das Kirchenvolk nach 1555 die häufigen Konfessionswechsel seiner Landesherren im allgemeinen ohne sichtliche Gewissenskämpfe mitvollzog. Wenn in der Pfalz in wenigen Jahrzehnten fünfmal hintereinander, bei jedem Regierungswechsel, sich das Bekenntnis änderte, weil der neue Landesherr es verlangte, so trugen höchstens die Pfarrer, die ausgewechselt wurden, die Folgen. Das Volk, das weiterhin in die gleiche Kirche ging, dieselben Abgaben entrichtete und die alten Feste feierte, war meist schon nach wenigen Jahren an den neuen konfessionellen Ton – um mehr handelte es sich für die untheologische Bevölkerung nicht – so gewöhnt, daß es sich beim nächsten Wechsel, gelegentlich schon nach sieben Jahren (1577–1584), für die Beibehaltung des eben erst gewonnenen Glaubens aussprach [25].

Eine besondere Kuriosität stellten die Mischformen dar, die durch vertragliche Abmachungen legalisiert worden waren. In ihnen wurde ein Zustand verewigt, der den Zeitpunkt des Übergangs festhielt, in dem eben die eine Hälfte evangelisch geworden war, während die andere Hälfte noch katholisch war.

So blieben die Dom- und Kollegiatstifte zwischen Rhein und Elbe vielfach weiterhin gemischt, obwohl die Städte und das umliegende Land längst evangelisch geworden waren. In Halberstadt, Minden und Osnabrück mußten infolge dieser Regelung die evangelischen Kanoniker nicht nur am Chorgebet und am katholischen Hochamt, sondern auch an allen Prozessionen und Zeremonien teilnehmen, wenn sie überhaupt Präsenzgelder bekommen wollten, ein Zustand, der durch die Normaljahrsklausel von 1648 noch über das 17. Jh. hinaus konserviert wurde. Im rein evangelischen Havelberg mußten die (evangelischen) Domherren die niederen und die höheren Weihen empfangen, um in den Genuß ihrer Pfründe zu gelangen. Im Frauenstift Schilderesche bei Bielefeld mußten von den 18 Kanonissen vertragsgemäß jeweils 6 katholisch, 6 lutherisch und 6 reformiert sein; die Äbtissin wurde turnusmäßig aus allen drei Konfessionen gewählt. Wie in Osnabrück der Bischof so wechselte also hier eine evangelische Äbtissin mit der katholischen ab. Ein evangelischer Bischof von Minden hat sogar den Eid auf das tridentinische Glaubensbekenntnis abgelegt, den er vertragsgemäß zu leisten hatte.

So anachronistisch diese seltsamen Formen künstlicher Symbiose mit der Zeit auch wurden, so halten sie doch einen historischen Zustand fest, der das 16. Jh. kennzeichnet, und geben uns, wie E. W. Zeeden hervorhebt [26], eine Vorstellung von dem „hin- und herwogenden Gegen- und Miteinander, in welchem die Konfessionen sich nach Kult, Recht, Lehre und Brauch langsam ausformten“. Daß es dabei stets harmonisch zugegangen sein sollte, ist nicht anzunehmen. Vielmehr müssen wir rückschließend feststellen, daß die Zeit zwischen dem Augsburger Frieden und dem Westfälischen Frieden viel zu viel Sprengstoff enthielt, als daß sie hätte ruhig bleiben können. Sie trug den Keim zu den bald ausbrechenden Religionskriegen in sich. Diese mußten in dem Augenblick kommen, in dem das aufbrechende Spaltungsbewußtsein in den Dienst der Politik gestellt wurde.

Es war in erster Linie die politische Gewalt, die darauf drängte, daß die Kirche ihres Landes einheitlich wurde. Nicht als ob die Landesherren die Einheitlichkeit als solche für glaubensnotwendig erachtet hätten; „sie hielten sie aber, aus anderen Gründen, für nützlich und angenehm“. Die Staatsräson schien sie zu verlangen; der sich entfaltende fürstliche Absolutismus betrachtete das alleinige Bestimmungsrecht in religiösen Fragen als einen wesentlichen Bestandteil der Landeshoheit. Selbst in katholischen Ländern, in denen gemäß der hierarchischen Struktur der Kirche bei allen Entscheidungen in Sachen der Lehre, des Kultes und des kirchlichen Rechtes ganz andere Rücksichten zu nehmen waren, entwickelte sich ein ausgeprägtes Staatskirchentum, das oft genug mit den kirchlichen Stellen in Konflikt geriet. Bis um die Mitte des 17. Jh. kam es so allenthalben mit den Mitteln des politischen Glaubenszwanges und der religiösen Intoleranz zum Abschluß des Prozesses der Konfessionsbildung.

An der inneren Ausgestaltung der Konfessionskirchen waren viele Faktoren beteiligt. Ihre Hauptträger waren im Luthertum die Geistlichen, im Katholizismus die Ordensleute, insbesondere Jesuiten und Kapuziner; ihre wichtigsten Ziele waren Ausbau und Festigung der Lehre und religiös-sittliche Erneuerung des Volkes, näherhin die Erziehung der Gläubigen zu bewußten Protestanten oder Katholiken. Dadurch wuchs das konfessionelle Bewußtsein, zugleich aber auch die Gefahr der gegenseitigen Verketzerung und Verhetzung. Wiederum war die weltliche Obrigkeit nicht wenig daran beteiligt, daß die Verhältnisse zwischen den Konfessionen sich zunehmend verschlechterten. Politische Differenzen wurden auf dem konfessionellen Gebiet ausgetragen.

So wurde der Klevische Erbfolgestreit (1609 ff.) zwischen den Brandenburgern und den Pfalzneuburgern jahrzehntelang in der Form geführt, daß die katholischen Pfalzgrafen in ihren Herzogtümern Jülich und

[23] Ebd. S. 39.

[24] S. o. Anm. 8 und E. W. Zeeden, Entstehung der Konfessionen, S. 74 ff.

[25] Zeeden, ebd. S. 70.

[26] Ebd. S. 79.

Berg die Protestanten bedrängten, während die reformierten Brandenburger in Kleve fortgesetzt die Katholiken schikanierten. In langen Anklageschriften und Flugblättern warfen sie sich gegenseitig ihre Sünden vor und vergifteten die öffentliche Meinung und das gegenseitige konfessionelle Verhältnis. Ähnliche Folgen zeitigte der konfessionelle Gegensatz zwischen Baden-Durlach und Habsburg im politischen Streit um den Kaiserstuhl. Als sich 1632 schwedische und kaiserliche Truppen in dieser Gegend gegenüberstanden, wurden abwechselnd die katholischen Orte des Kaiserstuhls durch die schwedischen und die evangelischen Gemeinden durch die kaiserlichen Truppen fürchterlich verwüstet. So entstand ein abgrundtiefer Konfessionshaß, wo vorher friedliches Zusammenleben vorherrschte. Derartige Beispiele lassen sich aus allen Gegenden Deutschlands herbeibringen.

Besonders böse wirkten sich die politischen Ambitionen dort aus, wo katholische und evangelische Herren gemeinsam eine Landesherrschaft besaßen und dieses Kondominat durch skrupellose Konfessionspolitik zu ihren Gunsten zu entscheiden suchten. Künstliche Entzweiung des bis dahin einigen Volkes war die regelmäßige Folge. Die Kirchen unterstützten diese Entwicklung, indem sie eine bewußt militante Frömmigkeitshaltung pflegten. Der Triumphalismus des katholischen Barockzeitalters und der kämpferische Eroberungsdrang des Calvinismus lieferten sich dabei besonders harte Kämpfe.

Ein Ausblick auf die Konfessionsbildung in Osteuropa kann das Bild wirkungsvoll ergänzen [27]. Eine ausgezeichnete Zusammenschau der religiös-politischen Verhältnisse legt Zeeden in seiner neuesten Veröffentlichung „Das Zeitalter der Gegenreformation" vor [28], die der Entwicklung der Konfessionen und des konfessionellen Geistes besondere Aufmerksamkeit widmet. Zum Verständnis unserer Zeit ist das Wissen um diese Geschichte unumgänglich notwendig. Vor allem kann das ökumenische Gespräch davon profitieren.

Der spezielle Aspekt, alles unter dem Gesichtswinkel der Konfessionsbildung zu betrachten, ist das Besondere an Zeedens Forschungen. Nicht als ob das Material durchweg neuartig und bisher unbekannt gewesen wäre: die Art der Einordnung und Bewertung ist das Entscheidende. Gerade die schon genannte „Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum*", der Zeeden seit langem als Vorstandsmitglied angehört, hat in ihren großen, bei Aschendorff in Münster erscheinenden Publikationsreihen „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" (RST, bisher fast 100 Bde) und „Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK, neuerdings abgeändert in „Katholisches Leben und Kirchenreform", bisher 26 Bände) seit Jahren ein reiches Material zum Aufbau der von Zeeden geforderten neuen reformationsgeschichtlichen Sicht veröffentlicht. Zeeden selbst ist nicht nur mit zahlreichen Arbeiten seiner Schüler [29] daran beteiligt, sondern hat auch zusammen mit Hg. Molitor mit seiner jüngsten Publikation in der Reihe KLK, „Die Visitation im Dienste der kirchlichen Reform" [30], ganz neue Quellen erschlossen. Die Visitationsprotokolle sind als Dokumente erster Hand besonders aufschlußreich für unsere Kenntnis des inneren Lebens und des Aufbaus der Gemeinden im 16. und 17. Jahrhundert, ja in Anbetracht der Tatsache, daß uns andere Nachrichten über die Lebensformen und Denkweisen der einfachen Pfarrer und ihrer Gemeinden, zumal auf dem Lande, aus dieser Zeit fast völlig fehlen, sind diese Niederschriften von höchstem Wert. Noch viel unbearbeitetes Material liegt in den Archiven, das auf die Veröffentlichung wartet. Die von E. W. Zeeden und Hg. Molitor im Auftrage der Gesellschaft durchgeführte Umfrage bei fast allen deutschen Archiven hat ein überraschend gutes Resultat ergeben, das in dem genannten Heft publiziert ist; es enthält ein umfassendes nach Ländern, Orten und Archiven geordnetes Verzeichnis der gedruckten und der ungedruckten Visitationsquellen und will zum Forschen anregen, gleichzeitig aber auch die Mittel und die Wege zeigen, wo und wie man das Material finden und bearbeiten kann. Der Wert eines solchen Handbuches liegt auf der Hand. Die Visitationsforschung wird viel dazu beitragen, das Problem der Konfessionsbildung und der Entwicklung des konfessionellen Spaltungsvorganges zu beleuchten und zu klären.

[27] Ebd. S. 153 ff.
[28] Herderbücherei Bd. 281 (Freiburg 1967).

[29] K. H. Oelrich, Der späte Erasmus und die Reformation, (RST 86) Münster 1961; H. Bartmann, Die Kirchenpolitik der Markgrafen von Baden-Baden im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1535–1622, (Freiburger Diözesanarchiv 81) Freiburg 1961; W. Thoma, Die Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1520–1660, (RST 87) Münster 1963; D. Coenen, Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jh., (RST 93) Münster 1967; Hg. Molitor, Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation, Wiesbaden 1967; H. E. Specker, Die Reformtätigkeit der Würzburger Fürstbischöfe Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617), in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 27 (1965) 29–125; E. Bernhofer-Pippert, Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre, (RST 96) Münster 1967.
[30] KLK 25/26, Münster 1967.

Panikkar, Raymondo: **Kultmysterium in Hinduismus und Christentum.** Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie. Freiburg und München: Karl Alber 1964. 231 S.; DM 22,–.

Das gedankenreiche Buch will „keine rein geschichtliche Untersuchung sein", beansprucht vielmehr „philosophisch-theologischen Charakter" und will „eine religionstheologische Methode entwickeln" (S. 56). Der Verfasser bemüht sich, seine „eigene – christliche – Interpretation des Hinduismus herauszuarbeiten"; die Berechtigung dazu leitet er aus dem her, was er „den existentiellen Zug, der den Hinduismus konstituiert", nennt: „Nach dem Hinduismus nämlich", sagt er, „... ist es wohl möglich, ... den Hinduismus mit einem bestimmten Inhalt zu füllen ...; ich will mich nicht von der alten ‚Religion' absondern bzw. exkommunizieren, obwohl ich nichtsdestoweniger jene jeder Auslegung offene Religion mit meinen mir entsprechenden (eingegebenen und infolgedessen allgemeingültigen und sogar sie erfüllenden) Kategorien, Inhalten, Begriffen ... mir aneigne; solange nun ein Inder eine solche Haltung einnimmt, erkennt ihm der Hinduismus das Recht zu, sich Hindu zu nennen" (124). Panikkar nennt dies eine „Konversion", die zum „Verstehen" erfordert sei. „Rein methodologisch" postuliert er, „daß jede Religion (die ja immer eine Glaubenssache ist) nur mit einem ihr entsprechenden Glauben ‚verstanden' werden kann" (122). Doch schließlich ist es „eine ständig sich erneuernde Konversion, nicht gerade zum geschichtlich dagewesenen Hinduismus, aber zu den echten Werten des Lebens, zur Wahrheit, zu Christus" (126).

Diese erstaunliche Elastizität wird möglich aus drei Voraussetzungen.

1. Panikkar hat einen Begriff des „Verstehens", der über die von Phänomenologen geforderte *epoché* noch hinausgeht und eine Bejahung des Fremden fordert, wobei jedoch das Eigene nicht aufgegeben werden soll.

2. Diese Schwebe wird möglich, weil P. den Hinduismus nach Art neohinduistischer Denker auffaßt und sich deren Denkform zu eigen macht. Zwar paßt seine Kultidee als solche gar nicht zu dem üblichen Stil modernen indischen Denkens, denn dieses ist kultfeindlich; aber seine Sicht von den allgemeinen Charakterzügen des Hinduismus: daß dieser „nur für die Wahrheit und das Gute steht", daß er „jedwede Auslegung seiner Grundwahrheiten zuläßt oder sogar befürwortet", daß er „Menschen verschiedener Weltanschauungen und Philosophien toleriert" und „es zuläßt, den Heilsweg auf verschiedene Weise zu interpretieren" (S. 124): das alles ist typisch neohinduistisches Gedankengut, wie es sich beispielsweise in Radhakrishnans „Hindu View of Life" findet.

3. Die christliche Rechtfertigung des ganzen Unternehmens liegt in dem Satz, daß „Christus überall", auch im Hinduismus, „am Werke ist" (S. 85), was dann beispielsweise zu der Konsequenz nötigt, „daß Rāma etwa für einen großen Teil der Kinder Indiens Christus *war*" (207, vgl. 19, 153).

Eine kritische Stellungnahme zu der 3. Voraussetzung müßte lang werden. Ich begnüge mich mit einer Bemerkung. Panikkars Gedanke ist scheinbar derselbe wie der, den zuerst Justin (Apol. I 46; II 10.13) dargelegt hat, nur angewandt auf den Hinduismus. Aber nur scheinbar. Justin verteidigte das *Christentum*, indem er darauf hinwies, daß auch im Heidentum schon manche nach dem

Logos gelebt hätten, der Logos aber sei Christus. Panikkar verteidigt ein *Heidentum*, den Hinduismus, mit der Behauptung, in dessen *Mythen* sei schon Christus wirksam. Es ist also nicht nur der Skopus der Aussage bei P. dem Gedanken Justins (und aller Kirchenväter, wie hinzugefügt werden kann) diametral entgegengesetzt; auch die Bewertung von Mythos und Logos ist bei P. genau umgekehrt wie bei den Vätern. Hat je ein Kirchenvater heidnische Mythen positiv gewertet? Die Art, wie P. Christus im Hinduismus wirksam sieht, ist doch wohl eher ein Mißverständnis (die historische Erlösungstat reduziert sich dabei auf eine Explizitmachung von etwas, das im Wesen schon immer gegeben war). Wenn die Väter sich so entschieden gegen den Mythos wandten, so war das nicht eine Folge polemischer Blindheit (die unser Zeitalter nun endlich überwunden hätte) oder unentwickelter Theologie, sondern gerade eine unmittelbare Einsicht – in Verhältnisse, die von moderner philologisch-theologischer Bibelwissenschaft mit den Mitteln unserer Zeit herausgearbeitet worden sind. Die Autoren der biblischen Schriften haben zwar, wie es in ihrer Umwelt nicht anders sein konnte, Elemente mythischen Denkens verwendet, jedoch nur als Ausdrucksmittel. Die biblische Religion des Alten wie des Neuen Testaments unterscheidet sich wesenhaft von aller Mythologie: nirgends ist der Mythos konstitutiv für die Offenbarung, wie er für das Heidentum – des Mittelmeerraumes und des Alten Orients ebenso wie Indiens – konstitutiv ist (vgl. G. v. Rad, Theol. des AT, Sachregister s. v. Mythos, und H. Schlier, Das Neue Testament und der Mythos, in: Schlier, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, S. 83 ff.).

Die 2. Voraussetzung ist insofern berechtigt, als eine Auseinandersetzung mit dem Hinduismus heute natürlich dessen moderne Selbstinterpretation in Betracht ziehen muß. Indessen wäre hier doch schon vom religionswissenschaftlichen, erst recht vom christlich-theologischen Standpunkt aus eine kritische Stellungnahme erfordert, um so mehr, als die neohinduistische Ideologie der Einheit in der Vielheit und der Universalität (innerhalb derer Panikkars Versuch erst möglich wird!) weniger von eigentlich religiösen Impulsen als von nationalistischen Postulaten lebt, als ihr einziges durchgängig festgehaltenes Dogma die Behauptung der Gleichheit oder Gleichwertigkeit aller Religionen ist und ihre Projektion in die Vergangenheit mit massiven Geschichtsklitterungen arbeitet: sie gibt z. B. manches als hinduistisch aus, was seiner Herkunft nach Gedankengut der europäischen Aufklärung und des theologischen Liberalismus ist. In seinem Buch „Christus der Unbekannte im Hinduismus" hatte P. noch von einer „Begegnung" von Christentum und Hinduismus gesprochen (Panikkars Buch „Christus der Unbekannte im Hinduismus" habe ich in der ZMR 1967, S. 259 ff. besprochen); jetzt redet er von der Möglichkeit eines Christen, sich Hindu zu nennen. Ob einige Neo-Hindus zufrieden konstatieren werden, daß ihre Idee der Einordnung aller Religionen in die Vielheitseinheit „Hinduismus" jetzt auch von einem Christen anerkannt sei, zumal da dieser sogar in der Frage der Idolatrie mit sich reden läßt (S. 103, 112)? Es scheint angemessen, hier wie anderswo, sich am Ursprung zu orientieren. Die Väter nennen die Nichtchristen oft mit einem Volksnamen: Griechen; noch die letzte griechische Apologie, die Theodorets, richtet sich gegen die „Hellenen": Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων. Genau so ist heute in Indien die ursprüngliche (von den Persern herkommende) *Volks*bezeichnung („Hindu") Name der heidnischen *Religion*. Der indische Christ kann und sollte das Evangelium in indischen Formen verkünden, wie die Väter es in griechischen taten, aber er kann und darf sich nicht in den Hinduismus einordnen, genau so wenig wie einst der Christ des Mittelmeerraumes in den Hellenismus. P. aber *will* eine solche Einordnung.

Zu der 1. Voraussetzung möchte ich bemerken: Christlicher Glaube fordert eine klare Entscheidung – ein Ja, das ein Ja, und ein Nein, das ein Nein ist. „Sich in die Situation des Andersgläubigen", d. h. des Hindu, „zu versetzen", sogar „mit einem ihr entsprechenden Glauben", „ohne dabei der eigenen Religion", d. h. dem Evangelium Christi, „untreu zu werden", und eine solche Elastizität noch mit dem biblischen Begriff κένωσις und mit Joh 15, 13 zu rechtfertigen (S. 124, 122, 209), das ist doch wohl zumindest eine Verwirrung. Sie kann weder dem Nichtchristen das Evangelium noch dem Nichtkatholiken die Kirche glaubwürdig machen.

Soviel zum Allgemeinen. Geht man zum Einzelnen über, so muß man, wenn man das Buch von seinen ausdrücklich ausgesprochenen Voraussetzungen her beurteilt, anerkennen, daß seine Theorie des Hindu-Kultes die spekulative Kraft des Verfassers eindrucksvoll dokumentiert; weniger abgerundet erscheint mir sein Versuch, einen indischen Symbolbegriff zu erarbeiten und dann christlich anzuwenden.

Panikkar läßt sich davon leiten, daß das Wort *karman*, das allgemein „Tat, Werk" heißt, in einer speziellen Bedeutung eine Bezeichnung für „Ritus" ist; er meint deshalb, der Hinduismus identifiziere Handlung und Kult. Diese Idee wird nicht aus Texten erarbeitet; aber P. will ja seine eigene Deutung des Hinduismus geben – wie andere moderne Hindus die ihre, so er als „christlicher Hindu" die seinige. Die genannte Identifikation besage, meint er, „daß der Kult und nur der Kult eine Handlung zur Handlung macht", zu einer „echten Handlung". Das Kriterium echter Handlung ist hier nicht „Seinsveränderung", sondern „Seinsbefreiung oder Seinsentdeckung". „Die Bewegung geht das Sein an, aber nur seine Schale sozusagen. Es ist gerade die wahre Bewegung, d. h. die echte Aktion, die das Sein offen-bart und ent-deckt, ohne dabei das Sein, den Kern des Seins, zu berühren oder irgendwie zu verändern" (soweit 46). Der Vollzieher des Kults muß „eingeweiht" sein. „Er muß ontologisch ein Mittler sein, ein Priester. Nur dann wird seine Aktion wirklich sein und das bewirken, was sie bezeichnet: Der Kult ist immer Sakrament" (47). Handlung impliziert „Zeitveränderung". „Die Zeit zu verändern aber heißt nichts anderes, als das Seiende seinem Ursprung anzunähern oder zu entfernen, und zwar nicht in einem äußerlichen Sinn, wie etwa die raumhaften Ausdrücke meinen lassen könnten, sondern im Sinne von mehr oder weniger Einheit mit dem Sein. Die Zeit ... ist der Mantel des Seins, sie ist die Hülle, die es zu lüften gilt, der Vorhang, der zerreißen muß, damit man in das **(sic)** sancta sanctorum, in den **(sic)** garbha-grha, des Tempels des Seins eindringen kann" (48 f.). „Der Kult ist eine Handlung, die den Vorhang der Zeit aufhebt" (49). „Der Kult läßt die Zeit sozusagen hervorgehen, solange es noch Zeit gibt, d. h., solange sich die Dinge ihrer zeitlichen Schale nicht entkleidet haben. Wenn er die Zeit hervorgebracht hat, vernichtet er sie, damit das Sein aufleuchte" (50.). „Jede Aktion als Aktion ist eine Nachahmung und als zeitliche Aktion eine Annäherung Gottes. Die Zeit kann wohl das Maß der Bewegung sein, aber Bewegung ist nur Bewegung in Beziehung zu einem Unbeweglichen, letzten Endes zu Gott." Daraus wird „klar, daß Gott nicht nur der Schöpfer, sondern gleicherweise der Vernichter der Zeit ist. Indem Gott die Zeit zerstört, läßt er die Welt zu sich kommen" (52). „Sind aber Veränderungen und Zeit ... immer neue göttliche Schöpfungen und besitzt der Mensch eine solche Veränderungsmacht, so heißt dies, daß der Mensch ein Werkzeug Gottes ist, das gerade die Fähigkeit besitzt, an der Rückkehr der Dinge mitzuwirken. Mit anderen Worten, die echten menschlichen Handlungen sind gerade jene, die die Zeit erschaffen, die Dinge neu entstehen lassen, die Seienden weiter ihren Weg voranbringen" (53). „Der Mensch trägt durch den Kult an der Erhaltung und am Weiterbestehen der Welt bei ... Gleicherweise aber vernichtet er auch die Zeit, er hebt sie auf und baut damit sozusagen die ganze Schöpfung ab, so daß die ungeschaffene, ursprüngliche Einheit wiederhergestellt wird" (54).

Diese Theorie ist von vornherein so entworfen, daß sie mit P.s Ansicht vom Sinn der Eucharistie übereinstimmt, so daß er abschließend sagen kann: „So liegt letzten Endes die Bedeutung des Kultes im Hinduismus in der seit Jahrtausenden durchgetragenen Sehnsucht nach der Erfüllung in der Wirklichkeit der Eucharistie" (212). „Der Christ geht zur Messe", meint P., „nicht nur, um Gott zu loben oder auch zu lieben, nicht einmal nur, um mit seinen Mitmenschen gemeinsam seine religiösen Pflichten zu erfüllen und sich selbst und die anderen zu heiligen, er geht zur Messe, um das erlösende Opfer darzubringen und zu vollenden, das Opfer, das die Welt erlöst und für das die Welt geschaffen wurde, das Opfer, das den ganzen Kosmos in Bewegung – zur Rückkehr – setzt und den neuen Himmel und die neue Erde schon zu gestalten beginnt" (166 f). „Der Opferkult ist das Werk, das die Welt zusammenhält. Das ist wohl nur deshalb möglich, weil Christus letzten Endes selbst der einzige Liturge und Priester ist" (167).

In seine Theorie baut P. eine geschickt ausgewählte Anzahl von Zügen aus der spätvedischen Opferlehre (57–61, 78–81, 87–96) und von Gedanken der *Bhagavadgītā* und anderer Hindu-Schriften ein. Der Opferkult findet im Hinduismus offensichtlich P.s größte Sympathie, der Heilsweg der Erkenntnis *(jñānamārga)* die geringste; über diesen urteilt er etwa: „Der ganze Kult sieht nach einem Ego-Kult aus" (69).

Dieser Bericht möge genügen, um von dem reichen Inhalt des Buches einen Eindruck zu geben durch Auswahl desjenigen Gedankenganges, der nach seiner inneren Durchbildung und Konsequenz wohl der gelungenste ist. Ob allerdings diese spekulative Leistung als christliche Theologie haltbar ist, wäre eine Frage.

Fragwürdig ist auch in manchen Punkten die religionsgeschichtliche Grundlegung. Ich hebe einiges heraus.

Auf der Grenze zwischen dem Theologischen und dem Indologischen liegen P.s elastische Beschönigung der Idolatrie und seine Übertragung spezifisch christlicher Begriffe, insbesondere des Sakramentsbegriffs, auf den Hinduismus.

Zur Idolatrie bemerkt er u. a.: „Die pūjā ist nicht einfach Götzendienst im üblichen Sinne" (103). „... die mūrti, d. h. jene anbetungswürdigen Gegenstände, die wir nicht ohne weiteres als *Ikonen* oder *Idole* übersetzen dürfen. Sie sind Verkörperung der Gottheit im dynamischen Vollzug der menschlichen Anbetung" (112). Hierzu ist zu bemerken, daß die Mūrti oder Pratimā, an der die *pūjā*-Verehrung vollzogen wird, nach dem Hindu-Dharma mit dem Gott *identisch* ist. Sie wird identisch durch die Prāṇapratiṣṭhā, den Ritus der „Lebensverleihung". Sie wird von viṣṇuitischen Theologen als „Herabstieg" (avatāra) des Gottes angesehen. In einem modernen Traktat des traditionellen Hinduismus, der sich offenbar gegen neohinduistische Tendenzen wandte, fand ich die Bemerkung, es sei eine *Sünde*, die Mūrti oder Pratimā nicht als *identisch* mit dem dargestellten Gott anzusehen. Sie ist also genau das, was man unter einem Idol oder Götzen versteht, jedenfalls nach der Auffassung des (noch heute weithin anerkannten) traditionellen Hindu-Dharma. Sie ist das, was Apg 17, 29 und besonders Röm 1, 23 als Verirrung verworfen wird, und die Pūjā an der Mūrti ist genau das, wovor im AT wie im NT als vor einer schweren Sünde gewarnt wird und was die Martyrer der ersten Jahrhunderte verweigerten, weshalb sie mit dem Tode bestraft wurden (im heutigen katholischen Indien sind allerdings die Begriffe so in Verwirrung geraten, daß eine katholische Wochenzeitung in der Hindi-Sprache sich nicht scheute, die Handlungen, die an den während des Marianischen Jahres umhergetragenen Fátima-Statuen vollzogen wurden, *mūrti-pūjā* zu nennen, genau so wie die Hindus ihre Idolatrie bezeichnen). Nur in der Atmosphäre des Monismus (der in sehr verschiedenen Spielarten auftreten kann) wird das Idol zu dem, was P. „Verkörperung der Gottheit im dynamischen Vollzug der menschlichen Anbetung" nennt. Christlich aber ist dies (wegen des monistischen Hintergrundes) ebenso unvollziehbar wie die einfache Identifikation von Gott und Bild. P. verwischt die Grenzen. Seine Darstellung scheint religionswissenschaftlich und theologisch gleicherweise bedenklich.

Das gleiche gilt von seiner Anwendung des Sakramentsbegriffes auf hinduistische und spätvedische Riten. Die Saṃskāras (S. 115) und andere Riten des Hinduismus nennt er „Sakramente", und in seinem Buch „Christus der Unbekannte im Hinduismus" (deutsche Übers. S. 68) schreibt er ihnen (natürlich „durch Christus") sogar positive Heilswirkung zu. Daß die wesentlich personale Struktur des Sakraments beim Saṃskāra fehlt und daß die hl. Schrift wie auch die Väter heidnische Riten als dämonisch verwerfen, wird dabei übersehen. Ein Saṃskāra ist das, was Nichtkatholiken oft unter einem *opus operatum* mißverstehen. Es werden dabei zwar Götter angerufen (die Saṃskāras gehören zur polytheistischen Schicht des Hinduismus), aber der eigentlich Wirkende ist nach dem Dharmaglauben der Mensch, und sein Werkzeug ist der Ritus: dieser wirkt, so meint man, automatisch kraft seines korrekten Vollzugs. P.s Verwendung des Begriffs Sakrament im Hinduismus wird weder den hinduistischen Gegebenheiten gerecht noch dem christlichen Glauben. Ähnliches kann von seiner Verwendung des Wortes „Inkarnation" gesagt werden.

S. 15 spricht P. von einer „hinduistischen Kulttheologie", die, wie P. meint, „die klassische christliche Lehre befruchten" kann. – Freilich gibt es Gedanken über den Sinn des Kults reichlich in spätvedischen Schriften; aber diese Gedanken rechnet man doch nicht zum Hinduismus (falls man nicht Hindu ist), und sie können auch kaum eine *Theo*logie des Kults genannt werden. Für die theologischen Systeme des eigentlichen Hinduismus ist dagegen charakteristisch, daß es in ihnen allenfalls *Ansätze* zur Einbeziehung des Kults ins theologische Denken gibt, und die eigentlich kultische Literatur, die der Dharma-Texte, begnügt sich in der Hauptsache mit einer Beschreibung der Riten. Eine Hindu-„Kulttheologie" zu entwerfen, ist Christen unserer Zeit vorbehalten geblieben (Panikkar steht hier nicht ganz allein).

Mit nicht geringem Erstaunen liest der Indologe S. 32: „Indien dagegen kennt kaum eine Anfangs-Spekulation." Aber die zahllosen Kosmogonien, von denen viele aus einer Zeit stammen, die noch nicht an eine ewige Wiederkehr des Werdenden glaubte?

S 33: „Brahman ist nicht nur das Unerkennbare, es erkennt auch nicht." Das ist richtig, insofern als das Brahman nach der Vedāntalehre nicht wie ein psychosomatischer Komplex „erkennt". Es ist aber, wenn dies nicht ausdrücklich hinzugesagt wird, irreführend, denn Brahman „erkennt" in einem so ausgezeichneten Sinne, daß es außer seinem Lichte überhaupt kein Erkennen gibt, weil es selber das Erkenntnislicht ist.

S. 38: *arthavāda* ist nicht „Orthodoxie" oder „Lehre", sondern ganz allgemein („allgemein" allerdings nur inbezug auf die vedischen Texte) „Rede von Dingen", im Unterschied zum *vidhi*, welcher Normen für Riten, d. h. Handlungen aufstellt.

Die Behauptung (S. 38), im Heilsstreben des Hinduismus gehe es „nicht so sehr ... um die Rettung des Einzelnen", ist wiederum erstaunlich. Natürlich wollen manche Heilswege des Hinduismus nicht das Ich als Ich retten – aber doch nur deswegen, weil sie es in ein Höheres *auflösen* wollen, dergestalt daß es als Einzelselbst zu existieren *aufhört*. Wenn wir dagegen von „Rettung des Einzelnen" reden, so denken wir als Gegenbegriff an die *Gesamtheit* (der Kirche), in die die Einzelnen nicht aufgelöst, sondern eingeordnet sind. Ein solcher Begriff spielt aber für den Hinduismus gar keine Rolle. Der Gegenbegriff zum Ich ist hier das metaphysische All-Eine. Der Einzelne glaubt, er sei im wahrhaftseienden Kern seines Wesens schon dieses All-Eine. Er will diesen Kern nur freilegen. Das geschieht aber in totaler Einsamkeit. Von unserer (realistischen) Denkweise aus gesehen, ist die Erlösungspraxis des akosmistischen Hindu-Monismus radikal individualistisch; da geht es allerdings um eine „Rettung des Einzelnen".

S. 42 f.: „‚Dogmen' werden als Einschränkungen empfunden und Einteilungen als Beschneidung." Ja, heute, im Neohinduismus! In der Blütezeit der Hindu-Theologie aber gab es durchaus Analoga zu den christlichen Dogmen, und „Einteilungen", Klassifizierungen sind doch, wie jeder Indologe weiß, mindestens 2000 Jahre lang eine Leidenschaft des indischen Geistes gewesen!

S. 47 Anm. 4: *apūrva* heißt nicht „unberechenbar" oder „unvoraussehbar", sondern „noch nicht dagewesen".

S. 51 Anm. 15: „Für den strengsten vedāntischen Monismus" hat, sagt P., *avidyā* ihren „Grund in *brahman*". Das wäre richtig, wenn „Grund" als *āśraya* (Substrat) verstanden wäre. Es ist aber unvermeidlich irreführend für jeden Leser, der unter dem Wort „Grund" nicht den eigentümlichen *āśraya*-Begriff zu entdecken vermag: den Begriff einer Substrat-Superstrat-Beziehung, die (ebenso wie das Superstrat auch) „weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar" ist. Wenn P. im Text von S. 51 sagt, daß für „die religiöse Auffassung" des Hinduismus „die zeitlichen Dinge ... immer neu aus Gott hervorgehen oder von Gott verursacht sind in ihrem zeithaften Dasein" und dann in der Fußnote bemerkt, das gelte auch für den strengsten vedāntischen Monismus, für den avidyā" ihren „Grund in brahman" habe, so ist das Mißverständnis geradezu herausgefordert.

S. 69 sagt P. über die Philosophie der Upaniṣaden, sie sei „die Nachfolgerin des früheren Kults, deshalb ist ihr einziges Anliegen mokṣa, das Heil des Menschen." Dies „deshalb" ist irreführend. Die *mokṣa*-Idee war dem vedischen Kult fremd. Wenn P. von dem „rettenden Opfercharakter" des *karman* redet (61), vom *karman* als „seinsgeladene und erlösungwirkende Tat" (63), so ist das *seine* Philosophie, nicht eine vedische und noch weniger die spätere hinduistische. Wenn man unter „Erlösung" *mokṣa* versteht, so kann sie selbst nach der (ritualistischen) *Mīmāṃsā*-Lehre nur unter bestimmten Bedingungen durch Riten erreicht werden. Die „Erkenntnis" gehört zumindest dazu, und nach dem radikalmonistischen Vedānta muß sogar alle rituelle Betätigung zugunsten der „Erkenntnis" überhaupt aufhören.

P. bemüht sich, den spätvedischen Kultus von der Charakterisierung als Magie freizusprechen, wenn auch mit Einschränkungen (z. B. S 55: „Magie eine ständige Gefahr"; 61 jedoch: nicht „reine Magie"). Indessen ist es eines der sichersten Ergebnisse indologischer Religionswissenschaft, daß der spätvedische (und hinduistische) Kult in wesentlichen Elementen als Magie konzipiert oder beabsichtigt ist. Da das Personale in diesem Ritualismus fast ganz geschwunden ist, da das „Vertrauen" des Kultvollziehers sich, wie P. richtig bemerkt, „auf die kultische Handlung" richtet (73) – und das heißt doch: nicht auf den Gott, dem der Kult dargebracht wird –, ist dieser Kultus nicht „in Gefahr", Magie zu werden, er ist vielmehr ein Musterbeispiel dessen, was man Magie nennen muß.

S. 63 f.: „Die Moral des Buddhismus ist kein Mittel zum Zweck, weil" sie „selbst der Zweck ist." Das trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu. Es gilt für gewisse Richtungen des *Mahāyāna*, keineswegs aber für das *Hīnayāna*.

S. 136 ff. will P. vergleichen, was ein Krug nach griechischer und nach indischer Denkweise sei. Er schreibt: „Für Plato ist dieser Krug (ein wenig vereinfacht ausgedrückt) gerade das, was er ist, weil er einen überirdischen, transzendenten Krug abbildet. Er nimmt an der ‚ewigen' Idee des Kruges teil. Für Aristoteles ist jene Idee gerade die *Form* des Kruges, die als solche unzerstörbar ist und sich in beliebig vielen *Materien* darstellen läßt. Der Krug symbolisiert entweder die Idee oder die Form" (136). Und dann: „Der Blick Indiens richtet sich weder auf die aristotelische μορφή noch auf die ὕλη als Materie, sondern auf die geistige Materie, wenn man so sagen kann. Was bei der Zerstörung des Kruges als erstes ins Auge fällt, ist bezeichnenderweise die Identität zwischen dem inneren – ghaṭākāśa – und dem äußeren, kosmischen – mahākāśa – Raum. Man sucht das Unwandelbare im Krug. Hellas sieht es in der *Form* (bzw. *Idee*); Indien sieht es in dem der Materie und der Form zugrunde liegenden leeren Raum bzw. Äther. Der Krug ist jener innere Raum, der mit dem Raum überhaupt identisch ist" (138). Der Vergleich ist mißglückt (P. mißinterpretiert eine als Fußnote angeführte Stelle aus O. Lacombe, L'Absolu selon le Vedânta). Denn die indische Rede vom „Krugraum" *ghaṭākāśa* – übrigens nur im monistischen Vedānta vorkommend – will nichts über den Krug aussagen, sondern nur über den Raum in ihm. Es ist ein monistisches Bild, das die Identität von Selbst und Höchstem Selbst plausibel machen soll. Der Krug ist ein Begrenzer des Raumes; die Konstituenten der Individualität sind Begrenzer des einen Selbst. P. aber macht den Krug selbst, statt des Raumes in ihm, zum Gegenstand der Aussage. Darum ist auch sein

Versuch, von dem vermeintlich indischen Verständnis des Kruges aus einen indischen Symbolbegriff zu gewinnen, verfehlt, bis hin zu seinem Schlußsatz: „Die menschliche Person ist für Indien *pātra*, ein Gefäß Gottes, eine wahre Person, ein Symbol der absoluten Wirklichkeit" (146). Übrigens kann man nicht sagen: „*Indien* sieht" den Krug bzw. die menschliche Person so oder so. Die Sicht des monistischen *Vedānta* ist anders als die des *Sāṅkhya* (an der sich manche theistischen Systeme in ihrer Philosophie orientieren), diese wieder anders als die des *Nyāya-Vaiśeṣika*, und innerhalb des Buddhismus sind eine Reihe noch anderer, verschiedener Wirklichkeitsdeutungen entstanden. P. mißdeutet hier nicht nur einen Gedanken des monistischen *Vedānta*, er verwischt auch wiederum Unterschiede innerhalb der indischen Gegebenheiten, um einen markanten Unterschied zwischen Indien und dem „Westen" herauszuarbeiten. Solche Gegenüberstellungen sind aber meistens unsachgemäß. Indien bzw. der Hinduismus ist genau so wenig eine geistige Einheit wie der „Westen", so daß meist die Grundlage zu einem verallgemeinernden Vergleich fehlt. Richtig ist lediglich die negative Feststellung, daß es in Indien nichts der platonischen Ideenlehre Ähnliches gibt. Dem Denken des Aristoteles dagegen kommt das des *Nyāya-Vaiśeṣika* doch ziemlich nahe.

Das mag genügen. Fehler in Kleinigkeiten, Genusverwechslungen u. dgl., übergehe ich. Manche guten Gedanken – z. B. der spekulative Vergleich des Vorranges des Satzes vom Widerspruch mit dem Vorrang des Satzes der Identität S. 39 ff. – leiden mit darunter, daß sie in einem Buch stehen, das religionswissenschaftlich wie auch theologisch so viele Bedenken erregt. P. legt den Hinduismus unter einem christlichen Vorverständnis aus und den christlichen Glauben vom Hinduismus her. Dabei wird beiden Gewalt angetan, und es entsteht ein hybrides, zwielichtiges Bild. P. aber *will* es so: „Wir lesen und legen die Texte ein wenig aus" (95). Er meint, einen Beitrag dazu zu geben, „daß der patristische Dialog mit Hellas sich jetzt zum erstenmal zu einem Dialog mit allen Kulturen und Religionen der Welt ausweiten und vertiefen kann" (16). Er irrt aber, wenn er meint, die Linie der Väter fortzusetzen. Die Situation der Väter, die in der Umwelt des Hellenismus lebten, war zwar in manchem gleich oder ähnlich der eines Christen, der heute in der Umwelt des Hinduismus lebt. Aber ihr Verhalten war sehr verschieden von dem P.s (und anderer „Religionstheologen" heute). Nicht nur Männer wie Tatian, Tertullian und Athanasius, auch (in oberflächlicher Sicht) als heidenfreundlich geltende Väter, etwa Justin, Clemens Alex., Origenes, die Kappadozier, Theodoret, Augustinus und andere, haben das Heidentum als solches scharf kritisiert, und zwar vornehmlich gerade das an ihm, was Dr. Panikkar am Hinduismus positiv wertet: den Mythos und den Kult bzw. die Riten. Für Kult und Riten gilt dasselbe, was ich oben für den Mythos bemerkte: die Väter haben die Linie des AT und NT fortgesetzt, und zwar nicht weil sie theologisch und philosophisch noch nicht so gebildet waren wie unsere Theologen heute, sondern weil sie etwas s a h e n – was wiederum die heutige Exegese mit ihren Mitteln bestätigt hat. G. v. Rad hat in seiner „Theologie des AT" dargestellt, daß und inwiefern und warum sich der israelitische Kultus von dem der Nachbarvölker radikal unterschied (vgl. v. a. Bd. II S. 111 ff. und 119 ff. der 4. Auflage, München 1965). Das Unterscheidende des Gottesvolkes ist, daß seine heiligen Schriften das Volk beständig vor den Gott stellen, der sein Volk und alle Völker *lenkt* und dem sie alle *verantwortlich* sind. Dem entsprach der Kult Israels, und darum durfte es im Gottesvolk des Alten (wie des Neuen) Bundes keinen Naturkult geben, wie ihn Indien u. a. in der Feuerverehrung hatte. Statt daß nun P. (was die christlich einzig mögliche Stellungnahme wäre) diesen Kult so interpretieren würde, wie die hl. Schrift strukturell gleiche Kulte sieht: als Verehrung des Geschaffenen an Stelle des Schöpfers und damit gleichermaßen ein Zeichen davon, daß der Mensch von Gott nicht loskommt, wie davon, daß seine gefallene Natur die wahre Gottesverehrung verfehlt – verwischt er die Grenzen („Wir ... legen ... ein wenig aus") mit einer klingenden Zusammenreihung philosophischer und theologischer Begriffe: „Agni [das als Gott verehrte Feuer] ist die ontologische Bedingung des zurückkehrenden Opfers des Kosmos" (95).

Überaus bezeichnend scheint mir, daß eine theologisch-anthropologische Realität, die das AT wie auch das NT, wenn es vom Menschen spricht, nie übersieht, in P.s Kultphilosophie überhaupt nicht vorkommt: die Sünde. Unwillkürlich fühlt man sich daran erinnert, daß der Neohinduismus, ausgehend von *Vivekānanda*, die Sünde einfach weginterpretiert oder bagatellisiert.

P.s Kultbegriff scheint mir zugleich eine *Überspannung*, nämlich in der Idee der Erhaltung des Kosmos durch den Kult, und eine *Verengung* des christlichen Kultbegriffs. P. redet viel von der Eucharistie, aber deren biblische Grundlagen kommen eben so wenig zur Geltung wie die Idee der λογικὴ λατρεία von Röm 12, 1, die doch etwas mehr besagt, als was man heute „Liturgie" nennt. P. beachtet nicht gebührend, was bei einer christlichen Transposition des vorchristlichen Begriffes „Kult" beachtet werden müßte: daß jede Erfüllung des Willens Gottes, d. h. jede Tat aus Liebe zu Gott, christlich Kult, und daß nicht nur das kultische Opfer *Tat* (vgl. Panikkar S. 171), sondern auch jede Tat der Liebe *Opfer* ist. Die Relativierung des Kultes bei Amos, Jesaja, Jeremia und andern Propheten – denen sich Paulus 1 Kor 10 neutestamentlich anschließt! – scheint ihm sogar etwas ärgerlich zu sein: „Die Upaniṣaden üben eine pietätlose Kritik an den alten Bräuchen, die an die ähnliche Kritik der Propheten an den Opfern des Alten Bundes erinnert" (64). Aber die Parallelsetzung gewisser Gedanken der Brāhmaṇas und Upaniṣaden mit solchen der Propheten verwischt doch wesentliche, fundamentale Unterschiede. Es kommt nicht zur Geltung, daß es unter der Offenbarung darauf ankommt, den Willen Gottes zu tun – modern gesprochen: auf die rechte personale Beziehung zu Gott –, und so findet auch der Kult seine Vollendung.

Neben zahlreichen Warnungen vor Anpassung an die heidnischen Kulte gibt es im Alten Testament auch prophetische Aussagen, welche vorausschauen auf den Universalismus der endgültigen Heilszeit. Doch wie wird dieser gesehen? Nicht in der Anerkennung einer „ontologischen Tradition", wie Dr. Panikkar S. 19 fordert, nicht in einer „Sakramentenlehre ..., die auch die kosmischen und alle nichtchristlichen Sakramente miteinbezieht" (18), nicht in einer sog. „Konversion" des Angehörigen des Bundesvolkes, die „eine innere Annahme und Aufnahme dessen" wäre, „was integriert werden kann" (123) und die eine „christliche Interpretation" des Heidentums (124) herausarbeiten würde. Biblisch, von der Prophetie des AT ebenso wie vom NT her gesehen, würde dies Programm P.s an Apostasie grenzen. Denn der biblische Universalismus des Neuen Bundes verwirklicht sich in einer Bewegung, die derjenigen P.s genau entgegengesetzt ist. Nicht das Volk Gottes geht – in einer sog. „Konversion" – zu den Heiden (das hat es in seiner Verirrung leider allzu oft getan), sondern: „Zu Dir (Jahwe) werden die Völker von den Enden der Erde her kommen und sagen: Nichts als Trug haben unsere Väter besessen, Nichtiges (Götzen) ..." (Jer 16, 19). Die Völker werden kommen „und die Bewohner der einen Stadt zu denen der andern gehen und sagen: Kommt, laßt uns hinziehen, um Jahwe gnädig zu stimmen und Jahwe Zebaoth aufzusuchen ..." (Zach 8, 21), „den König, Jahwe Zebaoth, anzubeten" (Zach 14, 16). Nur so wird es eine „Integration" der Güter der Völker geben, daß die Völker, die in Dunkel und Finsternis sind (Jes 9, 1; 60, 2; Luk 1, 79), das über der Gottesstadt aufgegangene Licht der Herrlichkeit des Herrn gewahren, zu ihm hinpilgern und ihr Kostbarstes einbringen in die Stadt Gottes (Jes 60, 1–14).

Darum bleibt auch im NT (und bei allen katholischen Vätern, im schroffen Gegensatz zu manchen Entwürfen einer „Theologie der Religionen" heute) einerseits die kompromißlose Ablehnung des heidnischen Kultes unverändert (vgl. etwa Röm 1, 21 und 25; 1 Kor 10, 20; Gal 4, 8 f.; 1 Petr 4, 3); andererseits aber beginnen die Völker die Kostbarkeiten ihrer geistigen Leistungen einzubringen in die Kirche, schon in Texten des NT und dann bei den Vätern. Es beginnt jene „Benutzung" – χρῆσις von den Griechen (etwa: Gregor Nyss., Vita Moysis II 112 ff.), *usus justus* von Augustinus (De doctr. christ. II 60.) genannt – der Güter vorchristlichen Denkens und vorchristlicher Symbolik, die dadurch möglich wird, daß „der Reichtum der Völker" in die „offenen Tore" der Stadt Gottes eingebracht wird (Jes 60, 11).

Panikkar kommt dieser „Benutzung" stellenweise sehr nahe, in dem, was er, höchst unglücklich, „Vermythologisierung des Hinduismus", auch „Ummythologisierung" nennt. (Er geht dabei aus von einer Kritik an Bultmanns Programm der „Entmythologisierung", das er jedoch gründlich mißversteht. Dies Programm will gerade n i c h t „metaphysizieren" oder Verkündigung „in klar geschliffenen Lehrsätzen", wie P. S. 158 meint, sondern eine „existentiale Interpretation", Interpretation auf die Jemeinigkeit

des jeweiligen Predigthörers hin, ein Begriff, der nur vom lutherischen, reflexiven Glaubensbegriff her verstanden werden kann.) Auf einer der letzten Seiten seines Buches sagt P.: „Wie diese Ummythologisierung vor sich gehen sollte, ist eine uns hier nicht direkt angehende Frage" (209). Aber gerade diese – nicht „Ummythologisierung", sondern – direkte Verwendung von Aussagemitteln des Hindu-Denkens zur Verkündigung und Auslegung des Evangeliums sollte Dr. Panikkar als Theologen angehen! Hier hätte er sein reiches Wissen und seine große Begabung fruchtbar anwenden können: in einer Darstellung christlicher Glaubensmysterien in indischen Begriffen und Bildern, nach dem Vorbild etwa, das Clemens von Alexandrien im XII. Buch seines Protreptikos (119, 1) entwirft: δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα. Dazu wäre allerdings (wie bei den Vätern im Falle des Hellenismus) eine saubere, keine Grenzen verwischende *Konfrontierung* des Hinduistischen mit der Offenbarung des Evangeliums eine Voraussetzung gewesen. Erst dann kann die χρῆσις, die „Benutzung" fremder Bilder und Begriffe zur Auslegung des Evangeliums, beginnen und dann, *als letztes*, die Reflexion darüber, warum die (χρῆσις) legitim ist (auch darüber haben die Väter schon nachgedacht). Was Dr. Panikkar statt dessen geboten hat, ist, wie gesagt, genau das Umgekehrte von dem, was die Väter taten. Diese interpretierten das Evangelium mit Hilfe von Symbolen und Begriffen, die die heidnische Kultur ihnen darbot, nachdem sie zunächst die Unterschiede klar herausgestellt hatten; P. dagegen (und nicht nur er heute) verwischt von vornherein die Unterschiede (läßt allenfalls solche von sog. indischer und sog. westlicher Denkweise gelten) und interpretiert das Heidentum mit christlichen Begriffen.

Münster. Paul Hacker.

Mayer, Rudolf: **Einleitung in das Alte Testament.** 1. Teil: Allgemeine Einleitung. München: Max-Hueber-Verlag 1965. 168 S.; Ln DM 11,80. – 2. Teil: Spezielle Einleitung. Ebd. 1967. 383 S.; Ln DM 24,80.

Der Verfasser dieser neuen Einleitung in das AT schreibt im Vorwort, daß sein „kleines Werk" nur ein Leitfaden sein soll, „der den Studierenden das Wichtigste und Notwendigste an die Hand gibt, was die Einleitungswissenschaft zu behandeln hat" (I, 12). Damit ist die Feststellung getroffen, daß er nicht den Anspruch erhebt, einen neuen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung zu leisten. Aber auch seine bescheidenere Zielsetzung stellt hohe Anforderungen. Sie verlangt nicht nur Vertrautheit mit allem, was der derzeitige Stand der biblischen Forschung erbracht hat, sondern auch pädagogisches Geschick, das sich besonders in der Auswahl des Wesentlichen und in der Prägnanz der Darstellung zeigen muß. Außerdem soll ein gutes Literaturverzeichnis dem Studierenden über die erste Einführung hinaus ein Eindringen in Teilfragen ermöglichen und zu weiterer Forschung anregen.

Im 1. Bd finden wir neben den herkömmlichen Themen aus der Kanon- und Textgeschichte und Textkritik auch einen Abschnitt, der überschrieben ist: Das AT und die Welt des AO. Obwohl diese Materie aus dem üblichen Stoffkreis der biblischen Einleitung herausfällt, wird ihr hier doch ein relativ breiter Raum, fast 1/3 des ganzen Bandes, eingeräumt. Selbstverständlich wird man dem Verf. zustimmen müssen, wenn er schreibt: „Man versteht das AT erst dann richtig, wenn man es im Rahmen der Strömungen betrachtet, welche die Völker ringsum friedlich oder kriegerisch mit Israel in Verbindung brachten, und wenn man seine Religion in Vergleich setzt zu dem, was die bunte Religionswelt des antiken Orients aufzuweisen hat" (I, 104). Aber bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes konnte dieser Überblick doch nur summarisch ausfallen. Es ist daher zu fragen, ob diesem Anliegen nicht besser gedient wäre durch eine Zusammenstellung der wichtigsten Hilfsmittel zum Studium der Umwelt des AT, ähnlich wie sie K. Romaniuk in seinem „Wegweiser für das NT" geboten hat. Diese Frage ist um so mehr zu stellen, wenn man konstatieren muß, daß der Verf. andere Themen, die für das Verständnis der atl Literatur noch wichtiger sind, vernachlässigt hat. Man vermißt z. B. die Berücksichtigung der literarischen Gattungen der Bibel und ihrer Geschichte, d. h. ihrer Entstehung und Überlieferung, sowie die Behandlung der hermeneutischen Fragen, die sich aus der Gattungsforschung ergeben. Nach der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*" und der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung" des II. Vaticanums gehört es zu den besonderen Aufgaben der katholischen Exegeten, daß sie „genau auf die vorgegebenen, umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auch auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren". Der Verf. hat diesen Mangel auch selber empfunden und beruft sich zur Entschuldigung auf den mangelnden Raum (I 13). Aber wenn schon die angestrebte Kürze und Handlichkeit des Werkes eine Stoffbeschränkung verlangte, dann mußte diese dort vorgenommen werden, wo sie am ehesten vertretbar war.

Es muß allerdings anerkannt werden, daß der Verf. im 2. Band noch einiges von dem hier Vermißten nachgetragen hat. Hier bringt er einen Abschnitt über die literarischen Gattungen der historischen Berichte des Pentateuchs, einen kurzen Überblick über die „eigentlichen Geschichtsbücher des AT", über die literarischen Gattungen der prophetischen Rede und der Psalmen. Aber eine zusammenhängende und grundsätzliche Behandlung dieser Fragen in der Allgemeinen Einleitung ist damit keineswegs überflüssig geworden.

Leider verliert das Werk von M. auch noch durch verschiedene andere sachliche, formale und methodische Mängel an Wert. Einiges sei hier angemerkt: Im Abschnitt über die Geschichte des atl. Kanons betont der Verf. mit Recht, daß die Entstehung der einzelnen Schriften und ihre Kanonisierung zwei getrennte Vorgänge waren, daß mit der ersteren nicht auch sofort letztere gegeben sein mußte. Leider macht er aber nicht den Versuch, dem Prozeß der Kanonbildung in den einzelnen Perioden der Geschichte Israels etwas mehr nachzugehen. Dann hätte er auch Gelegenheit gehabt, Stellung zu nehmen zu der heute oft vorgetragenen Behauptung, daß bis in die exilische Zeit die mündliche Überlieferung in Israel vorgeherrscht habe, oder daß, wenn schon vorher eine schriftliche Fixierung der Texte vorgenommen wurde, doch außer der Bundesurkunde noch keine atl Schrift kanonisches Ansehen erlangt habe. Statt dessen erscheint dem Verf. „die wichtigste Frage für den katholischen Theologen die, wie die Tatsache des Vorhandenseins eines kürzeren hebräischen und eines längeren griechischen Kanons zu beurteilen ist" (I, 23).

Zur Textgeschichte: Die Siegesstele des moabitischen Königs Meša gehört nicht dem 8. sondern dem 9.Jahrh. an (I, 30). – In der kanaanäischen Dialektgruppe wäre auch das Ugaritische anzuführen (I, 31). – Die aramäische Schrift wird fälschlich als die Quelle der griechischen und anderer Alphabete bezeichnet (I, 39). – Die Inschriften der Könige Jehimilk und Ahiram von Byblos stammen nicht aus dem 9./10., sondern aus dem 10./11. Jahrh. (I, 45). – Die tikkune sopherim sind nicht die von den Masoreten vorgeschlagenen Verbesserungen eines Konsonantentextes, den sie als solchen unverändert wiedergaben, sondern es sind bewußt vorgenommene Veränderungen des Textes, meist aus dogmatischen Gründen (I, 53). – S. 55 u. 56 findet sich die Bezeichnung „altsemitische Schrift" statt: althebräische oder kanaanäische Schrift. – Von einer Biblischen Einleitung, die speziell für Studierende gedacht ist, muß man erwarten, daß sie auch zum Umgang mit der BH und ihrem kritischen Apparat anleitet. Deshalb ist die Aufzählung der hebr. Handschriften auf S. 52 ff. ungenügend. Über ältere Druckausgaben findet sich überhaupt nichts. Die BH wird nur einmal kurz erwähnt. – Auf S. 60 wird der „*Codex Neofiti* des Vatikans" genannt ohne jede weitere Erläuterung. – Zu S. 65: Bei den Chester-Beatty-Papyri vermißt man eine Aufzählung der gefundenen Textfragmente und einen Hinweis auf die besondere Wichtigkeit des Danieltextes. – Zu S. 69: Die Charakterisierung der 3 Hauptrezensionen des LXX-Textes ist ungenau. – Auf S. 73 fehlt eine Aufzählung der älteren Druckausgaben der LXX. Bei der Göttinger Ausgabe wird nicht genügend hervorgehoben, daß hier erstmals nicht der Text einer Handschrift abgedruckt wurde, sondern durch Auswahl aus den differierenden Lesarten ein wissenschaftlich rezensierter Text geboten wird, von dem man glaubt, daß er der ursprünglichen Form am nächsten kommt. – Zu S. 77: Die Bischofsstadt Tella des Übersetzers der Syro-Hexapla lag nicht bei Alexandrien, sondern bei Edessa. Die Übersetzung wurde in Alexandrien angefertigt. – S. 81 wird das Palimpsestinstitut der Erzabtei Beuron erwähnt, das die Reste der altlateinischen Bibel sammle und herausgebe. Das Vetus-Latina-Institut und seine bisherigen Veröffentlichungen scheinen dem Verf. nicht bekannt zu sein. – Die ebendort erwähnte, von P. Dold veröffentlichte Handschrift aus dem 5. Jahrh. wird gewöhnlich als Konstanzer Hs. zitiert. – Was S. 83 über die 2. Revision des lat. Bibeltextes durch Hieronymus gesagt wird, ist ungenau. Es müßte heißen: Wahrscheinlich revidierte Hieronymus außer dem Psalter das ganze AT. Erhalten geblieben ist nur das Buch Job und Fragmente zu Spr, HL und Pred. – Auf S. 89 widmet der Verf. ganze 10 Zeilen der Geschichte des Vulgatatextes bis zum Konzil von Trient! Bei der Auslegung des Trienter De-

krets über die Authentizität der Vulgata hätte die Bibelenzyklika Pius XII. zitiert werden können. – Die 3 Vulgataausgaben von 1592, 1593 und 1598 trugen noch den Namen Sixtus V. Erst im Jahre 1604 wurde der Name von Papst Clemens VIII. hinzugefügt. – Als neuere Vulgataausgaben werden S. 90 zitiert: M. Hetzenauer, 2. Aufl. 1929; A. Grammatica, 2. Aufl. 1922 „sowie die in 2. Auflage herausgebrachte, von Professoren der Pariser theol. Fakultät stammende Edition" (?).

Im 2. Band werden zunächst 105 Seiten, also mehr als ein Viertel des ganzen Bandes, dem Pentateuch gewidmet. Der Verf. begründet dies damit, daß „die immer radikaler werdenden Thesen der kritischen Schule über die Autorschaft des Pentateuchs mit dazu beigetragen haben, den Bibelglauben überhaupt in weiten Kreisen zu erschüttern." Es sei daher notwendig, die Frage nach der Urheberschaft des Pentateuchs gründlich zu studieren (II, 15). So legt er zunächst die äußeren und inneren Gründe dar, die für Moses als Verfasser sprechen sollen, um dann ausführlich die „Argumente der Kritik" und die „Antworten der traditionellen Schule" zu Wort kommen zu lassen, z. T. in Kolumnen nebeneinander gestellt. Die Probleme des Deuteronomiums und des sog. Priesterkodex werden gesondert dargestellt. In einem weiteren Abschnitt wird dann über die „Geschichte der Pentateuchkritik" gehandelt. Richtiger müßte es heißen: Die letzte Phase der Pentateuchkritik. – Schon diese Übersicht läßt erkennen, daß die Darstellung des Verf. hier methodisch nicht sehr glücklich ist. Es kommt zu vielen Überschneidungen und Wiederholungen. Auch ist es nicht leicht, seinen eigenen Standpunkt in der Pentateuchfrage zu umreißen, da man ihn aus vielen weithin verstreuten Einzelangaben erst rekonstruieren muß.

Die gleiche umständliche Methode einer Gegenüberstellung der „Thesen der Kritik" und der „Gegenargumente der traditionellen Schule" wendet der Verf. auch an bei der Behandlung der Verfasserfrage von Is 40–56, Job 32–36 und des Buches Daniel.

In dem Abschnitt über die „eigentlichen geschichtlichen Bücher des AT" werden auch die Bücher Tobias, Judith und Esther aufgeführt. Verf. ist der Meinung, eine größere Anzahl oder gar die Mehrzahl der neueren katholischen Exegeten halte auch heute noch daran fest, daß diese Bücher wirkliche Geschichte erzählen (II, 173; 181; 186). Er führt auch ausführlich die Gründe an, die dafür sprechen sollen. II, 176 schreibt er dagegen: „Die nähere Erforschung der Gattungen der atl Literatur hat es als wahrscheinlich erscheinen lassen, daß die drei Bücher ... demselben Genus angehören, das man das haggadische nennt."

Ähnliche Pauschalurteile über die Position der heutigen katholischen Exegeten begegnen uns noch öfter, z. B. II, 265 (für Abfassung des Buches Joel in vorexilischer Zeit), II, 273 (für die Geschichtlichkeit des im Buche Jonas Berichteten), II, 326 (für die typologische Auslegung des Hohenliedes). In allen diesen Fällen wäre eine Überprüfung wohl sehr angebracht.

S. 318 f. wird der direkt messianische Sinn der Psalmen 2; 72; 110 und der indirekt messianische Sinn der Psalmen 16; 22; 44; 68 verteidigt.

Diese Beispiele dürften genügen, um den Standort des Verfassers in Fragen der Authentie, Datierung und Auslegung erkennen zu lassen. M. ist manchmal schwankend in seinem Urteil, neigt mehr zum Festhalten an den traditionellen Positionen, bekennt sich aber auch zu einer maßvollen kritischen Haltung, ohne sich jedoch auf unsichere Hypothesen einzulassen.

Was die Literaturangaben betrifft, denen in einem solchen Handbuch besondere Bedeutung zukommt, so lassen sie leider viele Wünsche offen, nicht nur hinsichtlich der getroffenen Auswahl, sondern auch wegen der Ungenauigkeiten in der Zitierung.

In der allgemeinen Übersicht I, 7 f. fehlt E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments, ²Stuttgart 1963, ein wichtiges Werk, das auch sonst nirgendwo zitiert wird. Ferner: O. Paret, Die Überlieferung der Bibel, ³Stuttgart 1963; A. Deißler, Das AT und die neuere katholische Exegese, Freiburg 1963. – Die Einleitung von A. Weiser erschien 1963 in 4. Auflage. – C. Kuhl, Die Entstehung des AT wurde 1960 in 2. Aufl. von G. Fohrer überarbeitet. – Der unvollendet gebliebene Kommentar zum AT von E. Sellin wird seit 1962 überarbeitet und fortgeführt von W. Rudolph - K. Elliger - F. Hesse. – Die bisher veröffentlichten Texte aus Qumran sind am leichtesten zugänglich gemacht durch die hebr.-deutsche Ausgabe von E. Lohse, Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1964.

In den Literaturangaben vor den einzelnen Abschnitten des 1. Bandes sind ohne systematische Ordnung grundlegende Werke und Zeitschriftenartikel angeführt, wobei letztere vielfach überwiegen. – S. 18 wäre die jüngste kath. Monographie zur Kanongeschichte zu vermerken: S. Zarb, De historia canonis utriusque Testamenti, ²Roma 1964. – Zum Abschnitt: Das Griechische, S. 29 ist als Literatur ein einziger Zeitschriftenartikel angeführt. Hier wäre noch zu nennen: A. Deißmann, Licht vom Osten, ⁴Tübingen 1923. Auch vermißt man die eine oder andere Grammatik des Bibelgriechischen, etwa von Blaß-Debrunner oder M. Zerwick. – Zu S. 42: G. R. Driver, Semitic Writing erschien 1954 in zweiter, verbesserter Auflage, B. Diringer, The Alphabet 1953 in 4. Auflage.

Zu S. 51 wäre nachzutragen: P. Kahle, Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch, Stuttgart 1961. Ders.: Die Kairoer Geniza, Berlin 1964. – Auf S. 61 vermißt man Fr. G. Kenyon, Der Text der griechischen Bibel, ²Göttingen 1961. – S. 78 würde man statt des dort zitierten Zeitschriftenartikels von J. Ziegler lieber dessen Abhandlung sehen: Antike und moderne lateinische Psalmenübersetzungen, München 1960. – S. 95 wird P. Kahle, Die arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1904 gleich zweimal zitiert, mit einem kürzeren und einem längeren Titel, aber beide Male unvollständig!

Im 2. Band sind die Literaturangaben im allgemeinen besser. Zu bemängeln bleibt aber auch hier, daß der Verf. sehr inkonsequent ist in seiner Zitationsweise. Er hält sich oft nicht an sein Abkürzungsverzeichnis und verfährt vor allem völlig willkürlich bei der Angabe oder Weglassung des Erscheinungsortes. Als ein Kuriosum darf vermerkt werden, daß I, 51 u. II, 375 sogar ein vom Autor mitverfaßtes Werk ungenau zitiert wird: R. Mayer - J. Reuß, Qumran (statt: Die Qumranfunde) und die Bibel.

Die gleiche Inkonsequenz konstatiert man bei der Transskription hebräischer Wörter, sowohl bei der Wiedergabe der Konsonanten wie bei der Bezeichnung der Qualität und Quantität der Vokale. – Solche Mängel sind bedauerlich in einem Werk, das vor allem für Studierende bestimmt ist und ihnen doch auch ein Vorbild wissenschaftlicher Akribie sein sollte.

Unangenehm fällt auch auf, daß ungewöhnlich viele Druck- und Flüchtigkeitsfehler stehen geblieben sind. Hier nur einige Hinweise: I, 20 „das frühere", I, 38 „das lateinische", I, 53 „das zu erwartende". I, 15 wird der Talmudtraktat Baba bathra in das 2. oder 3. Jahrh. v. Chr. verlegt. I, 78 wird die Vulgata als die Übersetzung des hl. Hieronymus aus dem Lateinischen bezeichnet. I, 85: Das Zitat aus Isaias findet sich 14, 19 (nicht 13) und lautet in deutscher Übersetzung: zu den Steinen (nicht: Sternen) der Grube. II, 70: Elamierhauptstadt. II, 190: am ersten (statt: am ehesten). II, 160: Der Tempelbau und seine Einweihung. II, 221: das dreimal heilig der Seraphim. II, 255: Herausgabe statt: Ausgabe. II, 351: Text der vororigenesischen Septuaginta. II, 344 wird als entfernte Parallele zum Buche Job angeführt das Streitgespräch des Ackermanns aus Böhmen mit dem Tode. M. macht aus dieser anonymen Dichtung (um 1400) ein Werk, „das wir dem deutschen Dichter Böhme verdanken".

Nur hingewiesen sei schließlich noch auf die stilistischen Mängel, die ebenfalls nicht selten sind: Wiederholungen, unglückliche Verschachtelungen von Sätzen, falscher Gebrauch der Präpositionen.

Man nimmt die Einleitung von R. Mayer zur Hand in der Erwartung, daß hier endlich ein Ersatz geschaffen sei für die Kurze Einleitung in die hl. Bücher des AT von A. Hudal - J. Ziegler - O. Sauer, die zuletzt 1948 in 6. Auflage erschienen ist und seitdem nicht wieder aufgelegt wurde. Diese Hoffnung vermag das Werk in seiner gegenwärtigen Gestalt leider nicht zu erfüllen.

Für eine eventuelle Neuauflage wäre außer einer gründlichen Überarbeitung noch zu empfehlen, daß der Verf. die einzelnen Abschnitte weiter unterteilt und mit Zwischenüberschriften versieht, daß er im Text auch vom Kleindruck Gebrauch macht und manches aus dem Text in Anmerkungen verweist. Jetzt gibt es im 1. Bd überhaupt keine, im 2. Bd zusammen 13 Anmerkungen! Durch solche drucktechnischen Verbesserungen und entsprechende Kürzungen dürfte es sich vielleicht ermöglichen lassen, die beiden Bände in einem einzigen zu vereinen und damit eine erhebliche Reduzierung des Preises zu erreichen.

Fulda. Adalbert Peter.

Herrmann, Siegfried: **Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament.** Ursprung und Strukturwandel. (Beiträge z. Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, hrsg. von K. H. Rengstorf und L. Rost, Heft 5 [Der ganzen Sammlung Heft 85]) Stuttgart: W. Kohlhammer 1965. VIII, 325 S.; DM 36,–.

Die Kraft, völkische und staatliche Katastrophen zu überdauern, die kein anderes Volk in der Geschichte überstanden hat, verdankt Israel, wie H. im Vorwort bemerkt, nicht zuletzt den Verheißungen seiner Propheten. In der vorliegenden Studie will er zunächst den Ursprung der prophetischen Heilserwartung darlegen.

Nach einer Übersicht über „Formen der Heilserwartung außerhalb Israels" in Ägypten, Mesopotamien, Syrien und Kleinasien (S. 16–63), in welcher H. einen Einfluß mesopotamischer und syrischer Seher auf Israels Propheten „in ihren äußeren Formen und Funktionen (Wortempfang, Auftreten und Weitergabe der Botschaft)" für wahrscheinlich

hält, geht er an die Untersuchung der Prophetischen Heilserwartung und ihrer Wurzeln in Israel. Nach H. gibt es keine streng einheitliche Heilserwartung prophetischer Herkunft, sondern „nur ein buntes Nebeneinander ganz verschiedener Erwartungen" (S. 3). Diese sind jeweils durch die Zeitlage und die besondere Botschaft des betr. Propheten bestimmt. Aber „die klassische Prophetie ist keine meteorhaft aufleuchtende Erscheinung ... Sie ist ein Stück auf dem Wege der Traditions- und Glaubensgeschichte Israels" (S. 12). Demgemäß hat auch die Heilserwartung der Propheten ihre Wurzel in der Tradition Israels, in der H. drei Komplexe hervorhebt: die Kulturlandverheißung, den Bundesgedanken und die Davidverheißung (S. 64–102). Die Aufnahme und Weiterführung dieser Tradition durch die „klassische Prophetie", Hosea, Amos, Jesaja und Micha (S. 103–134) schließt den ersten Teil ab. Die Heilsbotschaft nimmt nach H. bei diesen Propheten keinen großen Raum ein. Sie sind in erster Linie Boten eines kommenden göttlichen Gerichts. Sie kennen kein sog. „Unheils-Heilsschema", als ob dem Unheil doch wieder einmal Heil folgen müsse, sondern sie äußern eine Heilserwartung „nur dort, wo sie sich organisch dem Denken des Propheten als eine echte Möglichkeit künftiger Lebensformen erschließt" (S. 153). Die geistige Welt der „klassischen Propheten des 8. Jh.s ist nach H. durch einen tiefgreifenden strukturellen Wandel von dem Milieu der späteren Propheten Jeremias, Ezechiel und Deuterojesaja geschieden. Bei den letzteren erfährt darum auch die Heilserwartung einen „Gestaltwandel", den H. im zweiten Teil seiner Studie (S. 155–308) darlegt. Seine Feststellung ist nach H. sehr erschwert, weil uns die Verkündigung dieser drei Propheten nur in einer tiefgreifenden Bearbeitung durch anonyme Überlieferungskreise erhalten sei. Des prophetischen Nachlasses Jeremias habe sich der deuteronomistische Theologenkreis bemächtigt und sein eigenes theologisches Gedankengut und seine Heilserwartung und Vorstellungen mit denen des Propheten verbunden und in dieses hineininterpretiert, so daß es notwendig sei, genau zu unterscheiden zwischen der persönlichen Heilserwartung des Propheten und der des deuteronomischen Kreises (vgl. S. 235–241). Noch komplizierter liege der Fall bei dem Buch Ezechiel. Die Überlieferung von einem in Babel unter den Verbannten wirkenden Propheten Ezechiel sei später in Palästina von einem Kreis priesterlicher Theologen zu „einer theologisch vereinheitlichenden Buchschöpfung" (S. 282) verarbeitet worden, die H. mit der Bearbeitung der Jesustradition im Johannesevangelium vergleicht. Während aber Jeremias aus seiner Einsicht, daß Jahwe nicht immerfort zürnt, sondern „von Grund aus der Gnädige ist, die Wiederherstellung Israels als Möglichkeit in weiter Ferne ahnen" konnte (S. 288), sei „mit hoher Wahrscheinlichkeit in dem uns vorliegenden Ezechiel-Buch n i c h t s enthalten, was als Heilserwartung des exilierten Propheten angesehen werden kann" (S. 290). Aber das Buch Ezechiel hat ihm als klar umrissene Heilserwartung in den Mund gelegt, was sich aus der Sicht der priesterlichen Theologen als Gottes Heilsplan mit Israel ergab: die Heimkehr des Volkes aus dem Exil, die Wiederherstellung der alten sakralen und rechtlichen Ordnungen und ihre Sicherung durch Jahwes Wohnen inmitten seines Volkes im Tempel. Diese Heilserwartung des Ezechiel-Buches sei die bewußte Ergänzung derjenigen des deuteronomistischen Jeremias-Buches (vgl. S. 289 f), welche in der geschichtlichen Vorstellung von der „Erneuerung der deuteronomistischen Bundestheologie" (S. 240) ihren Ausdruck gefunden habe. Die Heilsbotschaft Deuterojesajas (S. 291–305) „konzentriert sich auf diese beiden Hauptpunkte: Das Volk kehrt heim, und Jahwe allein ist Gott" (S. 295). Aus der Einsicht, „daß Jahwe nicht mehr nur der Herr Israels allein, sondern auch der weiten Völkerwelt ist", habe der Prophet sich weitgehend von den speziell israelitischen Heilserwartungen gelöst und eine neue „Völker- und Weltordnung erwartet, die zwar Israel und Jerusalem zu ihrem Mittelpunkt haben würde, darüber hinaus aber in ihren Einzelzügen noch nicht näher bestimmt werden konnte" (S. 298). In diesem Zusammenhang möchte H. „die Sprüche vom ‚Frühern' und vom ‚Kommenden'" stellen. Deuterojesaja verstehe darunter die beiden Zeitalter" der Heilsgeschichte, die durch den Einschnitt des Exils voneinander geschieden seien. Das „kommende Zeitalter" als die Überbietung des „frühern" in Deuterojesajas Verkündigung sei ein wichtiges „Durchgangsstadium" zu der Vorstellung von der „eschatologischen Vollendung" in der Apokalyptik geworden (S. 302 f). Die Entstehung des deuterojesajanischen Buches sieht H. anders als die herkömmliche Auffassung. Das Formproblem Deuterojesajas verhält sich ... ähnlich wie das Kompositionsproblem im Buche Ezechiel." Es „sind unter sich ähnliche, offenbar aus gemeinsamer Überlieferung stammende Einzelstücke durchaus nachweisbar, die die Vermutung bestätigen, daß weithin vorgeprägtes Material verarbeitet ist" (S. 293). Nach H.s Meinung ist Deuterojesaja nicht der Verfasser dieser vorgeprägten Material-Einheiten, sondern er hat aus ihnen „unter einheitlichen Gesichtspunkten und zuweilen kühner poetischer Umprägung" die deuterojesajanischen Kapitel geschaffen (S. 294).

Einem befürchteten Mißverständnis seiner Auffassung als einer „Entpersönlichung der prophetischen Botschaft" sucht H. in einem Schlußwort zu begegnen mit dem Hinweis: „Daß es uns so schwer wird, aus der Vielfalt der prophetischen Überlieferung Individualitäten herauszulösen, sollte ein Hinweis auf Höheres sein. Nicht die vom einzelnen geäußerte und auf ihn beschränkte Konzeption hat unbedingten Anspruch auf Wahrheit, sondern die Bestätigung der individuellen Konzeption durch das Zeugnis der von Traditionen durchzogenen Überlieferung. In der Regel stützt sich Gottes Wahrheit nicht auf eines Zeugen Mund allein, sondern wird durch viele Zeugen erhärtet und beglaubigt" (S. 307 f). Diese Betrachtungsweise wird man grundsätzlich gern anerkennen als Wegweiser zum rechten Verständnis der gesamten, nicht nur der prophetischen Überlieferung des AT. Sie hält den Weg offen für eine unbefangen kritische und zugleich auch „orthodoxe", d. h. das prophetische Einzelwort in die gesamte alttestamentliche Offenbarung einfügende Betrachtung. Darum braucht man mit H. keine grundsätzliche theologische Diskussion zu führen. Aber seine exegetische Methode scheint mir eine solche zu verlangen.

Um die persönlichen Auffassungen und Heilserwartungen der einzelnen Propheten aus den Traditionen herauszulösen, in welche die Überlieferung sie eingefügt hat, bedient sich H. der „exklusiven Interpretation", die „alles ausschließt, was nicht unmittelbar im Text steht und was die Interpretation seines Wortlautes nicht ausdrücklich nahelegt" (S. 214), im Gegensatz zu einer „inklusiven Interpretation", die neben dem nackten Wortsinn einer bestimmten Aussage bei ihrem Urheber auch noch andersartige Auffassungen für möglich halte, die darum in die Interpretation der Aussage „einzubeziehen" oder zu berücksichtigen seien. Durch exklusive Interpretation will H. für die einzelnen Propheten ihre charakteristischen und grundlegenden Gedanken und Vorstellungen herausarbeiten, um sie als Maßstab zur Unterscheidung des originalen prophetischen Gutes von den andersartigen Traditionen zu benutzen, in die dieses eingefügt ist. Rein grundsätzlich wird man ihm auch darin nicht widersprechen. Aber gegen seine konkrete Anwendung dieser Methode kann man in vielen Fällen Bedenken haben, z. B. wenn er von der auch von ihm als jesajanisch anerkannten Verheißung Is 8,23b–9,4 die Fortsetzung in V. 5–6 als Zusatz von „Schülerhand" abtrennt (S. 136 f), oder wenn er Is 11, 1–5 dem Propheten zuschreibt, aber die damit verbundene Schilderung eines paradiesischen Friedens in V. 6–8 als „Epigonenarbeit der Schule Jesajas" erklärt (Vgl. S. 139 [47]). Ebensowenig scheint mir seine Folgerung berechtigt, „daß der Schluß der Berufungsgeschichte Jeremias, der programmatische Vers Jer 1, 10 das Resultat späterer systematischer Überlegungen sein muß, die ... in deuteronomistischen Kreisen angestellt wurden" (S. 239). Denn die im vorhergehenden Vers 9 erwähnte symbolische Handlung verlangt als Ergänzung ein erläuterndes Wort nach sich.

Gegenüber der Beurteilung der Bücher Ezechiel und Deuterojesajas richten sich die Bedenken nicht mehr bloß gegen fragliche Einzelinterpretationen, sondern gegen H.s Gesamtauffassung. Diese scheint mir weniger zwingendes Ergebnis einer mit „exklusiver Interpretation" durchgeführten Analyse des überlieferten Textes zu sein als vielmehr die Folge einer schematischen Betrachtung, die sich in dem Vergleich der Entstehung dieser Bücher mit dem Johannesevangelium verrät (vgl. S. 280, 283, 292). Nach der gründlichen exegetischen Arbeit, die Eichrodt, Fohrer und Zimmerli am Buch Ezechiel geleistet haben, scheint mir H.s Beurteilung dem objektiven Befund der Ezechielüberlieferung nicht gerecht zu werden. Dasselbe wagt Rezensent aus eigener längerer Beschäftigung mit den deuterojesajanischen Kapiteln für deren Beurteilung durch H. zu behaupten. Denn hier läßt sich das „vorgegebene Material", d. h. die formalen Einheiten, sicher nicht von der Person des Propheten lösen, den wir mit „Deuterojesaja" meinen. Die Endredaktion, sei sie nun durch diesen Propheten selbst oder seinen Jüngerkreis geschehen, hat diese Einheiten nirgendwo „kühn umgedeutet", sondern sie nur in einen, dem Sinn und Ziel der Verkündigung angepaßten Zusammenhang geordnet. Lediglich die formalen Schemata, wie Botenspruch, Diskussionswort, Rechtsstreit usw., die der Prophet als Ausdrucksform seiner Botschaft verwendet, hat er vielfach frei behandelt und entsprechend dem rhetorischen Bedürfnis zuweilen kühn umgestaltet.

Doch möchte ich nicht mit diesen kritischen Bemerkungen die Besprechung eines Buches schließen, das in seiner theologischen Linienführung weithin positiv zu beurteilen ist, wozu als Beleg H.s Urteil über die Bedeutung der prophetischen Heilserwartung für Israel angeführt sei: „Die Heilserwartungen israelitischer Propheten gehören zu den großen weltgeschichtlich bewegenden

Kräften. Am Anfang ihrer Geschichte standen ‚ein dem Untergang naher Aramäer' und eine Stämmegruppe in ägyptischer Fronarbeit. Niemand hätte diesen an den Rand der Weltgeschichte Verschlagenen zu ihrer Zeit eine eigenständige Entwicklung, am wenigsten einen ihnen beschiedenen Einfluß auf die Entwicklung der Geistesgeschichte und der Gotteserfahrung der Menschheit voraussagen können. Entscheidend wurde für sie die Bindung an jenen Gott, der die Ausschließlichkeit der Verehrung und des Gehorsams für sich forderte und den sie selbst als Befreier aus fremder Oberhoheit, als Garanten eines neuen Landbesitzes und als Wahrer eigenen Rechts in immerwährender Begegnung erfahren hatten. Die in solcher geschichtlichen Erfahrung wurzelnde Dynamik der Gottesvorstellung, die letztlich an die irrationalen Tiefen eines Volkstums rührt (Rez. würde hinzufügen: und an die geheimnisvolle Tiefe menschlichen Gotteserlebens) ... befördert die Ausbildung eines Geschichtsbewußtseins, das die Voraussetzung zu den Heilserwartungen für Israel bilden konnte" (S. 154).

Trier. H. Junker.

Thüsing, Wilhelm: **Per Christum in Deum.** Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. (Neutestamentliche Abhandlungen: Neue Folge 1) Münster: Aschendorff 1965. XVI, 275 S.; kart. DM 32,–, Ln DM 34,–.

Die Habilitationsarbeit des jetzt in Trier wirkenden Neutestamentlers behandelt ein Thema, das nicht nur für die Christologie und Trinitätslehre, sondern auch für die praktische Glaubenshaltung und Frömmigkeit von höchstem Interesse ist: das Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik, die Frage, wie der Glaube an den Herrn und Gottessohn Jesus Christus mit dem Monotheismus der alttestamentlichen Tradition zu vereinbaren ist. Zwischen den beiden extremen Lösungen – Christus, ein zweiter Gott (W. Bousset) oder Jesus, ein bloßer Mensch (E. Rohde) – steht für den Autor als katholischen Theologen die Antwort schon grundsätzlich fest (266), daß Christozentrik und Theozentrik einander bedingen und stützen. Doch läßt diese dogmatische Vorentscheidung noch eine Fülle von Deutungen, Halbwahrheiten und falschen Akzentuierungen zu, wie die Geschichte der Theologie und Frömmigkeit bis zum heutigen Tag beweist.

Der Verfasser beleuchtet die Problematik von den paulinischen Hauptbriefen aus. Er zeigt zunächst, daß auch der erhöhte Kyrios bei Paulus auf Gott hingeordnet bleibt, daß also zwischen dem Herrentum Gottes und dem Herrsein Christi keine Konkurrenz besteht (7–60). Das Gleiche wird dann am Themenkreis der Lebensgemeinschaft mit Christus dargelegt. In-Christus-Sein ist Leben und Fruchtbringen für Gott (61–114). Besonders deutlich erscheint die Hinordnung Christi und der Christen auf Gott in den Titeln „Sohn Gottes" und „Bild Gottes" (115–150). Als Kraft und Dynamik dieser von Gott absteigenden und wieder zu ihm aufsteigenden Linie offenbart sich das Pneuma, das zuallererst dem erhöhten Christus zu eigen ist und von ihm aus auf die Gläubigen übergreift (151–163). Ein längerer Abschnitt ist sodann der paulinischen Formel „durch Christus" gewidmet (164–237). Das letzte Kapitel behandelt noch die schwierige Stelle 1 Kor 15,24.28 von der Übergabe der Weltherrschaft an den Vater (238–254).

Die Schwierigkeit der Untersuchung lag hauptsächlich in folgendem: Das ungeheuer reiche Stellenmaterial, das praktisch fast die gesamte paulinische Theologie berührt, konnte zwar, wie die Inhaltsangabe zeigt, sehr übersichtlich geordnet werden, doch war es nicht zu vermeiden, daß die Einzelexegese das Gesamtthema oft überwucherte. So ist es nicht immer leicht, sich hindurchzufinden und die Beziehung der gewiß sehr gründlichen und eindringlichen Texterklärung zum Hauptgedanken der Arbeit festzuhalten, zumal Paulus auf die Problematik nur ganz indirekt und andeutungsweise eingeht. Da dem Verfasser das Ergebnis der Arbeit vom christologischen Dogma her grundsätzlich schon vorgegeben war, fehlt es auch weithin an echter Spannung. Diesem Mangel suchen die Hinweise auf die Gegenwartsbedeutung des Themas in der abschließenden Zusammenfassung (255–270) abzuhelfen. Hier wird nun doch etwas von der Brisanz spürbar, die ein Neuüberdenken des christologischen und trinitarischen Dogmas von Paulus (und gar erst von Jesus her!) eigentlich haben müßte. Vielleicht hat sich der Verfasser von Anfang an zu sehr durch die vorgebliche Endgültigkeit und Unabänderlichkeit theologischer Formulierungen einschüchtern lassen und dadurch seiner Arbeit selbst viel von ihrer Wirkung genommen. Die in neuerer Zeit übliche Einstufung der Exegese als einer von der Dogmatik (in gewissen Grenzen!) gerade noch geduldeten Hilfswissenschaft kann wohl nur überwunden werden, wenn sich die Exegeten selber wieder ihrer von der gesamten kirchlichen Tradition festgehaltenen Berufung zum „Theologen" katexochen bewußt werden.

Hausen/Wied. F. J. Schierse.

Smitmans, Adolf: **Das Weinwunder von Kana.** Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966. 337 S.; DM 43,50.

Die vorliegende Arbeit, eine für den Druck überarbeitete und ergänzte Dissertation der katholischen theologischen Fakultät von Tübingen, versucht, durch die Darstellung der Erklärung von Jo 2,1–11 in der alten Kirche einen Beitrag zur Auslegung dieser viel umstrittenen Perikope zu geben. In der Einführung (1–5) spricht der Vf. vom Ziel seiner Arbeit und ihrer Gliederung. Dabei weist er schon darauf hin, daß von der Erklärung der Väter auch ein Beitrag zur Auslegung dieser Perikope zu erwarten sei, und nennt dafür verschiedene Beispiele. Durch die liturgische Verwendung von Vätererklärungen steuert die Kirche ebenfalls einen Beitrag zum rechten Verständnis dieses Textes bei. Die Väterauslegung hat der Vf. bis zu Isidor v. Sevilla († 636) im Westen und bis zu Severus v. Antiochien († 538) im Osten herangezogen. Auch berücksichtigt er die Auslegung des Textes in der Liturgie.

In einem ersten kürzeren Kapitel (6–63) werden die heutigen Fragen der Auslegung von Jo 2,1–11 behandelt, und zwar konzentriert der Vf. seine Ausführungen auf drei Fragen: 1. Wie verstand der Evangelist den Gang der Erzählung, besonders den Zusammenhang von 2,3–5 (6–31)? 2. Welcher religionsgeschichtliche Hintergrund ist zu beachten (31–36)? 3. Welches ist die Botschaft dieser Erzählung (36–63)? Vf. legt die Vielfalt der Fragen und Antworten der Exegeten zu Jo 2,1–11 übersichtlich und klar gegliedert in kritischer Weise vor. Er gibt hier ein zutreffendes Bild von der Mannigfaltigkeit der heutigen Auslegung. Warum wurde aber dabei keine Rücksicht genommen auf die Übersetzung von 2,5 b, vor allem auf den bedingten und verallgemeinernden Relativsatz: „Was er euch etwa sagt, tut", der so oft von Mariologen falsch übersetzt und erklärt wird?

Der Hauptteil der Arbeit ist aber der Darstellung der Exegese von Jo 2,1–11 bei den Vätern gewidmet. Vf. will damit Kenntnis geben von der überaus mannigfaltigen Erklärung dieses Textes, die bis in die Gegenwart fortwirkt und die auch zugleich ein Beitrag zur heutigen Deutung des Textes sein kann. Nach einer kurzen Vorbemerkung „Hermeneutische Erwägungen zu Jo 2,1–11" (64–73) werden in einem ersten Abschnitt die Erklärungen der Väter zu den einzelnen Versen dargeboten (74–153). Für die Anordnung der Ausführungen gibt der Vf. S. 64 A. 1 die Begründung. Die Auffassungen der einzelnen Autoren werden kurz und knapp zusammengefaßt. Dabei wird großes Gewicht gelegt auf die geschichtliche Einordnung und die Abhängigkeit der Väter, so daß ein gutes Bild der Auslegungsgeschichte sich ergibt. S. legt zunächst die wörtliche Auslegung der Väter vor, anschließend gibt er auch den geistigen oder symbolischen Sinn dieser Autoren wieder. Besonders sei hervorgehoben, daß Vf. nicht nur die Kommentare heranzieht, sondern auch die Predigtliteratur. Sehr wohltuend für den Leser ist es, daß S. 114 f; 125 eine knappe Zusammenfassung der so unterschiedlichen Erklärungen der Väter von 2,4 gegeben hat. An manchen Stellen ist die Darstellung der symbolischen Erklärung etwas zu breit geraten, vgl. etwa S. 130–135 die Deutung der sechs Krüge.

In einem größeren zweiten Abschnitt (153–261) wird das Verständnis der Botschaft von Jo 2,1–11 vorgelegt. Die einzelnen Väter finden in dieser Perikope die Offenbarung der Gottheit Jesu (153–165), das Zeichen des Schöpfers (187–194), die Bestätigung und Heiligung der Ehe (194–207), Christus als Bräutigam (207–217), die Ablösung und Vollendung des AB (217–224), die Gabe Jesu, nämlich die neue Existenz des Christen und ihre Erfahrung (230–241), das Zeichen der Eucharistie (244–253) und schließlich auch mariologische Aussagen (253–261).

Im nächsten Kapitel: „Der Beitrag der Väter zu den heutigen Fragen der Auslegung von Jo 2,1–11" (262–271) wird in zusammenfassender Weise vorgelegt, worin die Erklärung der Väter zum Verständnis dieser Perikope etwas beitragen und worin sie nichts beitragen kann. Einen positiven Beitrag findet der Vf. bei den Vätern für die Geschichte des Textes (262), für den Gang der Erzählung (264), für das Verständnis von Jo 2,3.4 (264). Sehr viel Gewicht legen dann die Väter auf den Nachweis des Wunders, seiner Glaubwürdigkeit, auf den Glauben der Jünger und die überreiche Botschaft dieses Textes.

Das letzte Kapitel „Zur Auslegung von Jo 2,1–11" (272–286) bringt dann die eigenen Gedanken des Vf. zur Auslegung dieser Perikope.

Man erkennt daraus, wie eingehend er sich mit den schwierigen Fragen dieses Textes befaßt und auseinandergesetzt hat. Er selbst wird wohl kaum erwarten, daß er für seine Ausführungen die Zustimmung aller Exegeten finden wird. In einem Anhang (287–301) werden literarische Probleme lateinischer Predigten über Jo 2, 1–11 untersucht, die für den Patrologen von besonderem Interesse sind. Wichtige Darlegungen für die Geschichte der Liturgie finden wir in einem längeren Exkurs „Das Weinwunder als Festgegenstand von Epiphanie" (165–186), „Das Weinwunder in den Gebeten zur Tauf- und Epiphanie-Wasserreihe" (241–243), ferner S. 206, 252. Nach dem Abkürzungsverzeichnis (302–307) folgt ein in zwei Abschnitte aufgeteiltes Verzeichnis der Quellen und der Literatur (308–330) und schließlich ein ebenfalls in zwei Teile zerlegtes Namenverzeichnis (331–337). Sehr ungern vermißt man ein Verzeichnis der zitierten Schriftstellen des AT und des NT.

Zur Ergänzung der Fragmente des Ammonius darf ich hinweisen auf meine Edition: Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU Bd 89), Berlin 1966, die Vf. freilich noch nicht benutzen konnte. Hier wären jetzt heranzuziehen: Fragmente des Ammonius Nr 56–63 zu Jo 2, 2.4.6.9.11 (S. 211–213). Zu S. 111 Anm. 2: Gewiß gibt die Druckausgabe von Corderius die Katene des Cod. Cusan. 18 ziemlich gut wieder, aber trotzdem sind sehr viele Fehler auch in dieser Druckausgabe enthalten. Es ist darum unmöglich, Hss-Texte nach der Druckausgabe des Corderius bezüglich ihrer Echtheit zu beurteilen. So ist auch das bei Corderius S. 70 f und vom Vf. S. 112 erwähnte Fragment sicher nicht Eigentum des Ammonius. Corderius hat hier, wie an einer Reihe von Stellen, fehlerhaft die Hs kopiert. S. 130: Der Text des Ammonius zu 2, 6 ist sicher echt, vgl. a.a.O. Nr 59 S. 212. S. 150: Der Text des Ammonius zu 2, 11 gehört in Wirklichkeit Joh. Chrysostomus, vgl. a.a.O. Nr 63 (S. 213). S. 191: Das erwähnte anonyme Fragment des Cod. Cusan. 18 (Corderius 74) ist Eigentum des Ammonius, vgl. a.a.O. Nr 56 u. 60 (S. 211 f), ebenso der S. 201 erwähnte Text der gleichen Hs (Corderius 65), vgl. a.a.O. Nr 56 (S. 211). S. 210: Zu der Erklärung des Cyrill v. Alexandrien vgl. das Fragment des Theodor v. Heraclea, a.a.O. Nr 12 (S. 67 f). S. 187: Anm. 3 ist der Text von Z. 1 und 3 nicht in Ordnung. S. 229 Z. 20 v. o. muß es heißen: 2, 1–11.

Der Vf. hat mit seiner Arbeit einen wertvollen Beitrag für die Geschichte der Exegese geliefert. Sein Bemühen, die wertvollen Elemente der Erklärung der alten Kirche für die heutige Exegese nutzbar und fruchtbar zu machen, verdient alle Beachtung.

Würzburg. J. Reuss.

Geschichte der Kirche, Band I: **Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen.** J. Daniélou: Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa; H. I. Marrou: Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Großen. Einsiedeln: Benziger 1963. 532 S., 48 Bildtafeln u. Karten; DM 45,–.

Der 1. Band dieser neuen mehrbändigen Kirchengeschichte des Verlages Benziger ist von den Anfängen der Kirche bis zum beginnenden Mittelalter geführt. Das bedeutet bis zur Gestalt Papst Gregor d. Gr., zu den beiden Kolumbanen als wirkungsstarken irischen Missionaren und zur frühen fränkischen Kirche. Die Zusammenfassung dieser Zeit ist begründet, da mit dem Pontifikat Gregors d. Gr. für das Leben der Kirche fühlbare, weitreichende Wandlungen sichtbar werden, die mit der notwendigen wie tatsächlichen Wendung der Kirche aus dem Raum ihrer Herkunft nach dem Norden Europas gegeben sind. Der Stoff dieser rund 500 Jahre ist bekannt. Ähnlich wie in der gleichzeitig vom Verlag Herder herausgegebenen mehrbändigen Kirchengeschichte sind auch in diesem Band in aller gebührenden Breite die Kirchenväter als hervorragende Quelle für die Kenntnis der Zeit verarbeitet. Damit ist katholischerseits nachgeholt, was protestantischerseits etwa mit Lietzmanns Kirchengeschichte schon vor Jahrzehnten erreicht war.

Es können hier nur ein paar Dinge namhaft gemacht werden: die Kapitel über die jüdischen Sekten, die Täufersekten, die judenchristliche und heidenchristliche Mission, später über die weitere Ausbreitung der Kirche innerhalb wie vor allem außerhalb des römischen Reiches (Sassanidenreich, Armenien, Kaukasien, arab. Länder, Goten), auch über die frühchristlichen Zentren Ephesus, Edessa und Rom, die petrinische Mission usw. sind eine Frucht neuer Einsichten und guter Zusammenordnung. Gleiches gilt von dem, was etwa von Hippolyt, Origenes, der Gnosis, Konstantin d. Gr., Arius vermerkt ist. Auch für das Mönchtum und seine Stellung innerhalb der Kirche bis Benedikt sind die Fragen und Ergebnisse bis zu den neuesten Arbeiten berücksichtigt. Der Hinweis auf Tatsache und Bedeutung der Schulen an den fränkischen Bischofssitzen – neben den Klosterschulen – ist für die Frage des Überganges der Kirche in die germanische Welt wichtig. Aber diese Fragen der Bildung, auch der Kunst und Verfassung kirchlichen Lebens sind regelmäßig in den Zeiträumen behandelt. Die beiden Verfasser Jean Daniélou und H. J. Marrou haben als erste, reich erfahrene Sachkenner der frühkirchlichen Welt alle Voraussetzungen für das Gelingen dieses Bandes mitgebracht, der in einer gut lesbaren Diktion, auch in der Übersetzung, abgefaßt ist und deswegen auch von weiteren Kreisen benutzt werden kann.

Von Gregor d. Gr. sind allerdings wesentlich mehr Briefe als „rund 150" (S. 433) erhalten und seit Ende des vorigen Jahrhunderts in den Mon. Germ. Hist. veröffentlicht.

Beuron. Ursmar Engelmann.

Kraft, Heinrich: **Clavis Patrum Apostolicorum.** (Catalogum vocum in libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro occurentium adiuvante Ursula Früchtel congessit contulit conscripsit Henricus Kraft) München: Kösel-Verlag 1963. 501 S.; DM 65,–.

Eine Konkordanz zu den Apostolischen Vätern, wie sie K. Kraft in diesem sorgfältig gestalteten Werk vorlegt, ist ein sehr wichtiges und lang erwartetes Hilfsmittel patristischen Studiums. Sie vermag den Wortschatz der Patres Apostolici vollständig und mit Angabe aller Stellen zu erfassen und gleichzeitig auch das Wortfeld sichtbar zu machen, in dem die einzelnen Wörter und Begriffe stehen. Das Studium der Kirchenschriftsteller griechischer Zunge erhofft sich von einem solchen Werk tiefere Einsicht in ihre Sprache und ihr Denken. Die neutestamentliche Wissenschaft ist wegen der zeitlichen Nähe, in der die Apostolischen Väter zum Neuen Testament stehen, an einem erschöpfenden Verzeichnis aller gleichartigen oder verwandten Aussagen, die in diesen Väterschriften auftauchen, interessiert. Auch die LXX-Forschung erwartet Hinweise und Aufschlüsse für die Bestimmung und Herkunft christlicher Rezensionen.

Die von H. Kraft erarbeitete Konkordanz führt in zweispaltigem Druck das Material zu jedem gebuchten Wort vor. Die Anordnung ist übersichtlich; die Stellen sind leicht aufzufinden. Vorteilhaft ist, daß die bewährte Schreibweise des Griechisch-Deutschen Wörterbuches zum NT von Walter Bauer befolgt wurde. Partikeln, Präpositionen, Pronomina sind ohne Stellenzitate vermerkt; einige sehr häufige, in der Einleitung genannte Vokabeln wurden nicht aufgeführt, was jedoch nicht bedeuten sollte, daß δε in einem Schriftzitat ausfallen müßte (S. 29 b zu 1 Kl 56, 5). Die Lemmata sind in reichlicher Bemessung gut gewählt und geben ein Verständnis des nächsten Zusammenhangs, in dem das betreffende Wort steht. Sie ermöglichen rasch einen ersten Überblick über die Gedanken und Aussagen, die mit einem bestimmten Begriff verbunden sind. So gewinnt man z. B. unter dem Stichwort ὁδός leicht eine vorläufige Orientierung über die Zwei-Wege-Lehre. Der Erfassung des Zusammenhangs ist die Beigabe des Bezugswortes unter "(sc. ...)" sehr dienlich. Schriftzitate stehen in Anführungszeichen.

Leider ist die Einleitung recht knapp gehalten. Gewiß sind die Ausgaben genannt, auf denen die Konkordanz beruht, und der Benützer kann sich von ihnen her über die Hss, deren Lesarten geboten werden, orientieren. Wenn in diesen Textausgaben die Sigla der Hss überall dieselben sind, ist eine Aufzählung nicht vonnöten. Andernfalls wären sie wohl im Siglen-Verzeichnis zu nennen oder ein Hinweis auf die Ausgabe zu geben, der sie entnommen sind. Denn kaum jemand dürfte immer alle Ausgaben zur Hand nehmen. Ferner hätte man gerne etwas über die Grundsätze erfahren – nur der Klappentext verweist darauf –, die für die Ausarbeitung der Konkordanz maßgebend waren, sowie über die verwendete LXX-Ausgabe. Den Stichworten sind dankenswerterweise lateinische und deutsche Äquivalente beigegeben. Es ist nicht ersichtlich, ob die lateinischen den alten Übersetzungen entnommen sind. Für 1 Kl z. B. hätte sich hierbei L empfohlen, die nach Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1924, S. XXVIII, aus dem 2./3. Jahrh. stammt. Eine Hereinnahme dieser Übersetzungen hätte die Konkordanz noch wertvoller gemacht, Rückschlüsse in ihrem lateinischen Teil auf das Griechische erlaubt und sicherlich auch manchen Hinweis für die Erforschung der alten Bibelübersetzungen gegeben. Oder sind lateinische Äquivalente doch gelegentlich den Übersetzungen entlehnt, wie z. B. bei ὄκρον (summum) und ἄλλομαι (saliens)? Verschiedentlich werden im lateinischen Index griechische Wörter beigegeben. Nach welchen Grundsätzen und mit welchem Ziel dies geschieht, wird nicht gesagt.

Sehr wertvoll ist die Beigabe abweichender Lesarten in Klammern; sie werden auch *suo loco* mit entsprechendem Gegenverweis gebucht. So wird dem Benützer an wichtigen Stellen schon durch

die Konkordanz die Textlage vor Augen gestellt. Überdies erhält er Einblick in die Textgestaltung der Ausgaben, da auf Konjekturen und bevorzugte Lesarten verwiesen wird. Die gegenseitige Vertauschung von θς und κς wird sichtbar gemacht. Wenn die LXX anders als das Zitat in den Vätern liest, wird es vermerkt. Dadurch wird oft deutlich, in welchen Hss nach der LXX korrigiert worden ist.

Dankenswerterweise sind die Schriftzitate, wie gesagt, durch Anführungszeichen kenntlich gemacht. In vielen Fällen ist allerdings schwer zu entscheiden (bes. in B), ob man noch von Zitat oder doch besser von einer freien Anspielung auf einen Bibeltext sprechen soll. Es ist begreiflich, daß hier der Autor der Konkordanz in Schwierigkeiten geraten muß. Das gleiche Lemma aus 1 Kl 50, 4, wo Ez 37,12 angezogen wird, steht S. 42b in Anführungszeichen, S. 215a nicht. Wenn S. 67a unter αὐξάνω B 6,18 das zusammenraffende Zitat aus Gen 1,26.28 nicht in Anführungszeichen steht, ist es durchaus verständlich. Wie könnte man vielleicht doch anzeigen, daß hinter dem Text ein Schriftwort steht? Denn es ist sinnvoll – und dieses Anliegen des Verfassers ist sehr zu begrüßen –, daß schon im Index deutlich wird, welche Schriftstellen für einen bestimmten Begriff angezogen wurden. Für ἀγάπη z. B. ist es recht aufschlußreich, daß nach der Konkordanz nur das Wort „die Liebe deckt eine Menge Sünden zu" (vgl. Prov 10,12; Jak 5,20; Petr 4,8) zitiert wird (1 Kl 49, 5; 2 Kl 16, 4).

Kurz sei noch zu den Verweisen auf die Lesarten der LXX Stellung genommen. Stichproben ergaben, daß sie mit Sorgfalt notiert sind. Anscheinend ist die Handausgabe von A. Rahlfs zugrundegelegt. Diese Tatsache dürfte den Irrtum S. 4a zu 1 Kl 15, 4 erklären: Die LXX liest Ps 77,36 nicht ἠπάτησαν, sondern ἠγάπησαν (= 1 Kl), wie Swete II 317 richtig notiert. Rahlfs hat hier gegen die handschriftliche Bezeugung eine Konjektur Grabes übernommen. In seiner Handausgabe gibt er wohl versehentlich keinen Nachweis. Der Apparat seiner Ausgabe in der Göttinger LXX notiert: ἠπάτησαν Grabe = MT] ηγαπησαν mss. Auch die Textausgabe von Fischer hätte ἠγάπησαν mit Schrägdruck zum Zitat ziehen sollen. – S. 23b s. v. ἀκροβυστία B 9,5: Die LXX liest σαρκί, nur Barn ἀ-α (-ιαν^{p}) und Just. Apol. τὴν ἀκροβυστίαν, vielleicht unter Einfluß des α' (der Quinta?), der für ἀπερίτμητα]ακροβυστα bietet, vgl. J. Ziegler, Jeremias der Göttinger Septuaginta S. 199. – Wenn S. 35b Zeile 4 το angegeben wird, muß auch δέρμα (so die LXX statt σάρκα) beigegeben werden, weil sonst der Artikel in der Luft hängt. – Lies S. 42b Zeite 5 mit Swete und Rahlfs ἀναστήσαι – S. 43a s. v. ἀνομία: 1 Kl 16,5 macht nur die Umstellung ἀνομίας|ἁμαρτίας mit, die in der LXX auch B O C und andere Väter haben. – S. 102a B 4,7: Soll man bei diesem recht freien Zitat aus Ex 31, 18; 34,28 (so Funk-Bihlmeyer) wirklich anmerken: om LXX? Besser wäre wohl: „sed cf. LXX". – S. 257b B 6,16: Die LXX liest Ps 41,3 ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ, während δοξασθήσομαι (aus dem im Lemma zitierten Text Is 49,5) in B 6,16 nachfolgt. – S. 241 s. v. καταστρώννυμι: 1 Kl 28,3 ist hier gegen S 1b nicht als Zitat gekennzeichnet. Fischer vermutet, daß an dieser Stelle gegen die LXX (καταβῶ) der hebr. Text berücksichtigt sei. Field, Origenis HexaplorumII 292, bietet als Rückübersetzung aus dem Syrischen στρώσω für Aquila, Symmachus, Hebr. und Quinta z. St. (Ps 138,8). Dies bedeutet, daß sich auch für den Schrifttext der Apostolischen Väter ähnlich wie für Justin (siehe bes. Barthélemy in VTS X 203 ff) die Frage nach der Quinta stellt. – Aus den angeführten Beispielen ergibt sich, daß die Schriftzitate der Konkordanz doch wohl der Überprüfung bedürfen.

Aufs Ganze gesehen darf man sagen, daß die Konkordanz den eingangs skizzierten Erwartungen gerecht wird. H. Kraft hat ein Werk in mühevoller Arbeit, Umsicht und Sorgfalt geschaffen, das dem Benutzer reiche Information über Sprache und Gedankenwelt der Apostolischen Väter vermittelt, ja zu ihrem Studium unentbehrlich ist.

Münster. Josef Schreiner.

Brox, Norbert: **Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon.** (Salzburger patristische Studien, Bd 1) München: Verlag Anton Pustet (1966). 232 S.; DM 25,20.

Wenn sich eine neue theologische Reihe die Aufgabe stellt, die altchristliche Literatur unter religionswissenschaftlichem Aspekt zu untersuchen, tut sie gut daran, bei Irenäus zu beginnen, dessen Werk als ganzes hineingestellt ist in den Zusammenprall des Christentums mit der Gnosis, die im 2. Jhdt den christlichen Glauben in den allgemeinen Prozeß der Religionsvermischung hineinzuziehen sich bemühte. Wenn eine solche Untersuchung so klar und umsichtig geschieht wie in der hier zu besprechenden, darf man für das Unternehmen als ganzes wie für den ersten Beitrag wirklich danken.

Brox will die beiden aufeinanderstoßenden Systeme charakterisieren, so wie es (vor allem) aus dem Werk des Irenäus möglich ist. Wer dieses kennt, weiß, wie schwierig dies sein muß, weil der Bischof eine Fülle von Einzelaussagen bietet, die zudem mangelhaft überliefert sind und selbst nicht genau über die Gnosis informieren. So werden viele Fragezeichen stehen bleiben, doch scheint die versuchte Charakterisierung im ganzen gelungen.

Die EINLEITUNG (S. 12–35) führt sehr gut zum eigentlichen Problem der gegenüberstehenden Systeme hin, indem in ihr die Position der Gnosis bestimmt wird. B. geht dabei zunächst die Frage Gnosis und heidnischer Mythos (14–21) an und macht deutlich, wie sich die Gnostiker von den Heiden abheben; nicht nur in der Theologie des Irenäus, der sie im Gegensatz zu den Heiden außerhalb des ordentlichen Heilsweges stellt (15), sondern auch nach ihrem Selbstverständnis, in welchem sie sich nicht nur gegen den Gott der Juden, sondern gegen die alten Götter überhaupt erheben und von deren Mythen nur die Materialien übernehmen (16–19). Dennoch betont B. den religiösen Charakter der Gnosis, die (gegen Schlier, HthG II, 565) wirklichen Mythos kenne und nicht mit Philosophie gleichzusetzen sei (19–21). Hier muß jedoch einschränkend bemerkt werden, daß man dies zumindest nicht so sicher behaupten kann. B. schließt sich in seiner Beurteilung zu einseitig an H. Jonas (Die Gnosis u. spätantiker Geist I^{3} 1964; II,1 1954) an, welchen H. Langerbeck (Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klass. Philologie, in: ders., Aufsätze zur Gnosis (Gö 1967) 17–37) mit Recht scharf kritisiert. – Wichtiger und umfangreicher ist aber die Darstellung von Gnosis und Kirche (22–35), wo vor allem deutlich wird, wie die christliche Gnosis mit der kirchlichen Lehre verwechselt werden konnte, wie sie die Schrift benützte und der Kirche sympathisierend gegenüber stand, wie aber solches nicht möglich war ohne Umdeutung der Schrift und ohne die Geschichtlichkeit der Erlösung in Jesus Christus und der Offenbarung Gottes in ihm anzutasten. Daraus folgt die eindeutige Ablehnung der Gnosis durch die Kirche, wofür Irenäus das deutlichste Beispiel gibt.

Damit ist der Weg zur eigentlichen Auseinandersetzung frei, die der HAUPTTEIL in vier Abschnitten behandelt.

Im ersten findet DER STREIT UM DIE SCHRIFT (39–103) ausführliche Darlegung. Hier wird die Gnosis und heilige Schriften (42–68) vorgestellt, wobei die „Gnostische Hermeneutik" (42–46) als Allegorese bestimmt wird, die ihren Mythos, ihre Lehre in fremden Schriften wiederfindet. Dies wird deutlich in der gnostischen „Interpretation des AT" (46–56), das allgemein umgedeutet erscheint, wogegen Irenäus die Gültigkeit des AT und vor allem das gläubige Interpretationsprinzip der Typologie setzt. Wichtiger noch ist die gnostische „Interpretation des NT" (56–68), das von den Gnostikern oft zitiert wird und das sie ganz für sich in Anspruch nehmen, wobei sie bisweilen (Markion!) den Kanon verändern. Irenäus sucht einen Querschnitt der vielen gnostischen Meinungen zu vermitteln und wirft dabei der Gnosis Willkür bei Auslegung und Bestimmung des Kanons vor, ferner ihre Auswahl durch Qualifikation der Texte und ihre fehlende dogmatische Einheit und die Verfälschung der Texte. Auch berufen sich die Häretiker auf Geheimtraditionen, durch die ihre allegorische Auslegung erst ermöglicht werde. – Daran schließt sich Einspruch und Schrifttheorie des Irenäus (69–103) an, der der gnostischen Mehrdeutigkeit die eindeutige Lehre der Kirche entgegenhält. Er tut dies in dem Hinweis auf „Die Vollkommenheit der Schrift" (69–79), die eher in ihrer Klarheit als in der inhaltlichen Suffizienz zu sehen ist. Dabei vertritt er die Notwendigkeit, die Schrift historisch zu verstehen und die unklaren Aussagen von den eindeutigen her zu interpretieren. B. betont hier die Auffassung des Irenäus, daß die Schrift so vor allem Vernunftargument, nicht aber Glaubenszeugnis sei. B. weiß selbstverständlich, daß dies bei Irenäus weder das einzige, noch das entscheidende Verständnis der Schrift ist, aber man darf sich fragen, ob dann eine solche Betonung, die bald darauf entscheidend variiert wird, sinnvoll ist. Dies wird deutlich in der Darlegung der „Auslegungsmethoden des Irenäus" (79–88), wo der Gedanke der Eindeutigkeit der Schrift durch andere Prinzipien ergänzt wird, was erkennen läßt, daß die Aussage von der Eindeutigkeit eben antihäretisch konzipiert ist und eher ein theologisches Prinzip als eine philologische Wirklichkeit darstellt (79. 86). Neben der *analogia scripturae* hat Irenäus auch Raum für eine freie Interpretation der

Schrift, vor allem für die Typologie (B. verwendet die Begriffe Allegorie und Typologie leider nicht adaequat, 85 f.), durch die zwar die Eigenständigkeit des AT leidet (ob sie verloren geht [86], dürfte sehr fraglich sein), aber andererseits m. E. doch gerade die so wichtige Einordnung des AT in die Heilsgeschichte gelingt (vgl. z. B. Adv. haer. IV, 25). So wird „Die modifizierte Schrifttheorie" (88–92) erkennbar, die zeigt, daß die Schrift nicht auf alles Antwort gibt und daß sie nicht immer antwortet ohne vorheriges tieferes Eindringen in ihren Sinn, was auf „Die ‚wahre Gnosis' als Interpretationsprinzip" (93–100) hindrängt. Hier wird erkennbar, daß der antignostische Schriftbeweis des Bischofs ekklesiologische Argumentation ist (93), die von der *regula veritatis*, von der der Kirche übergebenen Wahrheit her folgert. Diese ist die rechte Gnosis, die mit der apostolischen Überlieferung identisch ist. Schrift und Lehre stehen so eigenartig unverbunden nebeneinander und werden nicht eigentlich zum Ausgleich gebracht. Die Überlieferung wird nie – wie etwa bei Tertullian (97. 99) – gegen die Schrift berufen, die Schrift bleibt. Dennoch wird man sagen müssen, was B. hier nicht ausdrücklich tut, daß so die Schrift zumindest faktisch ganz eingeordnet ist in das Prinzip der Tradition und sich so (wenn auch nicht unbedingt inhaltlich) als die engere Größe zu erkennen gibt. Dies bestätigen die Aussagen über „Die Tragweite des Schriftbeweises" (100–103), wo deutlich gesagt ist, daß die Exegese „in den grundlegenden Fragen als Exemplifizierung, Verifizierung und Applikation des Traditions- und Sukzessionsprinzips am Einzelfall und für den Einzelfall" (101) erscheint.

Damit ist die Wahrheitsfrage gestellt und bereits entschieden. Sie wird im zweiten Abschnitt KONTINUITÄT MIT DEM URSPRUNG (105–167) noch eingehender behandelt, wo es zuerst um den Kanon der Wahrheit (106–113) geht, um jenen Begriff, in dem die kirchliche Lehre als solche gefaßt ist. Überzeugend weist B. nach, daß für Irenäus die Wahrheitsregel (man sollte diesen Begriff nicht stillschweigend in Glaubensregel umändern, wie dies S. 108–110 geschieht) der apostolische Glaube in seiner überlieferten Tatsächlichkeit und Greifbarkeit ist, der inhaltlich wohl mit der Schrift zusammenfällt, ihr jedoch als Auslegungsprinzip übergeordnet ist (110). Von hier aus wird Der Angriff auf die Wahrheit (114 f.) abgewehrt. Beides, Angriff wie Abwehr, erfolgt im Bewußtsein des Rechtes, weshalb im nun folgenden Die Autoritäten (116–167) behandelt werden. Zunächst wieder, entsprechend der Thematik der Untersuchung, „Autoritativer Ursprung in der Gnosis" (116–133), wo die Souveränität des Sektenhauptes betont wird, an dessen Stelle in der christlichen Gnosis Jesus tritt, der aber nicht heilsgeschichtlich verstanden, sondern nur als Offenbarer gesehen wird, über den sich die pneumatischen Gnostiker erheben dürfen. Wenngleich die Autorität Jesu und der Apostel zur Deckung ihrer Lehrmeinungen gesucht wird (Entstehung apokrypher Evangelien!), wird so die Bedeutung Jesu verkannt und die der Apostel als seiner Zeugen mißachtet. Andererseits stützen die Gnostiker ihre Meinung gerade durch die Überlieferung mündlicher Geheimtraditionen von Jesus her und versuchen so durch Tradition und Sukzession ihre Lehre zu sichern. So finden sich also bei ihnen die Begriffe, die auch in der theologischen Antwort des Irenäus tragen, wie „Der *ordo traditionis ab apostolis* in der Kirche" (133–167) ausführlich zeigt. Das Argument des Bischofs ist also auch hier – wie oben in seiner Ansicht über die Schrift – im Gegensatz zur Gnosis konzipiert, wenngleich B. hier der genuin christlichen Bedeutung von Tradition und Sukzession sowie dem jüdischen Einfluß (wiederum im Gefolge von H. Jonas) zu wenig Bedeutung beimißt. Sonst aber wird die Lehre und Theologie des Irenäus übersichtlich und richtig referiert: Gegenüber der gnostischen Geheimlehre verweist er auf die nachprüfbare Wahrheit der Kirche, die durch die Autorität der Propheten, Apostel, Bischöfe und Presbyter gesichert ist (die Unterscheidung von Bischöfen und Presbytern scheint von B. etwas schnell übernommen und zu wenig verarbeitet [136. 146]). Damit wird das heilsgeschichtliche Interesse des Irenäus sichtbar, der so durch die Reihe der Zeugen, die er bei den einzelnen Dogmen immer wieder nennt (137), auch die nachapostolische Zeit in die Heilsgeschichte einordnet. Hier hat dann vor allem die Zeugenreihe der Bischöfe in der Kirche ihr Gewicht, was an dem bekannten Beispiel der römischen Sukzessionsliste (Adv. haer. III, 3, 3) und an der Presbytertradition von Polykarp zu Irenäus (III, 3, 4) verdeutlicht wird. Wenn man den faktischen Abhängigkeiten des Irenäus von Presbytern nachgeht, wird man gewahr, daß es sich wohl auch hier mehr um die Betonung eines theologischen Prinzips als um wortgetreue Überlieferung handelt (150–157). In diesem Prinzip wird die totale Einordnung der Offenbarung in die Geschichte sichtbar, um die es Irenäus eigentlich geht (158 f.). Autorität ist allein der in der Kirche überlieferte Glaube der Apostel (159 f.). Die Kirche mit ihrer Einheit der Lehre ist die Autorität der Gegenwart, sie ist Geistträger an Stelle des behaupteten pneumatischen Charakters der Gnosis (161–167).

So können jetzt im dritten Abschnitt PSEUDONYME GNOSIS UND WAHRE GNOSIS (169–199) einander gegenübergestellt werden. In einer durchsichtigen Gliederung wird die Lehre des Irenäus vorgelegt, der in rechter Methode Die Terminologie (171–173) seiner Gegner aufgreift und mit rechtem Inhalt füllt. Nicht menschliche Erkenntnis weist den Weg zum Heil, sondern die von der Kirche vermittelte, von Gott in Jesus erschlossene. Nachdem Grenzen und Voraussetzungen der Gnosis (174–178) bestimmt sind, da auch die Offenbarung nicht alle Lücken schließt und den Menschen erst auf den Weg schickt, kann Die wahre Gnosis (179–195) vorgestellt werden, wobei es sich jetzt mehr um eine theologische Abrundung handelt: Die wahre Gnosis ist die Wahrheitsregel, die innerhalb der genannten Grenzen wirkliche und erschöpfende Kenntnis des Heiles vermittelt. Sie erlaubt eine richtige Beurteilung der „Heilsgeschichte", die B. sehr gut vorlegt (180–189), sowie gegenüber der anziehenden „Korrektur des Gottesbildes" durch die Gnosis zum unbekannten Gott hin die eigentliche Korrektur zum unbekannten Gott, der sich in Jesus wirklich und allen bekannt gemacht hat (189–195). In Suchen und Finden (196–199) stehen sich nochmal falsche und wahre Gnosis gegenüber. Während die Gnostiker die Erkenntnis suchen, hat sie die Kirche gefunden, die ihrerseits immer tiefer in sie einzudringen versucht.

Der vierte Abschnitt RATIO UND REGULA (210–208) gibt abschließend Rechenschaft über das Verhältnis der beiden Stützen, auf die Irenäus baut: Vernunft und Glaube. Im Glauben wird Gottes schenkende Initiative angenommen, doch ist dies logisch nachprüfbar und die einzig denkbare und vernünftige Heilsmöglichkeit. Die Wahrheitsregel ist Orientierung, doch ruht sie auf Tatsachen; sie ist zugleich das dem Menschen Einleuchtende und erweist sich so ein letztes Mal als die wahre Gnosis.

Diese ausführliche Darlegung des Inhaltes samt den in sie eingefügten Anmerkungen, Einwänden und Fragen dürfte die Bedeutung der Untersuchung besser gezeigt haben, als das jetzt noch lange Worte des Lobes vermöchten. Worauf aber noch eigens hingewiesen sein soll, ist die durchwegs klare Sprache (Ausnahmen sind manche Äußerungen im Gefolge von H. Jonas), der logische Aufbau und das maßvolle Urteil sowie die gediegene Literaturkenntnis. Methodisch bedauerlich bleibt vielleicht, daß nicht in der Einleitung eine gute Analyse eines bezeichnenden, längeren und zusammengehörenden Textes des Irenäus dessen Methode vorstellt.

Trotz der vermerkten Fragen und Bedenken (eine Untersuchung ist leichter zu rezensieren als zu führen) ist die Arbeit ihrer Aufgabe in überzeugender Weise gerecht geworden, vom Werk des Irenäus her die beiden Systeme der Gnosis und des Christentums darzustellen. Eine ähnliche Untersuchung über Origenes und sein *Contra Celsum* wäre jetzt erwünscht.

Hervorzuheben bleiben noch die Register (Stellenregister [215–225], Autorenregister [226–228] sowie Namen- und Sachregister [229–232]), welche eine solche Untersuchung für weitere Arbeiten erst richtig brauchbar machen.

Daß einige Druckfehler stehen geblieben sind, ist kaum zu vermeiden, weniger angenehm ist der bisweilen nicht ganz geschickte Umbruch, der m. E. unnötig die zu einer Seite gehörenden Anmerkungen auf die vorige oder nächste Seite rückt.

Hennef (Sieg). Viktor Hahn CSSR.

Schultze, Bernhard, SJ: **Maksim Grek als Theologe.** (Orientalia Christiana Analecta 167). Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1963. 368 S.

Mitten im Spannungsfeld der divergierenden Kräfte, die im ausgehenden XV. und in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts auf die Orthodoxie einwirken und in ihr schwere Spaltungen

hervorrufen – die Unionsfreundlichkeit der nach Italien orientierten Griechen im Gegensatz zum Antilateinertum der unter den Türken verbleibenden Orthodoxen, und der Anspruch der Russen auf alleinige Rechtgläubigkeit gegenüber den unter türkische Herrschaft gelangten orthodoxen Griechen – steht die tragische Gestalt des Michael Trivolis aus Arta im Epirus, der als Mönch Maximos hieß und den die Russen schlechthin Maximos den Griechen, Maksim Grek, nannten. Zunächst als griechischer Berater italienischer Humanisten in Florenz, Bologna und anderen italienischen Städten lebend, trat er in San Marco in Florenz in den Dominikanerorden ein, verließ aber Italien einige Jahre nachher, um auf dem Athos Mönch zu werden. Von dort wurde er nach Rußland berufen; der russische Großfürst hatte vom Athos einen gelehrten Mönch erbeten, der liturgische Texte, exegetische Werke und Väterschriften ins Russische übersetzen sollte. 1518 traf Maksim in Moskau ein. Seine Übersetzungstätigkeit mußte er in der überaus komplizierten Weise durchführen, daß er selbst zunächst den griechischen Text ins Lateinische übersetzte und ihm zugeteilte Übersetzer (es gab im damaligen Rußland viel mehr Leute, die lateinisch konnten, als griechisch) seinen lateinischen Text dann ins Kirchenslavische übertrugen. Erst allmählich hat er selbst gelernt, sich des Slavischen zu bedienen. Seine eigene schriftstellerische Tätigkeit eröffnete er mit einer „Schrift gegen die Lateiner". Damit stellte er – gegen den Verdacht der Lateinerfreundlichkeit, den seine italienische Vergangenheit nahelegen konnte – seine orthodoxe Rechtgläubigkeit unter Beweis. Die Kritik an den russischen Zuständen – an der Meinung, Rußland habe allein die Rechtgläubigkeit bewahrt, und an dem Bestreben, die russische Kirche ganz von der griechischen Tradition freizumachen, sowie die Beanstandung von Fehlübersetzungen in den altkirchenslavischen Übersetzungen liturgischer und homiletischer griechischer Texte, und schließlich sein Eingreifen in den Streit über die Rechtmäßigkeit des Besitzes von Klostergütern, trugen ihm aber dann schwere Anfeindungen, den Vorwurf der Häresie und jahrzehntelange Einkerkerung ein. Erst in seinen letzten Lebensjahren wurde er freigelassen und erst nach seinem Tode als legitimer Vertreter der Orthodoxie rehabilitiert, ja als Heiliger verehrt.

Das vorliegende Buch ist vor allem einer eingehenden Analyse der Schrift Maksims „gegen die Lateiner" gewidmet. Man hat die widersprechendsten Urteile über diese Schrift geäußert; man hat in ihr einen weiten und versöhnlichen Geist dem Katholizismus gegenüber feststellen wollen, während andere von einer rückhaltlosen Feindseligkeit gegen alles Westliche und Katholische sprachen. Umso wichtiger war es, hier durch eine gründliche Untersuchung den tatsächlichen Sachverhalt festzustellen, als ein bedeutender russischer Theologe Maksim „den ersten Schriftsteller in der russischen Literatur mit wissenschaftlicher Bildung" genannt hat, der „zum ersten Mal europäische Bildung nach Rußland gebracht habe" (4).

Die Schrift steht – wenn man sie Lehrpunkt nach Lehrpunkt betrachtet – ganz in der Tradition der vielen Schriften „gegen die Lateiner", wie sie in Byzanz üblich sind, wenn sie auch, dem äußeren Anlaß nach, sich als Gegenschrift gegen die prolateinische Abhandlung des Leibarztes des Großfürsten einführt, des Nikolaj Bulev oder, wie ihn Maksim meist nennt, Nikolaj des Deutschen (Nemčin), eines lateinischen Katholiken. Im Mittelpunkt steht die Frage des Filioque, und ohne viel Systematik werden die üblichen Argumente neben eigenen, manchmal recht weit ausgeführten und komplizierten Erwägungen vorgetragen. Obwohl oft viel dialektische Argumentationskunst entfaltet wird und gelegentlich anerkennende Worte über die Philosophie im Dienste der Theologie fallen, wird im Prinzip menschliche Spekulation über diese Dinge als Vermessenheit abgelehnt, und das Werk schließt mit der Aufforderung, bei den (ausführlich behandelten) dogmatischen Entscheidungen zu verbleiben, die das Filioque nicht kennen oder, wie spätere östliche Äußerungen, ausdrücklich ablehnen, und das unbegreifliche göttliche Geheimnis in Schweigen zu verehren. Das ist typisch östlich gedacht und liegt ganz im Sinne der byzantinischen Tradition. Einige Äußerungen zeigen, daß Maksim von der augustinischen Dreifaltigkeitslehre nur eine ganz unzureichende Vorstellung hat. So unoriginell das Werk ist, so gibt doch die von Schultze eingehend durchgeführte Zusammenstellung der Lehrpunkte und der Glaubensquellen und Väterschriften, auf die er sich beruft, ein gutes Bild – natürlich nicht von der damaligen russischen Geisteslage, sondern von dem Ideengut und von den patristischen Kenntnissen eines damaligen gebildeten, wenn auch nicht eben hervorragenden byzantinischen Theologen, nicht nur in dieser Frage, sondern auch in seiner Stellung zu Rom, zum Primat und zur lateinischen Fegefeuerlehre, die er weitgehend mit der origenistischen Apokatastasislehre verwechselt, als ob jeder Sünder nach dem Tode seine Vergehen durch das reinigende Feuer abbüßen könne und schließlich beim letzten Gericht „auf der Linken Christi niemand mehr übrigbleibe". Mitten unter diesen scharf antilateinischen Abschnitten fällt eine sehr anerkennende Schilderung der westlichen Mönche (gemeint ist der Florentiner Konvent, aus dem Savonarola hervorgegangen ist) durch ihre erfreuliche Objektivität auf.

Diesen Überblick über die theologischen Lehrpunkte des Maksim (wie man wohl richtiger sagt als: „die Theologie des Maksim", da sie dazu zu unsystematisch ist) ergänzt Schultze noch durch die Analyse weiterer polemischer Abhandlungen, wie die gegen die Neuheiden (den Einfluß der hellenischen Philosophie), gegen den Islam, die Armenier, die Astrologen, die Lutheraner (denen er vor allem ihre Bilderstürmerei vorwirft; von der eigentlichen Lehre Luthers weiß er fast nichts), so daß wir ein Gesamtbild seines nicht eben originellen, aber für seine Zeit und das byzantinisch-theologische Milieu, aus dem er hervorgegangen ist, symptomatischen theologischen Denkens erhalten, was um so wichtiger ist, als die meisten übrigen Werke über Maksim vorwiegend die historischen Vorgänge behandeln, in die Maksim wegen seiner Kritik an den Selbständigkeitsbestrebungen und den Sondertraditionen Rußlands verwickelt wurde, während seine Theologie im ganzen bisher noch wenig gewürdigt worden ist. Das ist nunmehr in eingehender Analyse durch dieses Buch geschehen.

Graz. Endre v. Ivánka.

Arató, Paul, SJ: **Bibliographia Historiae Pontificiae.** Separatdruck aus Archivum Historiae Pontificiae. Rom: Pont. Univ. Gregorianae Facultas Historiae Ecclesiasticae 2 (1964) S. 369–611.

Das Archivum Historiae Pontificiae bringt seit seinem Erscheinen im Jahre 1963 eine umfangreiche, ca. 3000 bis 4000 Titel umfassende, von Paulus Arató SJ besorgte Bibliographie zur Geschichte des Papsttums. Dem Rezensenten lag die Bibliographie des 2. Heftes als Separatdruck vor.

Am Anfang stehen *Generalia*, die nach zahlreichen Gesichtspunkten untergliedert sind: *Archivistica, Historia pontif., Potestas pontif., Primatus et episcopi, Episcopi et dioeceses, Magisterium, Concilia* (*Historia conciliorum, Quaestiones de conciliis*), *Liturgica*, seit Heft 3 hier eingeschoben: *Canonica, Curia Romana, Diplomatia pontif., Status Pontif., Roma* (*Ecclesiae Romanae*), *Religiosi, Oecumenica* (*Ecclesiae Orientales*), *Missiones, Iudaica*, seit Heft 4 hier eingeschoben: *Numismatica, Varia* (*Nosocomia*). In diesen *Generalia* ist alles gesammelt, was den Rahmen der folgenden *Saecula* und der einzelnen Pontifikate übersteigt. Dabei sind die *Saecula* in fünf Perioden zerlegt, die in sich dann aber noch weiter unterteilt sind: I–III+IV–VII, VIII–X+XI–XIII, XIV+XV+XVI, XVII+XVIII+XIX, XX. Den kleineren Unterteilungen sind ebenfalls *Generalia* vorangestellt, während am Ende der größeren Abschnitte jeweils die Rezensionen vermerkt werden – ein dankenswertes Unternehmen, weil die Rezensionen nur allzu leicht in Vergessenheit geraten. Bei einzelnen Pontifikaten kann schließlich noch einmal wieder eine Unterteilung erfolgen, z. B. Petrus (*Biblica, Cultus*), Pius XII (*Magisterium, Germania, Varia*). Auch die Konzilien findet man unter den jeweiligen Päpsten. Beim Pontifikat Johannes' XXIII führt das dann zu nicht weniger als 15 Unterteilungen.

Eine solche Auffächerung des Materials ist an sich zu begrüßen, weil sie die immer weiter anschwellende Titelfülle aufschlüsselt und dadurch zu einer rascheren Orientierung über bestimmte Fragepunkte beitragen kann. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß die Aufgliederung auch wirklich alle wichtigen Fragepunkte leicht und übersichtlich zugänglich macht. Und hier ist die Aufteilung der *Generalia* am Anfang nicht ohne Überraschungen.

Wenn schon die *Nosocomia* eine eigene Erwähnung verdienen (freilich nur in Heft 2) und von Heft 4 an auch die *Numismatica*, warum dann kein eigener Punkt etwa für die römischen Universitäten, warum neben den Ostkirchen nicht die Kirchen der Reformation?

Andererseits soll hier nicht einer uferlosen Ausweitung das Wort geredet werden, eine Gefahr, der eine Papstbibliographie ohnehin ausgesetzt ist, denn letzten Endes läßt sich alles in der Kirchengeschichte auch noch irgendwie mit dem Papsttum in Verbindung bringen. Ferner wird es immer eine Schwierigkeit bleiben, jeden Titel an einen einzig richtigen Platz zu stellen. Ganz sicher aber steht L. Bieler, Ireland. Harbringer of the Middle Ages (Nr. C 149) bei den *Generalia* zum 11.–13. Jh. nicht an der richtigen Stelle; desgleichen wohl auch nicht F. Shaw, Early Irish spirituality (Nr. B 27) unter den *Generalia* zum 1.–3. Jh. Doch selbst bei genauester Kenntnis des Inhaltes wird es oft genug mehrere berechtigte Möglichkeiten einer Einordnung geben, so daß der Benutzer trotz aller Unterteilungen zum guten Schluß doch wieder gezwungen ist, alles durchzusehen.

Es wäre freilich ein Unrecht, solche Erschwernisse, die durch die in einer historischen Bibliographie unumgängliche Verschränkung von sachlicher und chronologischer Gliederung noch vermehrt werden, dem Bibliographen anzulasten. Der Bibliograph ist zuerst dafür verantwortlich, daß sein Werk pünktlich und zuverlässig über das neu Erschienene informiert.

Bei Stichproben an Hand des Autorenverzeichnisses blieben dem Rezensenten u. a. folgende Titel unauffindbar (dabei wurden alle bisher erschienenen Hefte bis Nr. 4 einschließlich nachgeprüft):

W. Holtzmann, Nachträge zu den Papsturkunden Italiens ... (Göttingen 1963) = Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Gött. 1962, phil.-hist. Klasse Nr. 8 S. 206–247; H. Vorgrimler, Das „Binden und Lösen" in der Exegese nach dem Tridentinum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Zeitschr. f. kath. Theol. 85 (1963) 460–477; J. Becker, Ein Promemoria Robert von Mohls für die badische Regierung zum 1. Vatikanischen Konzil: Arch. f. Kulturgesch. 45 (1963) 334–351; E. Donckel, Reise nach Rom zum 1. Vatikanischen Konzil. Tagebuch von Bischof Nikolaus Adames, 15. Nov. 1869 bis 15. Mai 1870 (Luxemburg 1963); E. Gehrmann, Ein Augenzeugenbericht über die letzten Tage der Apostolischen Nuntiatur in Berlin beim Kriegsende 1945: *In verbo tuo.* Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin b. Siegburg (1963) 113–117; J. Kraus, Der Sekretär zweier Nuntien Pater Eduard Gehrmann SVD: ebd. 167–195.

Besonders stark sind die Lücken unter den *Liturgica*, obwohl hier der Rahmen durch die Hereinnahme von Arbeiten wie C. Vogel, Le pélerinage pénitentiel (Nr. C 13) oder L. Réau, Iconographie de l'art chretien (Nr. A 206) recht weit gesteckt ist. Wichtige Quelleneditionen zur römischen Liturgie fehlen dagegen: *Corpus consuetudinum monasticarum. Tom I: Initia consuetudinis Benedictinae*, ed. K. Hallinger (Siegburg 1963), der Band enthält die Quellen zur Romanisierung der Liturgie und des Mönchtums im Frankenreich; *Corpus antiphonalium officii. Vol. I: Manuscripti „Cursus Romanus"*, ed. R.-J. Hesbert (Rom 1963); C. Vogel - R. Elze, Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, I et II (Città del Vaticano 1963), wohl ist ein Aufsatz von C. Vogel über dieses Pontifikale verzeichnet (Nr. C 13).

Selbstverständlich muß sich jede Kritik vor Augen halten, welch ein immenses Maß an Sammeltätigkeit heute für eine Bibliographie zu leisten ist. Die Zahl der Veröffentlichungen steigt ins Unübersehbare, und auch entlegene Publikationen müssen beachtet werden, weil sie Wertvolles und Wichtiges enthalten können. Immerhin finden sich mit Ausnahme des Berichtes von E. Gehrmann alle hier angeführten Titel in der Bibliographie der Revue d'histoire ecclesiastique. So möchte man hoffen und wünschen, daß die aufgewiesenen Lücken nur die Anfangsschwierigkeiten eines ansonsten wünschenswerten Unternehmens sind.

Bonn. A. Angenendt.

Ottobeuren 764–1964. Beiträge zur Geschichte der Abtei. (Sonderband der Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens Bd 73/1962) Augsburg: Kommissionsverlag Winfried-Werk (1964). 319 S., 35 Taf.; DM 22,–.

Diese schöne Festschrift zur Feier des 1200jährigen Jubiläums des bedeutenden schwäbischen Klosters verdient hervorgehoben zu werden; denn sie enthält einige Beiträge, die weit über den Umkreis des jubilierenden Stifts hinaus auf Interesse stoßen dürfen.

Hansmartin Schwarzmaier, „Mittelalterliche Handschriften des Klosters Ottobeuren, Versuch einer Bestandsaufnahme" (S. 7–23), hat sehr verdienstvoll fast den gesamten in Ottobeuren entstandenen, heute stark zerstreuten Bestand aufspüren können und führt erstmals die beachtliche Schreib- und Malerschule des 12. Jhs. vor; daran schließt sich ein sorgsames Handschriftenverzeichnis an. Richard Dertsch, „Ottobeuren und die Ortsnamen auf -beuren" (S. 24–31), gibt erneut den wichtigen Hinweis, daß diese Namen sehr oft auf frühe Klausen und Klöster deuten. Edgar Krausen darf man für seinen Beitrag „Totenroteln aus Ottobeuren – Rotelboten in Ottobeuren" (S. 32–38) dankbar sein; denn es wird immer wieder übersehen, welch wichtiges Material nicht nur für die Personengeschichte hier zu finden ist. Den „Alexandermantel von Ottobeuren", der orientalischer Herkunft ist, unterwirft Sigrid Müller-Christensen einer knappen, aber dennoch eindringenden Untersuchung (S. 39–44), während das reiche „Musikleben der Abtei Ottobeuren vom 16. Jahrhundert bis zur Säkularisation" von Willi Pfänder vorgeführt wird (S. 45–62). Einen weit ausgreifenden und sehr anregenden Beitrag über „Grundherrschaft und Landeshoheit der Abtei Ottobeuren (Nachwirkungen im 19. und 20. Jhdt." (S. 63–95) steuert Josef Heider bei, und die Untersuchung von Peter Blickle „Der Kampf Ottobeurens um die Erhaltung seiner Reichsunmittelbarkeit im 17. und 18. Jhdt." (S. 96–118), vermittelt sehr instruktive Ausblicke in die Verfassungsgeschichte des späten Reiches.

Aus den Lebenserinnerungen eines der letzten Novizen des Reichsstifts teilt Aegidius Kolb, „Ludwig Aurbacher und Ottobeuren" (S. 119–135), ein lebendiges Bild des klösterlichen Lebens mit. Mit zahlreichen guten Abbildungen kann Alfred Schädler „Das Werk des Meisters von Ottobeuren" (S. 136–152) aus dem frühen 16. Jh. eindrucksvoll vorstellen. Zwei Konventualen des Stifts und ihrem Wirken gewidmet sind die Beiträge von H. Veit, „P. Ulrich Schiegg von Ottobeuren (1572–1610) und die bayerische Landesvermessung" (S. 153–171), und Gerhard Scherer, „P. Caspar Kuhn von Ottobeuren (1906), Ein Naturwissenschaftler des 19. Jahrhunderts" (S. 172–176).

Mit Nachdruck muß auf die Untersuchung von Ferdinand Elsener, *„Regula iuris, Brocardum,* Rechtssprichwort nach der Lehre von P. Franz Schmier OSB. und im Blick auf den Stand der heutigen Forschung" (S. 177–218), hingewiesen werden. Aus der Fülle einer ausgebreiteten Kenntnis der juristischen Literatur des Mittelalters und der früheren Neuzeit wird hier Bedeutung und Behandlung der Rechtsregeln und Rechtssprichwörter für die Popularisierung des römisch-kanonischen Rechts und damit für das gemeine Recht vorgeführt und mit Nachdruck auf die nachteilige Wirkung einer einseitigen Überbewertung des deutschen Rechts in der Wissenschaft hingewiesen. Karl Busch rekonstruiert schließlich „Die Ottobeurer Gemäldegalerie" (S. 219–319) und leistet damit einen eindrucksvollen Beitrag zur Geschichte der klösterlichen Kunstpflege seit dem späten Mittelalter; es war ein großes Erlebnis, diese Galerie im Jahre des Stiftsjubiläums in wertvollen Teilen nochmal in Ottobeuren vereinigt zu sehen.

Tübingen. Jürgen Sydow.

White, Helen C.: **Tudor Books of Saints and Martyrs.** Madison: The University of Wisconsin Press 1963. VI, 381 pp.; $ 6,75.

Dem Gedächtnis des bitteren Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesus Christus in der Eucharistiefeier der Gemeinde gesellte sich ganz natürlich schon früh das Gedenken jener Männer und Frauen der jungen Kirche hinzu, die ihren christlichen Glauben mit dem eigenen Blut bezeugt hatten. Der Anruf des einmaligen göttlichen Vorbildes fand bei den Menschen Antwort im Exemplum der Martyrer, das allen Gläubigen zu Mahnung und Nachahmung immer wieder vor Augen gestellt wurde. Nach dem Zeugnis der Liturgie reicht diese bis auf den heutigen Tag lebendige Tradition bis in die Frühzeit der Kirche zurück. Seither stehen Kreuz Christi und Martyrergrab des Altars im Mittelpunkt jeder hl. Handlung der Gemeinde. Auf die Zeit der Christenverfolgung geht der Brauch zurück, Namen und Passion der Blutzeugen zu ganzen Martyrologien zusammenzustellen; aus dieser Zeit sind auch Reste authentischer *acta martyrum* überliefert. Die fromme Gesinnung des Mittelalters wußte dieses Generalthema der frühen Kirchengeschichte auch außerhalb des Gottesdienstes in immer neuen Heiligenviten und Legenden zu variieren und auszuschmücken. Die wohl bekannteste und verbreitetste Sammlung dieser Art hat Jacobus de Voragine im 13. Jahrhundert unter dem Namen *Legenda aurea* herausgebracht. Eine englische Übersetzung findet sich unter den frühesten Drucken William Caxtons, des ersten englischen Druckers.

Diesen mittelalterlichen Hintergrund, als die Gestalt des einzelnen Martyrers (wenn man einmal von Becket absieht) mehr der historischen Vergangenheit angehörte, welche es in Vita oder Legende zu erbaulichen Zwecken zu verinnerlichen, zu verlebendigen galt, stellt Helen C. White in Kontrast zur Tudorzeit, als Martyrer plötzlich wieder Gestalten der eigenen Zeit, des eigenen Lebensbereiches sein konnten. Sie ruft in Erinnerung – ein auf dem Kontinent gern übersehenes Faktum –, daß unter Heinrich VIII. Katholiken wie Protestanten um ihres Glaubens willen hingerichtet wurden: die Katholiken (etwa Fisher, Morus, die Kartäuser und Priester) starben als Hochverräter auf dem Block, die Protestanten (etwa Barnes, Bilney, Frith, Lambert) als Ketzer auf dem Scheiterhaufen. Die Regierungszeiten seiner ihm auf dem Thron folgenden Töchter (Maria und Elisabeth I.) verliefen kaum weniger blutig. Das Martyrium erhielt damit für den Einzelnen mit einem Male ein völlig neues Gewicht, die Möglichkeit, den eigenen Glauben bis aufs Blut bezeugen zu müssen, trat plötzlich einer ganzen Nation scharf ins Bewußtsein.

Hatten die Reformatoren gegen die ganze kirchliche Tradition der Heiligen, Martyrer, Bilder und Wallfahrten geeifert, so möchte es fast wie eine Ironie der Geschichte anmuten, daß das Blut der Martyrer gerade auch in protestantischen Kreisen nicht allein zu

einer Übernahme und Fortsetzung der traditionellen Formen der Martyrer-Literatur führte, sondern zugleich auch ihrer erbaulichen und propagandistischen Zielsetzung wie ihrer Wertung als Fundamentalstück der Kirchengeschichte. So gesellt sich Foxes leidenschaftlich antikatholisches Buch der Martyrer (1563) zu den großen katholischen Martyrerbiographien der elisabethanischen Zeit, für die etwa Namen wie Hall, Roper, Harpsfield, Stapleton, Chauncey stehen mögen. Wenn, wie die Verf. anhand zahlreicher Beispiele zeigt, literarische Form, Intention wie Stellenwert bei aller individuellen Ausprägung eine enge Verwandtschaft nicht verleugnen können, so wird ihre Ausgangsposition, unter Martyrerbiographie alle Berichte über Leben und Leiden solcher Menschen zu verstehen, die um ihres christlichen Bekenntnisses willen (ohne Unterschied, auf welcher Seite sie standen) den Tod erdulden mußten, dadurch nur bestärkt. In nachkonziliarer Sicht tritt dieser mutige Versuch in ein überraschendes neues ökumenisches Licht, das seine Wärme und Helligkeit zugleich beiden Seiten spendet. Sie darf sich dabei in der besten Gesellschaft wissen, hat doch der große Thomas Morus (seit 1935 – und damals keineswegs zur reinen Begeisterung der Anglikaner – zur Ehre der Altäre erhoben) vor der Hinrichtung zu seinen Richtern gesagt: ‚Wie der hl. Apostel Paulus dem Tode des hl. Stephanus zustimmte und selbst dabei zugegen war, so leben doch heute beide als hehre Heilige im Himmel zusammen und in Freundschaft dort vereint; ebenso vertraue ich fest darauf und bete inständig dafür, daß wir, obwohl ihr Herren Richter mich hier auf Erden [und zwar auf einen offensichtlichen Meineid hin, also ungerecht] zum Tode verurteilt habt, uns dennoch hernach im Himmel alle froh vereint und zu unserem ewigen Heile treffen werden' (Roper).

Klar geschrieben, bietet das Werk einen trefflichen Überblick über die hagiographische Literatur des 16. Jahrhunderts und zeugt neben einem sicheren Urteil auch von der Versiertheit der Verf., die ihre Kompetenz bereits 1951 mit einem ähnlich angelegten Werk über die Andachtsbücher der Tudorzeit bewiesen hatte. Es ist schade, daß die aus verständlichen Gründen gerade auf diesem Sektor ebenso zahlreichen wie gewichtigen Handschriften keine Berücksichtigung fanden. Für das geistesgeschichtliche Verständnis wäre eine Einbeziehung der so überaus starken Auswirkungen der *Devotio moderna* unbedingt erforderlich. Unter der Literatur vermißt man die einschlägigen Studien von Marie Schütt; der interessierte Leser mag an dieser Stelle vielleicht einen Hinweis begrüßen auf das ein Jahr später erschienene fundamentale Werk des Göttinger Anglisten Theodor Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, Tübingen 1964, auf das noch zurückzukommen sein wird.

Münster. Hubertus Schulte Herbrüggen.

Steinruck, Josef: **Johann Baptist Fickler.** Ein Laie im Dienste der Gegenreformation. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Begründet von † Joseph Greving. Herausgegeben von Hubert Jedin. Heft 89) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. XII, 312 S.; br. DM 32,–.

Die Studie von Josef Steinruck über den Salzburgischen Hofrat Johann Baptist Fickler – eine von G. Pfeilschifter und Th. Freudenberger betreute Würzburger Dissertation – erörtert 1. das Leben Ficklers und seine verschiedenen Tätigkeiten im Dienst der Gegenreformation, 2. seinen Aufenthalt in Trient und seinen konziliaren Nachlaß, 3. seine schriftstellerischen Leistungen.

Fickler, der nicht zu den führenden Gestalten seiner Zeit zählt, entstammte einem württembergischen bürgerlichen Geschlecht. Er wurde 1534 in Backnang geboren und erhielt seine Ausbildung in Freiburg i. Br. und Ingolstadt. Nach juristischen Studien wurde er 1555 in Ingolstadt Magister artium und anschließend Sekretär des Dompropstes von Basel, Ambrosius von Gumppenberg. Seine Übersetzung der „Dialogi de vera et falsa religione" des polnischen Kontroverstheologen Martin Kromer widmete er 1559 dem Erzbischof von Salzburg, Michael von Kuenburg, in dessen Dienste er im gleichen Jahr trat. Von 1562 bis 1564 nahm er im Auftrag des Salzburger Erzbischofs am Konzil von Trient als Sekretär des Lavanter Bischofs Martin Herkules Rettinger und des Hoftheologen Felizian Ninguarda teil. In den Jahren 1564–1565 setzte er seine juristischen Studien in Bologna fort, die er 1565 mit der Promotion zum Doctor utrisque juris abschloß. Im gleichen Jahr ernannte ihn Erzbischof Michael von Kuenburg zu seinem Hofrat. Als solcher erwarb er sich besondere Verdienste um die Salzburger Provinzialsynode von 1569, um die Lösung der Salzburger Seminarfrage und um die Durchführung der kirchlichen Reform. Auch unter den Erzbischöfen Georg von Kuenburg und Wolf Dietrich von Raitenau setzte er seine Reformbemühungen fort, trat aber 1588 in bayerische Dienste. Hier wirkte er als Prinzenerzieher, als Mitglied des bayerischen Hofrats und des geistlichen Rates im Sinne der katholischen Reform. Hervorzuheben sind auch seine Bemühungen um die Erhaltung des katholischen Glaubens in seiner Heimat Weil der Stadt.

Im zweiten Teil „Fickler und das Konzil von Trient" schildert der Verfasser die Konzilstätigkeit der Salzburger Delegation und Ficklers persönliches Leben in Trient. Sein konziliarer Nachlaß wird genauestens untersucht und das Schicksal seiner Konzilsaufzeichnungen dargestellt. Sein Konzilstagebuch wird von Steinruck mit anderen Konzilstagebüchern verglichen, seine Eigentümlichkeiten herausgestellt und in seiner Bedeutung gewürdigt.

Der dritte Teil „Fickler als Schriftsteller" verzeichnet sorgfältig die zahlreichen Übersetzungen, Bearbeitungen und eigenen Schriften Ficklers. Mit Erfolg ist der Verfasser auch dem Schicksal der ungedruckten Schriften Ficklers nachgegangen. Steinruck legt die Grundzüge der kontroverstheologischen Schriften dar und macht ihre Stellung innerhalb der katholischen Kontroverstheologie des späten 16. Jahrhunderts deutlich. Sein literarischer Nachlaß gewährt wertvolle Einblicke in die Epoche der beginnenden katholischen Reform und Gegenreformation in Süddeutschland. Ein Dokumentenanhang, ein Verzeichnis der Werke Ficklers und ein Personen-, Orts- und Sachregister schließen die sorgfältig gearbeitete Studie ab.

S. 177 und 203: Zu Paleotti sei hingewiesen auf die wertvolle Studie von P. Prodi, Il cardinale Gabriele Paleotti (Rom 1959). – S. 228: Zu den Lutherkommentaren des Johannes Cochlaeus wären die grundlegenden Arbeiten von Adolf Herte zu ergänzen. – S. 263: Zur Schrift Pigges, Controversiarum praecipuarum ... explicatio vgl. H. Jedin, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Münster 1931) 34 ff. – Das Werk von P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle (Gembloux 1932) hätte an verschiedenen Stellen verwertet werden können.

Zusammenfassend darf man sagen: Die Arbeit von Steinruck ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform und der Gegenreformation, darüber hinaus auch zur Geschichte des Konzils von Trient. Sie bietet eine aufschlußreiche Darstellung des Lebens und Wirkens eines Laien im Dienste der katholischen Reform, die den Wunsch nach einer Erforschung weiterer Persönlichkeiten der Gegenreformation weckt. Hier liegt noch eine umfangreiche Aufgabe der katholischen Kirchengeschichtsschreibung.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer.

Schneider, Peter K.: **Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie.** (Symposion, Philosophische Schriftenreihe Heft 17) Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1965. 174 S.; br. DM 16,–.

Ein neuer Ismus erscheint am philosophischen Horizont: der Strukturalismus. In Frankreich sind die Strukturalisten Michel Foucault, Louis Althusser und Claude Levi-Strauss, um nur einige zu nennen, en vogue, der Existentialismus gerät in die eigene Existenz-Krise. Peter K. Schneider wendet sich in seiner Arbeit entschieden dem Strukturalismus zu, ohne allerdings Bezug auf die französische Modeerscheinung zu nehmen. Er will mit einer ‚axiomatischen Strukturtheorie' der Philosophie wieder zu ihrem königlichen Ansehen verhelfen. Die Gegenwartsphilosophie hat aufgrund ihrer Zerrissenheit und Unverbindlichkeit dieses Ansehen verspielt. Zu ihr gehören der schon genannte Existentialismus und die Geistesphilosophie, die entweder dem Historismus oder der Hermeneutik verfallen ist. Der Boden, von dem her die (uralten) Fragen nach dem Grunde von Erkennen und Wissen (wieder einmal) abschließend beantwortet werden sollen, ist die Transzendentalphilosophie, die Klassische Philosophie ist nach Schneider endgültig widerlegt.

Die Transzendentalphilosophie hat in der Gegenwart einen mächtigen Bundesgenossen gefunden: die Kybernetik. Durch diese axiomatische, strukturierte Maschinentheorie wird die transzendentale, axiomatische Bewußtseinstheorie bestätigt. Die Möglichkeit einer Strukturtheorie in philosophischer und kybernetischer Terminologie wird zum Ausweis ihrer Wirklichkeit und Wahrheit. Hier zeigt sich eine neue Variation eines Parallelismus von Denken und Sein. Die Wirklichkeit in ihrer Totalität, unter Aus-

schließung jedweder Transzendenz, wird gleichsam als eine Maschine aufgefaßt, deren immanente Strukturen im richtigen, d. h. transzendentalen Bewußtsein mit unhintergehbarer Apodiktizität und mit exakter Systematik zum Wissen (Transzendentalphilosophie) gelangen. Die Strukturen selbst sind in der Lebenswelt – dem quasi maschinellen Prozeß – als das statisch gebende Element immer schon da, denn die dynamisch empfangende Lebenswelt funktioniert ja. Dieses Funktionieren zeigt nun in schöner Weise die Kybernetik. Von diesem Phänomen her kann daher auch die Strukturtheorie durch Reduktion auf das transzendentale Bewußtsein philosophisch gesichert werden. Transzendentalphilosophie als Philosophie des gesunden Menschenverstandes, als exakte und absolut wahre Theorie des sich ereignenden Lebens, das ist es, was Schneider mit vorliegender Arbeit, anspruchsvoll genug, bieten will.

Dieser Anspruch wird durch ein Geleitwort von Max Müller unterstrichen. Die Abhandlung selbst beginnt bezeichnenderweise mit einem Zitat aus der Einleitung zur „Formalen und Transzendentalen Logik" von Husserl, in der Ziele angesprochen werden, die das Anliegen von Schneider programmieren: die „Idee von echter Wissenschaft aus absoluter Begründung". Der späte Husserl ist es, dem sich der Autor besonders verpflichtet weiß, neben seiner Neigung zur Transzendentalphilosophie überhaupt.

Im Blick auf den verarbeiteten historischen Stoff muß man sagen, daß er nur dienende Funktion hat, er ist oftmals gar Ballast, im Blick ist immer das Anliegen und der Anspruch. Schneider hat diesen Ballast in einer neuen Arbeit zum gleichen Thema, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966, über Bord geworfen und seine Intentionen direkt und fast in der Art eines wissenschaftlichen Pamphlets ausgesprochen. Wenn man etwas zum zweiten Mal sagt, wird man deutlicher. In der hier allein zur Rezension stehenden Vorlage für diese zweite Fassung ist auch die sprachliche Gestaltung noch nicht so flüssig. Ein Beispiel mag für viele herausgegriffen sein: „Angenommen ein Satz wird als wahr, d. h. seine absolute Geltung wird behauptet" (S. 32).

Die Abhandlung gliedert sich in drei Teile. Im I. Teil werden die Logik (1. Kap.), die Logistik (2. Kap.) und die Wissenschaftstheorie (3. Kap.), in Absetzung von der Klassischen Philosophie zusammenfassend oft Analytische Philosophie genannt, kritisch auf ihren Stellenwert geprüft. Diese Meta-Wissenschaften, die nicht Urteile über Objekte, sondern Urteile über Urteile über Objekte fällen, müssen daraufhin befragt werden, ob sie eine zureichende Grundlagensicherung sich selbst gegenüber beibringen können. Dieses Anliegen von Schneider ist vollauf berechtigt, umgibt sich doch die Analytische Philosophie mit einem Dogmatismus, der um so naiver ist, je weniger die eigenen Grundlagen befragt, geschweige denn geklärt werden. Dem Verfasser geht es um die apriorischen Elemente und Grundlagen aller Wissenschaft überhaupt. Er findet sie nicht in einem Grunde, im Sein, sondern in einer konstituierenden Aktleistung, mithin im Bewußt-Sein. So gelangt er von der naiven zur transzendentalen Logik, von der naiven zur transzendentalen Philosophie. In der so zu gewinnenden axiomatischen Strukturtheorie wird die exakte Systematik der Analytischen Philosophie noch um die apodiktische, unhintergehbare Grundlegung bereichert, aus einem naiven wird ein transzendentaler Dogmatismus. Die Formale Logik kann dazu einiges zum Problem der Axiomatisierung, die Logistik zum Problem der Evidenz und die Wissenschaftstheorie zum Problem der Wahrheit beitragen.

Gehen wir noch etwas näher auf die Formale Logik ein. Auf gedrängtem Raum analysiert Schneider in einer historisch-systematischen Strukturbetrachtung die fehlende absolute Selbstsicherung und das Problem der Axiomatisierung. Er geht dabei auf die Logik des Aristoteles, die des Chrysipp und auf die scholastische Logik ein. Die terminologische Verschiebung von ‚Prinzip' zu ‚Axiom' des Widerspruches, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten zeigt an, daß auf dem Boden der transzendentalen Innerlichkeit jeder ontologische oder metaphysische Bezug außer Ansatz bleibt und eine unvermittelte Seins-Voraussetzung (Prinzip) zu einer im Bewußtsein vermittelten Setzung (Axiom) übergeht. Wenn in der Transzendentalphilosophie nicht die Sache, nicht das Sein, sondern allein das Bewußtsein Gegenstand ist und die im Bewußtsein vermittelten Prinzipien und Strukturen als absolute Axiome gesetzt werden, dann zeigt sich in dieser Metaphysik in Wirklichkeit die schärfste Anti-Metaphysik. Das Prinzip vom zureichenden Grunde wird daher auch nur kurz im Blick auf Hegel (5. Kap. S. 94 f.) angesprochen, eine systematische Klärung dieses Prinzips bleibt aus. Man müßte dann ja auch nach dem Grunde des Bewußtseins fragen. Wenn der Transzendentalphilosophie dieser Grund deswegen suspekt ist, weil er bisher überwiegend als transzendent ausgesprochen wurde, so wäre doch der transzendentale Ansatz von Heidegger zu beachten. Aber auch auf dem Boden der Klassischen Philosophie, z. B. von den Ansätzen eines Thomas von Aquin hierzu, läßt sich das Sein als transzendental, als konstitutiver Grund des Bewußtseins ausweisen und im subjekthaften Sinn im Modell abbilden. Aber Schneider geht es nur um immanente Strukturen. So sind denn auch z. B. die grundlegenden Forschungen von M. Grabmann in seinen Münchner und Berliner Akademie-Abhandlungen zur scholastischen Logik nicht berücksichtigt. Dabei hätten sie sehr dienlich sein können, denn die Darstellung unseres Autors zu diesem Thema, auf drei Seiten angeboten, ist wohl nur als ein geistiges Abenteuer aufzufassen. Petrus Hispanus z. B., der als Johannes XXI. im Jahre 1276 Papst wird, ist für ihn schon 1227 gestorben (S. 34). Wenn nur die Strukturen stimmen.

Im II. Teil wird eine transzendentale Theorie des Bewußtseins am historischen Material mit gleichbleibendem Anspruch bis dahin entfaltet, von wo aus jene Strukturen mit apodiktischer Evidenz aufzeigbar sein sollen. Descartes gibt dabei das Material für das *cogito/sum* als apodiktisches Axiom des Bewußt-Seins ab (4. Kap.). Da nur dieses und die sich in der Transzendentalphilosophie darauf gründende Bewußtseinsimmanenz für das Anliegen von Schneider bedeutsam sind, begnügt er sich mit Auszügen aus der 1. und 2. Meditation. Die theologische Garantieerklärung, die Descartes nötig hat, um nicht auf dem *cogitans sum* wie ein Säulenheiliger sein philosophisches Leben verbringen zu müssen, bleibt dann natürlich außer Ansatz. An Hegel (5. Kap.) will der Autor zu einer Struktur des Denkens vorstoßen, an der die Aufhebung von Subjektivität und Objektivität auf einen transzendentalen Ort hin, von dem her beide erst möglich sind, deutlich gemacht werden soll. Dieser Ort soll das Denken sein als Grund des individuellen Bewußtseins, so daß von hier her die Intersubjektivität gewährleistet, das Denken Grund des Seins wird. Da Sein immer als Bewußt-Sein zu verstehen ist, findet sich auch bei Fichte dienliches Material (6. Kap.). Ein Satz Fichtes wie der: die Wissenschaftslehre „konstruiert das gesamte gemeinsame Bewußtsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori, seinen Grundzügen nach ..." (Werke, II. S. 379) kommt den Intentionen des Autors sehr entgegen. Hier ist Strukturalismus fast greifbar, und der Begriff der „Konstruktion" ist geradezu ein Indiz für eine transzendentale Kybernetik. Husserl selbst (7. Kap.) hat in seinem Spätwerk die Transzendentalphilosophie voll aufgenommen, die Diskussion um die Grundlagenkrise der Wissenschaften breit angelegt und ihre Überwindung als Ziel gesetzt. Husserl beschließt dann auch den II. Teil, mit ihm ist der Boden erreicht, von dem Schneider seine axiomatische Strukturtheorie angehen kann.

Im III. Teil der Arbeit „werden die transzendentale Bewußtseinskonzeption und die Theorie der kybernetischen Bewußtseinsanalogien miteinander konfrontiert und die Teilergebnisse der Untersuchung im Überblick zusammengefaßt" (S. 16). Mit der Kybernetik (8. Kap.) glaubt Schneider den Bereich von Lebenswelt aufweisen zu können, von dem her die transzendentale Bewußtseinstheorie bestätigt werden soll, und zwar nach einem Element der Klassischen Philosophie: der Analogie. Die Mathematik war bisher für die Transzendentalphilosophie weithin das Vorbild, und der Traum von der „Mathesis universalis" ist noch nicht ausgeträumt, er erscheint hier im modernen Gewande. Der Mensch hofft, sich in der Wissenschaft so weit entäußern zu können, daß er eines Tages von dorther sich selbst absolut bestimmen und begreifen kann. Die Kybernetik gibt dieser Hoffnung neue Nahrung. Die Rückkoppelung, das „Feed-back Prinzip" von Mensch und Maschine gebiert diesen neuen Glauben, ist der Grund für die Analogie. „Menschenhirn und Elektronenhirn unterscheiden sich nur noch voneinander, weil es der Wissenschaft bis jetzt noch nicht gelungen ist, hinter alle Geheimnisse der Nervenschaltungen in unserem Kopf zu kommen." (S. 147; dieser Satz ist nicht von Schneider, er zitiert vielmehr K. Steinbuch, dessen Buch „Automat und Mensch", Berlin 1961, er seiner Darstellung zugrundelegt.) Die Analogie ist also eines Tages aufgehoben, dann nämlich, wenn alle Geheimnisse gelöst sind. Schneider erkennt die noch bestehende Kluft zwischen menschlichem und mechanischem Bewußtsein an und bleibt vorerst bei der Analogie (9. Kap.). Die kybernetische Bewußtseinskonzeption ist für ihn die objektivierbare Seite der transzendentalen Bewußtseinstheorie. Die Kybernetik wird ja heute vielfach als das gemeinsame Fundament aller Wissenschaften verstanden, insofern es ihr in einem gewissen Umfange gelungen ist, gemeinsame Strukturen und Prozesse verschiedener Wirklichkeitsbereiche mathematisch zu formulieren, dadurch Informationsübertragung und Verarbeitung zu ermöglichen und entsprechende Maschinen zu konstruieren. Schneider will nun dieses „gemeinsame Fundament" der Wissenschaften in Analogie setzen zum „gemeinsamen Grund", den er im transzendentalen Bewußtsein findet und in der Transzendentalphilosophie entfaltet.

Der Hinweis auf die Kybernetik könnte einen fruchtbaren Gedanken hervorbringen: den Bereich der Metaphysik als gebenden Grund der Wirklichkeit im Modell so abzubilden, daß das Modell in der Wirklichkeit durchspielbar ist und der gebende Grund damit aufgewiesen wird. Im Grunde haben das die Philosophen bisher immer versucht, ihre Entwürfe sind letzten Endes nur Modelle. Schneider weist nun mit Recht darauf hin, daß das Sein als

gebender Grund vielfach als transzendent ausgegeben wird, was der Wirklichkeit nicht angemessen ist. Sie muß in der Philosophie von sich selbst her begriffen werden, mithin jede theologische Vermittlung meiden. Wie ist nun seine eigene Position? Schneider geht davon aus, daß „das Bewußt-Sein das Grundphänomen ist, das schlechthin unüberschreitbar ist" (S. 77). Spielen wir das in der Wirklichkeit durch, so muß Bewußt-Sein individuelles Bewußtsein sein. In der Wirklichkeit gibt es nur das Konkrete, nie das Allgemeine. Transzendentales Bewußtsein als gebender Grund ist aber allgemeines Bewußt-Sein, so wie das Denken Grund des individuellen Bewußtseins ist, nicht das individuelle Bewußtsein Grund des Denkens (S. 98). Kann man diese Position mit Descartes, Hegel, Kant, Fichte, Husserl usw. stützen? Schneider bringt z. B. das seit Descartes mehr oder weniger im Vordergrund stehende Evidenz-Kriterium ins Spiel! Aber E-videnz ist im individuellen Bewußtsein empfangene Ein-sicht aufgrund einer sich gebenden Aus-sicht, denn nur das ist ein-sehbar, was eine Aus-sicht hat. Wenn man seinen Ausgang vom (nicht seienden) subjektlosen Allgemeinen nimmt, dann kann man noch so viele große Namen aufzählen, man kommt mit ihnen an einen Eingang, da steht: Mythos, Theologie, Ideologie, aber nicht Philosophie.

Wenn in philosophischer Weise nach dem gebenden Grund gefragt werden soll, dann muß man vom Fragenden, vom individuellen Menschen ausgehen, d. h. vom individuellen Bewußtsein. Man kommt dann im Modell-Entwurf vom Seienden zum Sein dieses Seienden, das in dialektischer und zugleich analoger Weise auch Sein jenes Seienden sein kann. Aufgrund dieser Dialektik und Analogie, die hier nicht näher entfaltet werden kann, ist Sein in einem neu zu bestimmenden Sinn transzendentales Sein, aber eben nicht allgemeines Sein, sondern in einem subjekthaften Sinne Sein. Dieses (metaphysische) Sein ist gebender Grund dieses wie jeden individuellen Bewußtseins, so daß sich von hier her die Möglichkeit von Wahrheit und Wissenschaft, aber – aufgrund der Dialektik und Analogie des Seins – auch die von Irrtum und Meinung eröffnet, denn die Frage nach dem Irrtum ist genauso unabweisbar wie die nach der Wahrheit, man kann sie nicht einfach ausklammern. Ein Modell, das den metaphysischen Bereich als Grund des physischen abbilden soll, muß auch den Grund für den Irrtum, das Leid, für alles Wirkliche aufweisen. Schneider geht es nur um die Wahrheit, dazu noch um eine absolute, apodiktische Wahrheit. Die Wirklichkeit ist leider keine Maschine, in der die Strukturen und Funktionen ohne Rest auffindbar sind. Das individuelle Bewußtsein ist auch keine Funktion eines transzendentalen, allgemeinen Bewußt-Seins, von dem her es richtig programmiert wird, so daß man sich letzten Endes in allen Bereichen den Ergebnissen eines Computers überlassen dürfte, wenn er nur genau genug konstruiert ist. Im eigentlichen menschlichen Lebensraum, in dem menschliche Freiheit in einsamer Verantwortung zu verwirklichen ist, kann kein Computer jemals eindringen. Das dürften in eindringlichster Deutlichkeit die Atombomben auf Japan aufgezeigt haben: der programmierte Computer sagte damals zum Abwurf ja, aber keine Maschine der Welt kann jemals dem Menschen die Verantwortung für sein Ja abnehmen. Wenn sich der Maschinen-Glaube, die Metaphysik der Maschine durchsetzt, dann ist es für die nächste Zukunft um den Menschen schlecht bestellt.

In Frankreich wird der Strukturalismus schon die Ideologie zur Entideologisierung einiger Ideologien genannt. Das trifft den Kern. Die Analytische Philosophie wird entideologisiert, die Transzendentalphilosophie etabliert sich hier zur neuen Ideologie. Sie hat als Transzendentale Kybernetik bei Schneider jene Konsequenz erreicht, die im Ansatz seit Descartes mit dem Problem Mensch-Maschine vorhanden ist, was aber im Grunde ein Pseudo-Problem ist. Das kann allerdings auf dem Boden der Transzendentalphilosophie, der transzendentalen Innerlichkeit nicht entlarvt werden, das Bewußt-Sein ist ja unüberschreitbar. Auf dem Boden der vielgeschmähten Klassischen Philosophie, der *philosophia perennis*, ist die Entlarvung möglich, denn hier ist das Bewußtsein noch als vermittelt zu begreifen, das unvermittelte (transzendentale) Sein aufzeigbar. Doch wer will das im Zeitalter der Maschine hören? Ein neuer Ismus erscheint am philosophischen Horizont: der Strukturalismus.

Wolbeck. S. Neumann.

Rahner, Karl - **Häussling,** Angelus: **Die vielen Messen und das eine Opfer.** Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. (Quaestiones Disputatae, hrsg. v. K. Rahner und H. Schlier, 31) Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder, Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage 1966. 144 S.; DM 13,60.

Das Buch ist längst bekannt; aber „die Neubearbeitung stellt erneut die Grundkonzeption der Arbeit zur Diskussion", so der Bearbeiter der Neuauflage, A. Häussling OSB, in seinem Vorwort (7): also echte Quaestio disputata!

Rahner veröffentlichte sie erstmalig in ZkTh 71 (1949) 257–317. Das Interesse, das sie weckte, führte zur Buchausgabe (Herder, Freiburg 1951), in der ein Nachwort bereits erste Auseinandersetzung mit Kritikern brachte. Geradezu berühmt wurde das Werk, als Pius XII. in einer Ansprache an die Kardinäle vom 2. XI. 1954 (s. AAS 46, 1954, 666–677, besonders 668–670, nicht, wie irrtümlich dort: 313–317) das zur Diskussion stehende Problem berührte und R. auf Vorwürfe, die daraufhin wider ihn erhoben wurden, seine These mutig präzisierte; er tat das in dem Aufsatz „Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi" (ZkTh 77, 1955, 94–101) und unter einem besonderen Aspekt noch einmal in den „Dogmatischen Bemerkungen über die Frage der Konzelebration" (MThZ 1955, 81–106). R.s Schrift und die in ihr behandelte Problematik haben unterdessen an Aktualität nichts verloren. Im Gegenteil, die hier berührten Fragen sind nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils noch aktueller geworden.

Der Neuausgabe ist ein doppeltes Vorwort vorausgeschickt. R. skizziert in dem seinen kurz die Geschichte seines Buches und stellt den Neubearbeiter vor, den Laacher Benediktiner A. Häussling, seinen früheren Schüler (5 f.). H. legt in seinem Vorwort die methodischen Prinzipien der Bearbeitung dar (7). Er beläßt „so weit als möglich den alten Text. Die Änderungen beschränken sich auf Verdeutlichungen oder sind von den inzwischen gewandelten Bedingungen in Theologie und Liturgiegestaltung gefordert. Das Nachwort der ersten Buchausgabe ist einbezogen. Auch wurden einige Hinweise auf die Liturgie- und Theologiegeschichte gegeben (7). Im wesentlichen liegt also der Text des Erstwurfes vor, so wie er heute geschrieben würde (unter der Verantwortlichkeit von H.); die kleinen Veränderungen interessieren im Grunde nur den späteren Theologiehistoriker.

Der Chronik halber geben wir kurz die wichtigsten Änderungen wieder: 11 f.; 14–19; 32 Anm. 14; 42 ff.; 68 Anm. 27; 70–73; 74 f.; 83 Anm. 9; 84 Anm. 12; 84 ff.; 96 f.; 99–102; 103–106; 107–112; 112 ff.; 117–127; 131 f.

In gleicher Weise mag es dienlich sein, den Aufbau des Ganzen hier wiederzugeben. Kap. I „Um die Norm der Meßhäufigkeit" (11–19) zeigt den Problemort; Kap. II „Einige dogmatische Orientierungen zur Normbildung" (20–44) bringt Überlegungen über Ehre Gottes, das Meßopfer, sein Verhältnis zum Kreuzopfer, seine Eigenart als Opfer der Kirche, als Zeichen; Kap. III „Kritik des durchschnittlichen Normbewußtseins" (45–73) untersucht die Mehrung der Ehre Gottes durch das Meßopfer (als solches), seine satisfaktorische und impetratorische Wirkung, den *fructus specialissimus* des Priesters; Kap. IV „Das richtige Verständnis der Meßopferfrüchte" (74–102) behandelt das Meßopfer als Zuwendung der Kreuzesopferfrucht, das Verhältnis von *opus operatum* und Disposition, die eine Opferfrucht, die wirklich anzunehmen ist; nach all diesen, das Fundament bietenden Überlegungen bringt Kap. V „Die Norm der Meßhäufigkeit" (103–144), und zwar im einzelnen die Abgrenzung (für die praktische Anwendbarkeit), das allgemeine Prinzip, die praktische Anwendung in folgenden Einzelfällen: Täglichkeit der Messe, Einzelzelebration, Konzelebration, das einfache Nichtzelebrieren, Meßstipendium, Teilnahme an mehreren Meßopfern.

Schon diese nüchterne Übersicht vermag die geradezu erregende Aktualität der ganzen Untersuchung zu zeigen. Der Kern der Problematik, von ebenso allgemein-theologischer wie speziell kontroverstheologischer Bedeutung, ist die Frage „nach der richtigen grundsätzlichen Norm für die Häufigkeit der Feier der heiligen Messe" (11). Die entscheidende Antwort findet sich S. 107: „Das Opfer des Altars ist (unter den allgemeinen Voraussetzungen physischer und moralischer Möglichkeit) so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein (nach menschlichem Ermessen beachtenswert) größeres Maß an existentieller Anteilnahme am Meßopfer als dem Opfer Christi erreicht wird (mehr, als wenn die Messe seltener oder häufiger gefeiert wird); oder mit anderen Worten: so oft soll die Messe gefeiert werden, als die Häufigkeit der Feier die fides und devotio der Feiernden mehrt." Die Formu-

lierung ist freilich mißverständlich. Rez. erinnert sich einer außerordentlich heftigen Diskussion mit einem älteren, klugen Mitbruder aus dem Anfang der fünfziger Jahre, der hier die eigentliche Schwäche der R.schen These sah; sie zerstöre geradezu die bisherige Wertung der Messe als der objektiven Gegenwart des Opfers Christi. Aber R. verwehrt sich, mit Recht, ausdrücklich gegen eine solche Mißdeutung: „Die Mehrung der devotio ist nur Norm der Häufigkeit, nicht aber (in subjektivistischem Mißverständnis) Sinn der Stiftung Christi" (107). „Die Feier der Eucharistie ist vielmehr gestiftet als höchste Aktualisation der Kirche ... Der Einzelne hat an diesem Heil (Christi, gegenwärtig dort, wo Kirche ist) Anteil, insoweit sich an ihm Kirche aktualisiert" (108). Die sich nunmehr ergebende Frage ist also: ob und wann das möglich wird; ja, man wird sogar sagen müssen, diese Wirklichkeit dürfe nicht einmal „durch unverantwortete Häufigkeit der Meßfeier (Messe auch in unangebrachten Situationen) verdunkelt werden" (110). R. sieht hier richtig und wertet in der unserer Gegenwart gemäßen Weise die gesunde Lehre der klassischen Theologie, nicht zuletzt des Aquinaten, aus zur Kritik an unserem durchschnittlichen Normbewußtsein und zur Ausformung einer richtigen Norm für die Praxis unserer Eucharistiefeier heute. (Vgl. S. 93: „Damit sind wir wieder angekommen bei der schlichten Lehre von Thomas von Aquin ... ‚quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem devotionis ...': III 79, 5 c".)

Zur Erreichung dieses Zieles scheut R. gewiß nicht in der ihm eigenen Weise die „Anstrengung des Begriffes". Zur Unterbauung seiner Antwort bietet er nicht nur in gediegener theologischer Überlegung das unmittelbar Notwendige, er entwirft auch gewissermaßen die Grundlinien einer Theologie des Meßopfers überhaupt. Gewiß handelt es sich um schwierige Gedankengänge; aber es lohnt sich, dem Verfasser in seiner dichten, problemoffenen Untersuchung zu folgen.

Wir nennen einiges: Wesentliches wird gesagt zur Frage, wie Gottes Ehre „gemehrt" werden kann; gewiß nicht durch ein mechanisches Wiederhinstellen einer Opfertat, ohne daß diese erneut von einem geistigen Wesen sich angeeignet würde (20 ff.). Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der Ebene oder Dimension des kultischen Zeichens oder Vorganges und der „in ihm oder unter ihm gegenwärtig werdenden metaempirischen Wirklichkeit der Heilstat Christi" (31). Bedeutsam sind die Ausführungen zur Frage, ob Christus selbst einen neuen Akt der Darbringung in jeder Messe leistet (34 ff.). Das zu bejahen, „scheint entweder durchaus die Eigenart einer sakramentalen Gegenwart zu verkennen oder sie scheint auf jeden Fall eine Verkennung der Einmaligkeit, Endgültigkeit und ausschließlichen Bedeutung seines Opfers am Kreuze zu sein" (36). Weniger glücklich finden wir allerdings die Formulierung von der „ewige Gegenwart gewordenen Opfergesinnung Christi am Kreuz"; doch fügt R. selbst sofort hinzu, das sei „hier nicht genauer zu bestimmen" (36). Richtig ist auf jeden Fall: „Was an neuem, jeweils wiederholtem Opferakt gesetzt wird im Meßopfer, liegt auf seiten der Kirche" (37). Echte Feier des Meßopfers besagt in keiner Weise eine bloß mechanische Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers (das in sich steht, einmalig, völlig genügend), sondern seine Aneignung durch uns, die Feiernden, die das Realgedächtnis Vollziehenden. Die gleichen Grundfragen kehren wieder, wenn die Probleme der satisfaktorischen und impetratorischen Wirkung der Messe behandelt werden, ferner die Frage der Früchte der Messe, besonders des sog. *fructus specialissimus* des zelebrierenden Priesters (49 ff., 66 ff.). Letzterer wird abgelehnt. Gut heißt es: „Der Dienst des Presbyters ist nur eine Funktion innerhalb eines Ganzen, nämlich innerhalb der Opferfeier, die die ganze Kirche zu begehen hat; er erzielt deshalb auch nicht eine wesentlich andersartige Frucht, als eben dem ganzen Geschehen zuteil wird" (73). Im gleichen Sinn heißt es ausdrücklich: „Die erste und eigentliche Meßopferfrucht ist kein drittes neben der Messe und den die Messe Feiernden, sondern das durch das Sakrament der Eucharistie Bezeichnete und Bewirkte selbst: das Sterben Christi als Heil für uns ... Sie ist wesentlich eine, jedem als gleiche angeboten, aber in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Grade ergriffen" (101).

Die Aufzählung solch hervorragender Klärungen und Formulierungen ließe sich leicht vermehren. R. ist sich im klaren darüber, daß er mit mancher dieser Formulierungen Stellung nimmt innerhalb entgegengesetzter Meinungen (vgl. etwa die ausführlichen Zitate und Hinweise S. 35 ff., 57–61, 68 f., vor allem auch 92 f.). Aber gerade hier scheint uns die Bedeutung der Neuauflage als „Quaestio disputata" zu liegen. Es gilt, „die präzise Fragestellung" R.s (vgl. 93) aufzugreifen und immer wieder neu die Antwort zu suchen, um so zu einer wirklichen *sententia communis* zu kommen. Eine solche breite theoretische Basis ist notwendig; nur so können mit Sicherheit Entscheidungen getroffen werden von dem Ausmaß, wie sie R. im letzten Kapitel unternimmt, in der praktischen Anwendung seines allgemeinen Prinzips (106–112) auf die Einzelfälle (112–144). Handelt es sich hier doch um Dinge, die tief ins geistliche, persönliche Leben des einzelnen, des Priesters zunächst, aber auch des Gläubigen überhaupt eindringen, insbesondere um eine weitgehende Umorientierung unserer gängigen Meßopferpraxis. Es gelingt R., von seinen tiefgründigen theologischen Voraussetzungen aus diese Anwendungen in überzeugender Weise zu begründen. Nur hinsichtlich der Konzelebration möchten wir etwas anders urteilen.

Richtig ist, daß (abgesehen von den jetzt gültigen Bestimmungen der Kirche, die zu solchen Einschränkungen die Vollmacht hat), von der Sache selbst her kein zwingender Grund gegeben ist, kraft dessen alle Priester bei der Konzelebration die Wandlungsworte gemeinsam sprechen müßten. Im Altertum geschah das ja auch nicht, obwohl eine wahre Konzelebration gegeben war (vgl. meinen Aufsatz Il Canone nella Concelebrazione, in: Rivista Liturgica 53, 1966, 581–592). Aber auch in diesem Falle wäre (falls sie nicht durch den erwähnten Entscheid bewußt ausgeschlossen ist) eine Konzelebration auch im Sinne einer Konkonsekration verwirklicht, d. h. die Konzelebranten würden sich im Vollsinn priesterlich an der gemeinsamen Feier beteiligen, auch wenn dies ihr priesterliches Tun strenggenommen nicht zur Gültigkeit der Feier erfordert ist (da ja die Handlung des einen Priesters bereits genügt). Und es wäre dann weiterhin nur noch eine zweitrangige, akzidentell wichtige Frage, ob die konzelebrierenden Priester die betreffenden Worte gemeinsam aussprechen, eine Frage des Stils und der Sachgemäßheit, obwohl auch solche Fragen im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit des Ganzen wahrlich nicht belanglos sind. (Vgl. zu dieser Kernfrage der Konzelebration heute nunmehr auch A. Häussling, Die Konzelebration. Ein Modellfall der Liturgiereform, in: Stimmen der Zeit 179, 1967, 334–343.)

Abschließend sei dem Buch auf seinem neuen Weg in die Öffentlichkeit der Wunsch mitgegeben: möchte es allseitig wirklich eine Quaestio disputata werden und sein. Das wäre der beste Dank an den Verfasser und den Bearbeiter der Neuauflage.

Maria Laach/Rom. Burkhard Neunheuser OSB.

Horváth, Tibor, SJ: **Caritas est in ratione.** Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, hrsg. v. M. Schmaus, Bd 41, Heft 3) Münster: Verlag Aschendorff 1966. XI, 293 S.; kart. DM 38,–.

Der thematische Satz „Liebe ist im Erkennen" stammt aus der II–II der Summa theologiae des Thomas von Aquin, *quaestio 24*, aus dem Fragenkreis: Wo hat die Liebe ihren Ort? *(De caritatis subjecto)*, näherhin aus dem 1. Artikel dieser *Quaestio*, in dem die Beziehung der Liebe zum Erkennen und Wollen erörtert wird. Diesen Artikel wählte der Autor als Textgrundlage seiner Untersuchung aus, die er in drei höchst ungleichen Teilen abhandelte. Der 1. Teil befaßt sich mit der thomasischen Lehre von der Affinität, Zusammengehörigkeit des Willens und Verstandes (28–110); der 2. betrifft das Thema: *Caritas est in ratione* (111–262) und ist gewissermaßen die Probe auf den ersten. Der 3. zusammenfassende Teil (263–278) beleuchtet in aller Kürze die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung auf Grund der (im 1. Teil geklärten) Zusammengehörigkeit des Willens und des Verstandes. Im Schlußwort macht der Verfasser einen christologischen Aspekt des ganzen Themas geltend.

Die Zusammengehörigkeit des Willens und des Verstandes gründet in der Tatsache, daß beide Potenzen aus derselben Wesenheit der Seele stammen, eine gemeinsame Tätigkeit haben und auf ein umgreifendes Ziel hingeordnet sind. „Nicht nur ein einfaches, sondern ein dreifaches Wirk-, Formal- und Zweckursächlichkeitsverhältnis verbindet den Willen mit dem Verstand, und in dieser dreifachen Beziehung ist die dynamische Teilnahme des Willens am Verstand begründet" (S. 55). Die Seele bringt ihre Vermögen nicht kausal effizient hervor, sondern in quasi-formaler Ursprünglichkeit, indem sie die Potenzen als Vermögen ihrer selbst setzt, sich selbst ihnen mitteilt und in ihnen präsent ist. Verstand und Wille gehen aber in der metaphysischen Ordnung des Früheren und Späteren, des Begründenden und Begründeten hervor, so daß der Wille auf Grund seines Herkommens im Verstand ist *(voluntas est in ratione*: Thomas v. Aquin, *Quaestiones De anima a. 13 ad 12)*.

Aus der Seinsordnung folgt aber keineswegs eine eindeutige, unumkehrbare Abhängigkeit des Willens vom Verstand in der Vollzugsordnung. Hier durchdringen und begründen sich Verstand und Wille in reziproker Priorität. Auf Grund des Ineinander-statthabens von Verstand und Willen wirken sie nicht nebeneinander oder nacheinander, sondern mit-, in- und durch-einander.

In einer sehr aufschlußreichen Textsammlung (S. 58–60) stellte der Verfasser aus den verschiedenen Werken des Thomas Stellen zusammen, die zeigen, daß der Aquinate von Anfang an, d. h. vom Sentenzenkommentar an, diese dynamische Bindung und Zusammengehörigkeit von Verstand und Willen im Auge hatte. Im Blick auf die Spätwerke, in denen O. Lottin eine Meinungsänderung feststellen wollte, kann man also höchstens von einer präziseren Bekundung dieser Lehre sprechen. Es wäre sehr interessant gewesen zu erfahren, in welcher Weise in diesem Konzept über die Einheit des Willens und des Verstandes Thomas dem augustinisch-biblischen „Voluntarismus" und dem aristotelisch-philosophischen „Intellektualismus" Rechnung trug. Im unterschiedlichen thomasischen Verständnis der *beatitudo*, in der Verstand und Wille gemeinsam zur Vollendung kommen, ist unmittelbar diese zwiespältige Überlieferung wirksam.

Das grundsätzliche Aufeinander-angelegt-und-angewiesen-sein des Verstandes und des Willens bestätigte Thomas auch in der Tugendlehre, vor allem in seinen Ausführungen über die Gottesliebe, die Horváth auf den thematischen Satz reduzierte: *Caritas est in ratione*. Die geistigen und die sittlichen Tugenden gehören ebenso eng zusammen wie die ethischen und religiösen oder göttlichen Tugenden. Verstand und Wille sind im tugendlichen Akt und Habitus gemeinsam wirksam. Selbst in der Vorbereitung der übernatürlichen Tugenden, bei deren Wachstum und Vollendung, wirken beide Kräfte des Geistes vereint mit. Die Zu- und Abnahme der Gottesliebe im religiösen Leben des Menschen ist immer auch (selbstredend nicht allein) vom Engagement des Verstandes und Willens abhängig. Diese Ausführungen des Verfassers enthalten wertvolle Hinweise auf das geistliche Leben. Ja, es gehört zu den unbestrittenen Verdiensten dieser Arbeit, daß Thomas auch wieder als Lehrer hoher Spiritualität fruchtbar gemacht wird.

Verstand und Wille sind innere Daten und bleibende Momente der Gottesliebe, denn ihrem Wesen nach ist die Liebe zu Gott Gottesfreundschaft: Formung und Bestimmung des Liebenden in und durch die Erkenntnis des Geliebten und wohlgefallende, wohlwollende Hinneigung des Liebenden zum Geliebten. „Die Auffassung des hl. Thomas wäre also eine wahre Synthesis der sogenannten ‚physischen' und ‚ekstatischen' Liebe" (S. 257). Sie könnte demnach nicht ohne Einschränkung eindeutig in der von P. Rousselot gemachten Unterscheidung untergebracht werden. Ohne Zweifel weist die thomasische Gottesfreundschaftslehre auch Elemente der „ekstatischen", das Ich des einzelnen radikal transzendierenden Liebe auf; sie ist aber im (anthropologischen) Grund und Ansatz subjektbezogene, das eigene Ich überformende und erfüllende Liebe, und in diesem Sinn doch wohl „physische Liebe", um diesen unglücklichen Ausdruck zu verwenden. Aus dieser Sicht vermochte Thomas aber Gottesliebe und gültige Selbstliebe in eine sehr positive Entsprechung zu bringen. – In diesem Zusammenhang hätte (vor allem im deutschen Sprachraum) die Arbeit von R. Völkl Beachtung verdient: Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin, (Münch. theol. Stud., II. System. Abt. 12) München 1956. Gewisse Bedenken gegenüber einer „überdimensionierten Auslegung" der thomasischen Lehre melden sich, wenn man S. 253 f., Anm. 649 liest, daß die Interpretation von Eph 3, 19 *(scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi)* durch Thomas (S. th. II II q. 24 a. 1 ad 2) völlig mit dem Kommentar von H. Schlier übereinstimmt. Jedenfalls stimmt das Verständnis der *plenitudo Dei* (πλήρωμα τοῦ θεοῦ), das T. Horváth in diesen Ausführungen vorträgt, weder mit dem der Schrift noch mit dem von H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 5. Aufl., Düsseldorf 1965, 96–99, 175 f. überein.

Die übernatürliche Gottesliebe ist ebenso Gnade wie auch die freie Entscheidung des Menschen. Letztere ist für Thomas wesentlich Freiheit des Urteils in der Freiheit des Willens. Wie kein anderes Thema war dieses geeignet, die *affinitas* von Verstand und Willen im Denken des Thomas zu demonstrieren. Ohne sich aber von den geschichtlichen und systematischen Problemen der Lehre vom *liberum arbitrium* bannen oder ablenken zu lassen, analysierte der Autor sehr zutreffend die besondere Bewandtnis der freien Entscheidung für die Gottesliebe. Diese ist in ihrer vollen, geheimnistiefen, aber auch erfahrbaren Gestalt wechselseitige, dialogische Liebe. Was Horváth über die Erfahrung in der Gottesliebe und die Partizipation an der Seligkeit ausführt, ist wiederum ein beachtlicher Beitrag zur *theologia spiritualis* des Thomas. Ich denke, daß die Ausführungen über die Glaubensgewißheit und die Evidenz der Gottesliebe nach Thomas gegebenenfalls Anlaß sein könnten, das ganze Problem der Heilshoffnung, -zuversicht und -gewißheit in der Theologie des Aquinaten zu untersuchen. Diese Anregung ist eine von vielen, welche die Lektüre des Buches schenkt.

Unter dem durchaus positiven Eindruck des Buches übersieht man gerne gelegentliche ungewöhnliche sprachliche Wendungen (S. 111, 131, 150 Anm. 387, 151, 154) oder Druckfehler (81, 110, 113 Anm. 260, 257), und zwar um so bereitwilliger, als der Autor in einer für ihn fremden Sprache schrieb. Aber die Fehler der (lat.) Thomaszitate – in Anm. 683 S. 282 allein acht! – müssen dem Verfasser angekreidet werden.

Bochum. Ludwig Hödl.

Caterina von Siena: Gespräch von Gottes Vorsehung. Eingel. von Ellen Sommer-von Seckendorff u. Hans Urs von Balthasar. (Lectio Spiritualis, 8) Einsiedeln: Johannes Verlag 1964. XXX, 252 S.; Ln DM 24,–.

Johannes vom Kreuz: Das Lied der Liebe. Übertr. von Irene Behn. (Sämtl. Werke, Bd 3 [Lectio Spiritualis, 6]) Einsiedeln: Johannes Verlag 1963. 245 S.; Ln DM 17,–.

Ders.: Die lebendige Flamme. Die kleinen Schriften, Briefe. Übertr. von Irene Behn. (Sämtl. Werke, Bd 4 [Lectio Spiritualis, 9]) Einsiedeln: Johannes Verlag 1964. 203 S.; Ln DM 19,50.

Nur ein kleiner Kreis von christlichen Lesern ist heute noch an Büchern der christlichen Mystik interessiert. Desungeachtet hebt Hans Urs von Balthasar dieses Schrifttum in seinem Johannes-Verlag ans Licht, wofür wir ihm zu tiefem Dank verpflichtet sind. Die Reihe *Lectio Spiritualis* enthält ausgezeichnet übersetzte und kommentierte Ausgaben zum Teil vergessener oder lange nicht mehr edierter Werke, die unserem geistlichen Leben kostbare Dienste tun können. Für die Auswahl, die Balthasar da trifft, sind offenbar drei Gesichtspunkte maßgebend, die er selber gelegentlich – in einer Bemerkung über die unterscheidenden Kennzeichen christlicher Mystik – etwa folgendermaßen namhaft macht:

1. Christliche Mystik untersteht dem Kanon der Schrift. Sie impliziert nicht notwendig religiöse Unmittelbarkeit, sondern ist im Gegenteil wesentlich Vermittlung von Offenbarung Gottes in Jesus Christus: in ihrem Dienst steht ein vom Heiligen Geist gebildeter Zustand eines kirchlichen Empfängers.

2. Sie ist sozial, kirchlich: sie wendet sich an das gläubige Ohr oder den heilverlangenden Sinn.

3. Sie ist objektiv: nicht Selbstbeschäftigung, nicht Erlebnis- und Zustandsschilderung, sondern Durchgabe von geoffenbarter Wahrheit in eine bestimmte Zeit hinein; für diese hat die mystische Aussage zugleich prophetische Valenz.

Die Herausgabe des Hauptwerks der Katerina von Siena, des „Dialogs der göttlichen Vorsehung", ist die erste größere in deutscher Sprache (lediglich von Weitschweifigkeiten und Wiederholungen befreit, aber nahezu vollständig) seit der von Friedrich Graf zu Stolberg in Münster 1808 besorgten Auswahl.

Als „Lehre" dieses Buches läßt sich Folgendes herausschälen: Gott hat die Welt aus Liebe erschaffen. Jedes Wesen kann nur sein und leben, wenn es selber liebt. Gottes Vorsehung ist seine zur Liebe führende Liebe. Er hat die Fäden des Weltgeschehens so in der Hand, daß er den Auserwählten alles zum Guten gereichen läßt, zur Liebe. Um Gottes Vorsehung zu erfahren, muß der Mensch dahin gebracht sein, seine Armut anzuerkennen und zu leben, seine Angewiesenheit auf Gott und den Mitmenschen. In einem dreifachen Sinne ist der Mensch arm: er ist Geschöpf, darum in jedem Augenblick abhängig, liebebedürftig, gabebedürftig. Er ist sündig und unwissend, darum hingewiesen auf ein Leben in Mühsal und Anfechtung, angewiesen auf Belehrung und Wegweisung. Er ist vergänglich und sterblich, darum muß er leiden oder mitleiden, das ist eine Einübung in den Tod als Tor

zur Liebe. Armut in der letzten Konsequenz ist Gehorsam, ist Geduld, die nicht Ärgernis nimmt, beständiges Essen vom Tische des Kreuzes. Armut ist das durchhaltende Ja zu allen Fügungen Gottes. Dieses Ja ist vom Heiligen Geist, und in es hinein schenkt sich der Heilige Geist. Heiliger Geist ist Ja-Geist.

Katerinas Buch erfordert einen geduldigen Leser, der sich die Mühe nicht verdrießen läßt, zu dem kostbaren Kern ihrer zutiefst bergpredigtnahen Erhellungen hinzudringen.

In der Ausgabe der sämtlichen Werke des Johannes vom Kreuz liegen nun auch der dritte und vierte Band vor (in der Reihe *Lectio Spiritualis* Bd 6 u. 9).

Der *Cantico Espiritual* erscheint in der zweiten vollständigen Fassung. Die Übersetzung dieser Paraphrase des Hohenliedes durch Irene Behn dürfte wohl die bisher beste sein. Die Gesänge des heiligen Johannes vom Kreuz samt ihrer Auslegung in den Prosatexten gehören zu den höchsten dichterischen Schöpfungen der Weltliteratur. Das Geheimnis des neuen und ewigen Bundes wird im „Lied der Liebe" und in der „Lebendigen Liebesflamme" auf eine Weise besungen und ausgesagt, die an Offb 14, 3–5 denken läßt. Hier ist „Neues Lied", in dem der neue Äon zur Sprache kommt, eines von jenen, die die Macht des Herüberrufs haben: wer es vernimmt, „folgt dem Lamme, wohin es geht", um es selbst zu erlernen.

„Die lebendige Flamme", das letzte und reifste Werk des Heiligen, vermittelt tiefste Gotteserfahrung jenseits der dunklen Nacht. Ein wesentlicher Teil der Auslegung dieses Gesanges ist Kampfschrift gegen unerleuchtete Beichtväter, für den göttlichen Seelenführer, den Heiligen Geist. Diesem Band sind die 25 erhaltenen Briefe des Ordensgründers und seine verschiedenen geistlichen Weisungen beigefügt, Ratschläge des Heiligen, die in ihrer knappen, praktischen Art auch dem Vielbeschäftigten Lebensorientierung geben können.

Dinklage (Oldbg.). Heinrich Spaemann.

Klüber, Franz: **Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft.** Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre. Köln: Verlag J. P. Bachem 1966. 277 S.; Ln DM 28,–.

Vorweg sei bemerkt, daß diese Arbeit von K. einen hervorragenden Platz in der allerdings noch sehr spärlich entwickelten und noch wenig systematisch ausgebauten „Katholischen Gesellschaftslehre" einnimmt. Was K. bietet, ist solide Sozialphilosophie im Hinblick auf die soziale Ordnungsgestaltung im Geiste der *philosophia perennis*. Es ist dankbar anzumerken, daß K. seinen philosophischen Standpunkt, den aristotelisch-thomistischen, klar und deutlich darlegt, und, was man heute schon einmal sagen muß, mutig herausstellt. Auf diesem soliden Fundament, dessen Verteidigung gegen seine Bestreiter im innerkatholischen Raum heute allgemein allerdings mehr Einsatz verdiente, bietet K. in vier Kapiteln sein System dar.

Das I. Kapitel (9–37) behandelt die Grundlegung: „Die Bedeutung des Naturrechts für die Ordnung der Gesellschaft."

Dieses Thema wird spekulativ-systematisch und historisch klar und übersichtlich dargelegt. Bedenken entstehen jedoch beim Begriff „Naturrecht" selbst. K. sagt: „Das Naturrecht enthält also die in der Wesensordnung des Seins gründenden Normen menschlichen Handelns. Sie zielen auf dessen Übereinstimmung mit der Seinsordnung und somit auf die Erfüllung des menschlichen Endzweckes. Das Naturrecht will dem Menschen sagen, wie er sich in seinem Tun jeweils entscheiden müsse ..." (12).

Damit setzt K. das *ius naturale* identisch mit der *lex naturalis*. Hier denken und sprechen wir heute differenzierter als etwa im Mittelalter. Bei Nichtunterscheidung beider entstehen auch für die heutige innerkatholische Diskussion große Schwierigkeiten. Die *lex naturalis* umfaßt die gesamte sittliche Lebensordnung, soweit sie durch das *lumen rationis* erkannt wird; ein Ausschnitt daraus, nämlich jener, welcher das äußere Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl gemäß der sittlichen Tugend der Gerechtigkeit behandelt, ist das *ius naturale*. Demnach können wir dieses definieren als die Gesamtheit der Normen, welche die menschliche Vernunft (nach katholischer Überzeugung in gewissem Umfang auch nach dem Sündenfall) aus der Natur des Menschen und der mit-menschlichen Verbundenheiten für die äußere Ordnung der Gesellschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl erkennen kann (vgl. Mausbach-Ermecke: Katholische Moraltheologie III, (1961) § 27, und Ermecke, G.: Ökumenische Moralprobleme! Ökumenische Moraltheologie? Paradigma: Naturrecht, in: ThGl 1966, 362–369). – Im Überblick über die Geschichte des Naturrechts (bes. S. 36 f) hätte K. das 20. Jahrhundert mehr berücksichtigen dürfen.

Das II. Kapitel (38–53) handelt von „Recht und Gerechtigkeit als Grundlage der Gesellschaftsordnung". Überraschen muß die Feststellung von K.: „Die Gerechtigkeit gründet sich also auf Rechte. Sie begründet sie nicht, sondern setzt sie voraus. Begründet werden Rechte durch die Personalität des Menschen. Gerechtigkeit ist also ein Zweites, dem das Recht vorausliegt. Das Recht ist die Instanz, die darüber entscheidet, was Gerechtigkeit ist ..." (40). Wir halten dafür, daß es gerade umgekehrt ist: Aus der sittlichen Tugend der Gerechtigkeit folgt das, was dem anderen als sein „*suum*" geschuldet wird. In der Gerechtigkeit definiert sich der Mensch in Freiheit auf den anderen hin und vom andern her. Diese Tugend gebietet, ihn in dem ihm Zugehörigen anzuerkennen. Nur so, als Tochter der Gerechtigkeit, besitzt das Recht seinen Ehrentitel, seine sittliche Würde und Verbindlichkeit. Zuerst ist die Gerechtigkeit in der Persönlichkeit des Menschen, in der Ausrichtung seiner Freiheit auf den anderen und vom andern her begründet; daraus ergibt sich, was Rechtens ist.

Im III. Kapitel (52–182) behandelt K. „Die Sozialprinzipien": 1. „Das Personprinzip" (54–124); 2. „Das Solidaritätsprinzip" (124–153); 3. „Das Subsidiaritätsprinzip" (153–182). Hier faßt K. zusammen, was er früher schon dargelegt hat. Der „Solidarismus" als soziales System findet bei K. eine geschickte Verteidigung und das Subsidiaritätsprinzip eine lichtvolle Erörterung. Für besonders erwähnenswert halten wir „die Geltung des Subsidiaritätsprinzips für das Leben der Kirche" (174 ff). Unseres Erachtens sollte man die Lehre von den sozialen Prinzipien („die aus dem Naturrecht gewonnenen Grundsätze der Gesellschaftsordnung bezeichnet man als Sozialprinzipien" [54]) differenzierter aufbauen. Die Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität können keine letzten Prinzipien sein, weil sie selbst der prinzipiellen Begründung bedürfen. Wenn O. von Nell-Breuning einmal den Solidarismus bildhaft damit erklärt: „Wir sitzen alle in einem Boot", so muß doch weiter gefragt werden: „Wie kommen wir denn gemeinsam in dieses Boot hinein?" Aus den Darlegungen von K. ergibt sich jedenfalls, daß die unrecht haben, welche die Lehre von den allgemeinen sozialen Prinzipien in der katholischen Soziallehre für lebensfremd halten.

In nicht wenigen Punkten möchten wir dem Verfasser widersprechen. So z. B., wenn es heißt (130): „Der Begriff der Gemeinschaft in diesem Sinne (als eine „intensivierte und festgefügte, eine organisierte Gestalt menschlicher Begegnung") deckt sich mit dem der Organisation." Auch können wir dem nicht zustimmen, was K. (131) sagt: „Aus diesen Gründen werden in der katholischen Gesellschaftslehre die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft regelmäßig synonym verwendet." Diese und manche andere Darlegungen von K. zeigen, wie dringend notwendig hier tieferes und kooperatives Forschen im Raum der Christlichen Gesellschaftslehre heute ist. Unseren eigenen Standpunkt haben wir u. a. in Mausbach-Ermecke, a.a.O. III, § 2 dargelegt.

Das IV. Kapitel (183–238) behandelt auf dem Boden des bis dahin Dargelegten die „Ordnung der Gesellschaft als geschichtliche Aufgabe" und endet mit den Ausführungen über „Die berufsständische Ordnung". Zum Schluß sei uns noch der Zweifel gestattet, ob der Untertitel „Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre" über das „Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft" führt. Richtiger erscheint es uns, die Gesellschaftslehre, auch die katholische, als Lehre vom Sozialen, d. h. des Mit- und Zwischenmenschlichen aufzufassen, in welchem (naturgesetzlich) sittliche und (natur-)rechtliche Normen insoweit zu erkennen sind, wie dieses soziale Sein dem Menschen bzw. dem rechtsetzenden Ganzen vor- und aufgegeben ist. Der Oberbegriff ist also wohl Gesellschaftslehre, welche in ihre normativen Folgerungen auch die Naturrechtslehre unter dem Aspekt *(objectum formale)* ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gleichsam als soziales Existential einschließt. Umfängliche, gut ausgewählte Anmerkungen (239–266) und ein Literaturverzeichnis beschließen das wertvolle Werk. Leider fehlen Sach- und Personenregister.

Bochum. G. Ermecke.

Belluco, Bartholomaeus I.: **Facultates Superiorum Religiosorum,** Resc. Pont. d. 4 nov. 1964 concessae cum adnotationibus. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 16) Rom 1966. 167 S.

Durch das *Rescriptum Pontificium* vom 4. November 1964 wurden den Generaloberen klerikaler Orden päpstlichen Rechts, zu denen auch die Oberen der Gesellschaften und der Säkularinstitute zu rechnen sind, sowie den Präsidialäbten der Mönchskongregationen verschiedene Dispensvollmachten *(facultates)* übertragen, die sie z. T. subdelegieren können. Diese Fakultäten beziehen sich inhaltlich auf die Bestimmungen des CIC über die Zelebration der hl. Messe (Tageszeit, Erleichterungen für kranke oder blinde Priester, Zelebration außerhalb der Kapelle), des Weiherechts (Weihealter, Irregularitäten, Dimissorien), der Finanzverwaltung, der Iurisdiktion einschließlich der Beichtvollmacht, der Indexerlaubnis, Entlassung und Beurlaubung der Religiosen u. a.

In der vorliegenden Arbeit kommentiert P. Belluco die einzelnen Vollmachten, indem er zunächst die bisher gültige Rechtslage aufzeigt, wobei er stets die neuen Vollmachten der Bischöfe aufgrund der letzten päpstlichen Erlasse *„Pastorale Munus"* und *„De Episcoporum Muneribus"* berücksichtigt. Besitzen Ortsordinarius und Ordensobere nunmehr die gleichen Vollmachten, so ist, wie der Verfasser ausführt, der Bischof anzugehen, dessen Dispens aber unerlaubt ist, falls der Ordensobere sie bereits verweigert hat oder einer Gewährung legitim widerstrebt (S. 43).

Alle einschlägigen Fragen werden erörtert und beantwortet. So ist dieser Kommentar sicher wichtig für alle Ordensleute, die um eine entsprechende Dispens einkommen wollen. P. Belluco wertet die Fakultäten als Vorbereitung des neuen kirchlichen Gesetzbuches (S. 22); darum dürfte die Arbeit aber auch für alle von Interesse sein, die die Vorarbeiten für die Codexreform verfolgen. In dem Zusammenhang vermißt man allerdings die kritische Anmerkung, daß sich nach der Reform mehrere der Vollmachten hoffentlich erübrigen, weil eine großzügige Gesetzgebung die entsprechenden Entscheidungen in das Ermessen des einzelnen Priesters stellt oder einige der Gebote und Verbote ganz entfallen, von denen jetzt noch zu dispensieren ist.

Essen. Willi Astrath.

Personennachrichten

Priv.Doz. Dr. theol. Günter Biemer, Freiburg, erhielt den Lehrstuhl für Pastoraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Tübingen.

Prof. Dr. theol. Bruno Dreher, Bonn, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik in der Theol. Fakultät der Univ. Wien erhalten.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Goldbrunner, P. H. Saarbrücken, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie (Pastoraltheologie) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Bruno Kleinheyer, Priesterseminar Aachen, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Doz. Dr. theol. Georg Langgärtner erhielt den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg.

Priv.Doz. Dr. theol. Hubertus Mynarek, Würzburg, wurde zum ao. Prof. der Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Phil. Theol. Hochschule in Bamberg ernannt.

Prof. Dr. theol. Wolfgang Nastainczyk, Regensburg, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie (Religionspädagogik) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Doz. Dr. theol. Rudolf Reinhardt, Tübingen, wurde zum ao. Prof. der Kirchengeschichte an der Phil.Theol. Hochschule Bamberg ernannt.

Priv.Doz. Dr. theol., Dr. phil. Ekkart Sauser, Innsbruck, wurde zum Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie in der Theol. Fakultät in Trier ernannt.

Prof. Dr. Josef Scharbert, Freising, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München angenommen.

Priv.Doz. Dr. theol. Norbert Schiffers, Münster, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie (Fundamentaltheologie) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg angenommen.

Prof. Dr. theol. Josef Schreiner, Ordinarius in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster, erhielt anstelle des Lehrauftrags für Biblische Zeitgeschichte und Biblische Hilfswissenschaften einen Lehrauftrag für Exegese des Alten Testaments.

Prof. Dr. theol. Alfons Thome, P. H. Trier, erhielt den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik in der Theol. Fakultät in Trier.

Prof. Dr. theol. Willi Thüsing, Trier, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster erhalten.

Prof. Dr. theol. Friedrich Wetter, Eichstätt, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Theol. Propädeutik und Dogmatik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz angenommen.

Todesfälle:

Prof. Dr. theol. Theodor Filthaut, Ordinarius für Pastoraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster, ist am 31. Oktober 1967 im Alter von 60 Jahren verstorben.

Prof. Dr. theol. August Reatz, em. Ordinarius für systematische Theologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz, ist im Alter von 78 Jahren verstorben.

Folgende Habilitationen wurden uns gemeldet:

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Gregor Müller OSB, am 21. 12. 1966 für das Fach Religionspädagogik mit der Arbeit: „Die geistigen Grundlagen der italienischen Renaissance-Pädagogik" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Exeler).

München:

Dr. theol. Walter Brandmüller, Bamberg, am 29. 3. 1967 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Geschichte des Konzils von Pavia-Siena 1423–1424" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Tübingen:

Dr. theol., Dr. phil. Werner Dommershausen, Mainz, am 28. 7. 1967 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift" (Ref. Prof. Haag, Prof. Schneider).

Würzburg:

Dr. theol., lic. iur. can. Rudolf Weigand, Würzburg, am 1. 8. 1966 für die Fächer Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte mit der Arbeit: „Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursisus (von Gratian bis Johannes Teutonicus)" (Ref. Prof. Rösser, Prof. Weinzierl, München, Prof. Merzbacher).

Dr. theol. Josef Blank, Speyer, am 13. 4. 1967 für das Fach Neutestamentliche Exegese mit der Arbeit: „Paulus und Jesus. Versuch einer Grundlegung" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Innsbruck:

Dr. theol., Dr. phil. Ekkart Sauser, Innsbruck-Feldkirch, am 19. 4. 1967 für die Fächer Christl. Archäologie und patristische Theologie mit der Arbeit: „Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage" (Ref. Prof. Jungmann, Prof. Maaß).

Dr. theol. Johannes Mühlsteiger SJ, am 15. 7. 1967 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Der Geist des josephinischen Eherechtes. Eine ideen- und rechtsgeschichtliche Studie" (Ref. Prof. Heinzel, Prof. Maaß).

Salzburg:

Dr. phil. Winfried Weier, aus Würzburg, am 17. 11. 1966 für das Fach Christliche Philosophie mit der Arbeit: „Das Sinn- und Teilhabeproblem" (Ref. Prof. Warnach, Prof. Bauer).

Dr. phil. Paul Hastenteufel, aus Puchheim, am 17. 12. 1966 für die Fächer Christliche Philosophie und Pädagogik mit der Arbeit „Selbstand und Widerstand – Personale Erziehungsmerkmale in der kirchlichen Jugendarbeit von 1928–1936" (Ref. Prof. Schmölz, Prof. Prohaska).

Dr. theol. Franz Nikolasch, Klagenfurt, am 5. 2. 1967 für die Fächer Liturgie und Christliche Archäologie mit der Arbeit „Das Lamm als Christus-Symbol in der frühchristlichen Kunst" (Ref. Prof. Rieser, Prof. Holböck).

Wien:

Dr. iur. can. Bruno Primetshofer CssR, am 30. 6. 67 für das Fach Kirchenrecht mit der Arbeit: „Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn von 1781–1841" (Ref. Prof. Dordett, Prof. Loidl, Prof. Maaß).

Promotionen im akademischen Jahr 1966/67

a) zum Doktor der Theologie

Bonn:

Hermann Josef Vogt, Trier, am 26. 1. 1966, Dissertation: „Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche" (Ref. Prof. Baus, Prof. Auer).

Udo Borse, Köln, am 10. 3. 1966, Dissertation: „Der Kolosserbriefteext des Pelagius" (Ref. Prof. Schäfer, Prof. Botterweck).

Wilhelm Massa SVD, am 13. 10. 1966, Dissertation: „Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation" (Ref. Prof. Jedin, Prof. Dreher).

Justin Lang OFM, am 20. 10. 1966, Dissertation: „Die Christologie bei Heinrich von Langenstein" (Ref. Prof. Auer, Prof. Lang).

Josef Sudbrack SJ, am 14. 11. 1966, Dissertation: „Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters" (Ref. Prof. Auer, Prof. Bernards).

Josef Georg Plöger, Köln, am 26. 1. 1967, Dissertation: „Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Schlier).

Pius Merendino OSB, am 30. 5. 1967, Dissertation: „Das Deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Spies).

Manfred Görg, Paderborn, am 23. 6. 1967, Dissertation: „Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Schäfer).

Franz-Josef Helfmeyer, Köln, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Die Nachfolge Gottes im Alten Testament" (Ref. Prof. Botterweck, Prof. Böckle).

Horst Herrmann, Rottenburg, am 11. 7. 1967, Dissertation: „Ecclesia supplet. Das Rechtsinstitut der kirchlichen Suppletion nach c. 209 CIC" (Ref. Prof. Flatten, Prof. Böckle).

Freiburg i. Br.:

Marianne Möhring, (Nachtrag) am 19. 2. 1966, Dissertation: „Max Josef Metzger – Leben und Wirken" (Ref. Prof. Franzen, Prof. Müller).

Udo Janson, am 13. 12. 1966, Dissertation: „Otto von Hachberg (1388–1451) Bischof von Konstanz und sein Traktat ‚De Conceptione Beatae Virginis'" (Ref. Prof. O. Stegmüller, Prof. Müller).

Gerhard Steigerwald, Freiburg, am 9. 5. 1967, Dissertation: „Das Königtum Mariens in Literatur und Kunst der ersten sechs Jahrhunderte" (Ref. Prof. O. Stegmüller, Prof. Kollwitz).

Franz Enz, Freiburg, am 9. 5. 1967, Dissertation: „Die pastoralpädagogische Integrierung des Sports im Aufgabenfeld der Kirche" (Ref. Prof. Knauber, Prof. Exeler).

Dr. phil. Rudolf Pesch, am 19. 7. 1967, Dissertation: „Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Mainz:

Lothar Ulrich, Fulda (Nachtrag), am 24. 5. 1966, Dissertation: „Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP" (Ref. Prof. Haubst, Prof. Koch, Köln).

P. Horestes Pfeiler OFM, am 22. 6. 1967, Dissertation: Anthropologische Dimensionen von Angst" (Ref. Prof. Berg, Prof. Bilz).

Reinhard Olesch, Mainz, am 22. 6. 1967, Dissertation: „Das Konfessionsbestimmungsrecht nach dem RKEG unter besonderer Berücksichtigung des Gleichberechtigungsgrundsatzes" (Ref. Prof. May, Prof. Berg).

Johann Theiner, Brixen, am 26. 7. 1967, Dissertation: „Die Entwicklung der Moraltheologie zu einer eigenständigen Disziplin. Von den Casus conscientiae zur Theologia moralis (ca. 1550–1630)" (Ref. Prof. Ziegler, Prof. Brück)

München:

Hermann Hauke, Paderborn, am 10. 12. 1966, Dissertation: „Die Lehre von der beseligenden Schau nach Nikolaus Trivet" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Franz Henrich, Speyer, am 10. 12. 1966, Dissertation: „Das Einwirken der Bünde katholischer Jugendbewegung auf die kath. Jugendseelsorge in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des eucharistisch-liturgischen Bereiches. Eine pastoral-liturgische Untersuchung 1896–1945" (Ref. Prof. Pascher, Prof. Egenter).

Erwin Schächter, Speyer, am 10. 12. 1966, Dissertation: „Fluch und Segen beim Bundesschließen im Alten Orient und im Alten Testament" (Ref. Prof. Hamp, Prof. Edzard).

Stephan Otto Horn SDS, am 17. 12. 1966, Dissertation: „Glaube und Rechtfertigung nach der Lehre des Konzilstheologen Andreas de Vega" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Werner Arens, Paderborn, am 10. 6. 1967, Dissertation: Die kirchliche Mannesjugend der Gegenwart und das Problem ihrer Führerbildung" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Giers).

Arthur Elsässer OFM, am 10. 6. 1967, Dissertation: „Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre des hl. Bonaventura" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Dettloff).

Clemens Maria Jockwig CssR, am 10. 6. 1967, Dissertation: „Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843–1873" (Ref. Prof. Dürig, Prof. Schwaiger).

Thomas O'Meara OP, am 10. 6. 1967, Dissertation: „Ontologie und Theologie in Paul Tillichs Gotteslehre" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Ludwig Walter, am 10. 6. 1967, Dissertation: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus" (Ref. Prof. Dettloff, Prof. Schmaus).

Klaus Berger, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und im Spätjudentum" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Scheffczyk).

Engelbert Buxbaum, lic. theol., Augsburg, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern – Ein Beitrag zur Geschichte der ‚katholischen Reformation'" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Leo Karrer, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Scheffczyk).

Karl Kastner OSB, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Moses im Neuen Testament" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Münster:

Wilfried Hirsch, am 22. 2. 1967, Dissertation: „Werden und Wandel der Autorität in der Frühperiode des Minderbrüderordens" (Prof. Weber, Prof. Iserloh).

Adelheid Stecker, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Formen und Formeln in den paulinischen Hauptbriefen und den Pastoralbriefen" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Schreiner).

Wolfdieter Theurer CssR, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Trinität und Ökumene. Eine dogmatische Studie zur Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Remmers).

Jared Wicks SJ, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Gemitus pro Gratia. The Spirituality of Martin Luther's Early Works" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Remmers).

Trier:

Franz-Josef Kötter, Münster, (Nachtrag) am 18. 12. 1965, Dissertation: „Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566)" (Ref. Prof. Fischer, Doz. Dr. Arens).

Josef Privoznik OSFS, (Nachtrag) am 19. 2. 1966, Dissertation: „Der Wandel in den Grundlagen der katholischen Kirche–Staat–Lehre in der Gegenwart" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Lorscheid).

Petrus Becker OSB, Trier, (Nachtrag) am 19. 2. 1966, Dissertation: „Die monastischen Consuetudines des Abtes Johannes Rode von St. Matthias. Text mit Einführung" (Ref. Prof. Backes, Prof. Pauly).

Adalbert Kurzeja OSB, am 8. 6. 1967, Dissertation: „Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche [Brit. Mus., Harley 2958, Anf. 14. Jh.]" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Pauly).

Tübingen:

Rolf Baumann, Rottenburg, am 14. 12. 1966, Dissertation: „Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1–3, 4" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Haag).

Herbert Leroy, Rottenburg, am 15. 2. 1967, Dissertation: „Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums" (Ref. Prof. Schelkle, Prof. Stockmeier).

Hansjürgen Verweyen, am 12. 7. 1967, Dissertation: „Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Seckler).

Würzburg:

Heinrich Pompey, Münster, am 14. 12. 1966, Dissertation: „Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin. Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Schöllgen, Bonn).

Egon Mielenbrink, Münster, am 14. 12. 1966, Dissertation: „Freundschaft in christlicher Erziehung und Seelsorge" (Ref. Prof. Fleckenstein, Prof. Auer).

Ernst Suttner, Regensburg, am 14. 2. 1967, Dissertation: „Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov" (Ref. Prof. Biedermann, Prof. L. Müller, Tübingen, Prof. Hasenfuß).

Karl-Georg Reploh, Münster, am 12. 5. 1967, Dissertation: „Markus und die Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Staab).

Freiburg/Schweiz:

Robert Maloy SM, am 1. 12. 1966, Dissertation: „The Sermonary of St. Ildefonsus. A Study on Mss. and Scholarship of a Tradition in Latin Marian Homiletics" (Ref. Prof. Meersseman, Prof. Hänggi).

Hugh O'Donnell CM, am 19. 12. 1966, Dissertation: „Education in Wisdom. A Study in the Pastoral Theology of the New Testament" (Ref. Prof. Spicq, Prof. Müller).

Othmar Keel, am 14. 6. 1967, Dissertation: „Die Schilderung der Feinde in den individuellen Klage- und Lobpsalmen" (Ref. Prof. Barthélemy, Prof. Pfürtner).

Paul Vollmar SM, am 22. 6. 1967, Dissertation: „Die liturgischen Anschauungen des Ignaz Heinrich von Wessenberg" (Ref. Prof. Meersseman, Prof. Hänggi).

Graz:

Peter Trummer, Graz-Seckau, am 21. 12. 1966, Dissertation: „Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von 1 Kor 15 in der griechischen Kirche bis Theodoret" (Ref. Prof. Bauer, Prof. Zehrer).

Josef Schiefer, Graz-Seckau, am 16. 6. 1967, Dissertation: „Christusbild und Christusglaube unserer Jugendlichen an den berufsbildenden Schulen" (Ref. Prof. Hansemann, Prof. Gastgeber).

Erich Schweitzer, Graz-Seckau, am 13. 7. 1967, Dissertation: „Die Schriften Cyprians von Karthago als liturgiegeschichtliche Quelle" (Ref. Prof. Bauer, Prof. Gastgeber).

Innsbruck:

John Ojiako, Onitshaensis, am 26. 11. 1966, Dissertation: „Bride price among the Ibos of South-Eastern Nigeria" (Ref. Prof. Heinzel, Prof. Meyer).

Hans Rotter SJ, am 25. 2. 1967, Dissertation: „Das Problem der Sünde bei Herman Schell" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Pierre Proulx SJ, am 25. 2. 1967, Dissertation: „Paradigme de Kerygme baptismal. Les Homélies cátéchetiques de Théodor de Mopsueste" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Croce).

Donatur Doino OFM, am 20. 5. 1967, Dissertation: „The Grace of Justification according to Petrus Johannis Olivi († 1298) as contained in his Quaestio de merito Christi" Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Simon Okeke, Umuahiaensis, am 20. 5. 1967, Dissertation: „Priesthood among the Ibos of Nigeria studied in the Light of the Catholic Priesthood"(Ref. Prof. Lakner, Prof. Meyer).

Alex Stock, Osnabrück, am 20. 5. 1967, Dissertation: „Einheit des Neuen Testaments. Zur neueren Diskussion des Problems der theolog. Einheit des NT in der deutschen evangel. u. kath. Theologie" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Gregor Zasche OSB, am 20. 5. 1967, Dissertation: „Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangel. Theologen der Gegenwart, unter besonderer Berücksichtigung von Paul Althaus" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Günter Stemberger OFM, am 15. 7. 1967, Dissertation: „Untersuchungen zur johanneischen Symbolik von Gut und Böse" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Meyer).

Anton Eppacher, Innsbruck-Feldkirch, am 15. 7. 1967, Dissertation: „Die Generalabsolution vom 9.–14. Jahrhundert mit einer kristischen Reflexion" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Croce).

Elmar Klinger, Bamberg, am 15. 7. 1967, Dissertation: „Das Alte Testament als heilsgeschichtliche Größe" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Coreth).

Salzburg:

Adelbert Davids OSB, Chevetogne, am 28. 11. 1966, Dissertation: „Das Bild des neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum 1966" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Bernhard).

Georg Kronthaler, Salzburg, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Die Dublettenfrage bei Mk 6, 34–44 u. 8, 1–9" (Ref. Prof. Dillersberger, Prof. Probst).

Willibald Preining OSFS, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Paulus unterwegs nach Malta" (Ref. Prof. Dillersberger, Prof. Probst).

Ludwig Pasch, am 12. 12. 1966, Dissertation: „Kulturgeschichtliche und volkhafte Wandlungen im Bezirk Ried im Innkreis" (Ref. Prof. Walleitner, Prof. Wagner).

Wien:

Ennio Bolognese OMV, am 12. 12. 1966, Dissertation: „Das Apostolat Pauli und die Laien. Menschliche und apostolische Beziehungen" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Weiler).

Richard Bauer, Wien, am 12. 12. 1966, Dissertation: „Der Gehorsamsbegriff beim jungen Augustinus" (Ref. Prof. Hörmann, Prof. Loidl).

Karl Beck, St. Pölten, am 17. 3. 1967, Dissertation: „Offenbarung und Glaube bei Anton Günther" (Ref. Prof. Pritz, Prof. Loidl).

Peter Braulik OSB, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Cölestin Wolfsgruber, Hofprediger und Universitätsprofessor" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Fritz Dollmanits, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Der Begriff ‚dera' in Indien und im Iran und seine Beziehungen zum Buche Tobias" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

Siegfried Karl, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Josef Wolny – Ein Leben für Kirche und Schule" (Ref. Loidl, Prof. Dordett).

Andreas Karall, Eisenstadt, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Das religiöse Schrifttum der heute burgenländischen Kroaten bis zum Beginn des 19. Jhts." (Ref. Prof. Loidl, Prof. Klostermann).

Helmut Leeb, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Die Psalmodie bei Ambrosius" (Ref. Prof. Klostermann, Prof. Loidl).

Maria Winkler, Wien, am 19. 4. 1967, Dissertation: „Applikation von Wasser und Feuer im Alten Testament mit Berücksichtigung der Aspekte in der alttestamentlichen Welt" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

Gerhard Scholz, St. Pölten, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Beiträge zur Geschichte der katholischen Restauration im oberen Waldviertel (1590–1650)" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Erich Hehberger OSFS, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Geschichte der Oblaten des hl. Franz von Sales in Österreich von ihren Anfängen bis zum Jahre 1930" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Hypolite Adigwe, Nigeria, am 30. 6. 1967, Dissertation: „The Beginning of the Catholic Church among the Ibos of South-Eastern Nigeria (1885–1930); (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Ingolf Friedrich, Wien, am 30. 6. 1967, Dissertation: „Ursprung und Wesen von Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

b) zum Doktor des kanonischen Rechts

München:

Hubert Socha SAC, am 17. 12. 1966, Dissertation: „Die Analogie zwischen der Hirtengewalt und der Dominativgewalt der klösterlichen Laienoberen" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Mörsdorf).

Johann Uhrmann, Passau, am 17. 12. 1966, Dissertation: „Das Geständnis im kanonischen Prozeß" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl).

Martin Boelens CMM, am 8. 7. 1967, Dissertation: „Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestrafung. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl).

c) zum Lizentiaten der Theologie

München:

Karl Tilmann Siebertz, am 13. 12. 1966, Dissertation: „Die sakramentale Struktur aus der Sicht der ‚Endentscheidungs-Hypothese' – Eine Untersuchung am Beispiel der Taufe" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

Trier:

Gerhard Schnorrenberger, Trier, (Nachtrag) am 31. 1. 1966, Dissertation: Der Zion in der alttestamentlichen Offenbarungsentwicklung" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

Arturo Pascual-Perez, Congr. de la Misión de San Vicente de Paúl, Madrid, (Nachtrag) am 31. 1. 1966, Dissertation: Las misiones populares en la edad media, sus representantes, su temática y la función de la misi en ellas" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Junker).

Manfred Enkrich, Trier, am 6. 9. 1966, Dissertation: „Prophet und Gottesgeist. Dargestellt an der Geistbegabung der Propheten Isaias, Jeremias und Ezechiel" (Ref. Prof. Groß, Prof. Thüsing).

Alois Weidert (Missionsgesellschaft der Vinzentiner), am 6. 9. 1966, Dissertation: „Heilsgeschichtliches Denken bei Hugo von St. Viktor in seinem Hauptwerk ‚De sacramentis christianae fidei'" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Peter Krämer, Trier, am 19. 12. 1966, Dissertation: „Das Physische. Max Schelers Wesensontologie des Physischen in kritischer Auseinandersetzung mit den Ansichten moderner Naturwissenschaftler" (Ref. Prof. Lorscheid, Prof. Kremer).

Helmut Pfeiffer, Trier, am 20. 12. 1966, Dissertation: „Das Sein zum Tode. Existenzialer Entwurf der existenzialontologischen Struktur des daseinsmäßigen Seins zum Tode im Anschluß an Martin Heidegger" (Ref. Prof. Lorscheid, Prof. Breuning).

Hans Welschbillig, Trier, am 21. 1. 1967, Dissertation: „Studie zur Formgeschichte des Buches Joel" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

Gabriel Heuser OSB, am 10. 2. 1967, Dissertation: „Rupert von Deutz, De divinis officiis, liber V–VIII. Eine frühmittelalterliche Deutung der Kar- und Osterliturgie" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Breuning).

Karl Saxl (Missionsgesellschaft Mill Hill, London), am 11. 2. 1967, Dissertation: „Christologisch interpretierte Psalmworte bei Cyprian von Carthago" (Ref. Prof. Fischer, Prof. Stockmeier).

Wolfgang Seibrich, Trier, am 19. 7. 1967, Dissertation: „Das Schicksal der Mainzer geistlichen Jurisdiktion im Einflußbereich der Kurpfalz von 1520–1550" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Kottje).

Frank-Lothar Hossfeld, Trier, am 26. 7. 1967, Dissertation: „Studien zur Theologie des Weges im Alten Testament" (Ref. Prof. Groß, Junker).

Günther Saltin, Trier, am 26. 7. 1967, Dissertation: „Göttliche Einheit und welthafte Vielheit. Untersuchungen zum Weltbild Maximus des Bekenners" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

Kurt Helbling, Trier, am 31. 7. 1967, Dissertation: „Die Kirchenreform in den Reformschriften Johann Baptist Hirschers" (Ref. Prof. Hofmann, Prof. Weber).

Würzburg:

Paul Reißing OSB, am 1. 12. 1966, Dissertation: „Leviathan im Alten Testament" (Ref. Prof. Ziegler).

Hermann van de Spijker OFMCap, am 12. 1. 1967, Dissertation: „Die Bewertung der gleichgeschlechtlichen Zuneigung in der heutigen katholischen Moraltheologie" (Ref. Prof. Auer).

Werner Henneken OSB, am 21. 2. 1967, Dissertation: „Verkündigung und Prophetie im ersten Thessalonicherbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes" (Ref. Prof. Schnackenburg).

Alfons Voorn CMM, am 25. 7. 1967, Dissertation: „Die Grundlage für den Rat der Armut und der Jungfräulichkeit in den Evangelien" (Ref. Prof. Schnackenburg).

d) zum Lizentiaten des kanonischen Rechts

München:

Karl Friedrich, am 9. 12. 1966, Dissertation: „Die monitio canonica im Codex Iuris Canonici" (Ref. Prof. Scheuermann, Prof. Weinzierl)

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare
(Abschnitte III-V, IX, XIV)
der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster
(Sigelverzeichnis s. ThRev LVII, 1961, Sp. IX-XXII)

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

S. Bernardi opera. Vol. IV: Sermones. I. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, OSB — H. Rochais. — R: Ed. Cistercienses 1966. XVI, 496 p.; Lire 8000.

Colombo, Carlo: Scritti teologici. — Venegono Inferiore ‹Varese›: Ed. „La Scuola Cattolica" (1966). 707 p. = Hildephonsiana VII; Lire 5000.

Service in Christ. Essays presented to Karl **Barth** on his 80th birthday. Ed. by James I. McCord and T. H. L. Parker. — GrR, Mich: Eerdmans (1966). 223 p.; $ 6,95.

Courtenay studies in reformation theology. T. I: John Calvin. Ed. by D. E. Duffield and O. Appleford. — Abingdon ‹Berkshire›: The Sutton Courtenay Pr. 1966. XII, 228 p.; sh 36/—.

Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian. Im Auftrage des Historischen Vereins Freising hrsg. v. Joseph A. Fischer. — Freising: Verl. des Histor. Vereins Freising 1967. XII, 289 S., 5 Abb. = Sammelblatt des Historischen Vereins Freising XXVI; DM 16,80.

Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. 1517—1967. Festschrift für Franz **Lau** zum 60. Geburtstag. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 426 S.; DM 38,—.

Wahrheit und Verkündigung. Michael **Schmaus** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Leo Scheffczyk, Werner Dettloff, Richard Heinzmann. Bd I—II. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1967. XXXVIII, 1958 S.; DM 180,—; S. XXI—XXXIII: Bibliographie Michael Schmaus.

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick Burke. Mit Beiträgen von Johannes Baptist Metz [u. a.] — Mchn: Hueber Verl. (1967). 209 S.; DM 15,80.

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

Bellinzoni, Arthur: The sayings of Jesus in the writings of **Justin** Martyr. — Leid: Brill 1967. X, 152 p. = Supplements to Novum Testamentum XVII; hfl 24,—.

Becker, Carl: Der „Octavius" des **Minucius Felix**. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik. — Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1967. 111 S. = Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-hist. Klasse. Sitzungsber. Jg. 1967, 2; brosch. DM 14,—.

Farina, Raffaele: L'impero e l'imperatore cristiano in **Eusebio** di **Cesarea**. La prima teologia politica del cristianesimo. — Zü: Pas-Verl. 1966. 381 p. = Bibliotheca theologica Salesiana I, 2; Lire 5500.

Doimi, Samuele: Il dottore Evangelico e il dottore Sottile. — Problemi e figure della Scuola scotista del Santo, Padova 1966, 17—64.

Corbin, Michael, SJ: La fonction et les principes de la théologie selon la somme théologique de saint **Thomas** d'**Aquin**. — RechScRel LV, 1967, 321—366.

Heynck, Valens, OFM: Zur Datierung des „Correctorium fratris **Thomae**" **Wilhelms** de la **Mare**. Ein unbeachtetes Zeugnis des Petrus Johannis Olivi. — FranzStud XLIX, 1967, 1—21.

Emmen, Aquilino, OFM: La dottrina dell' **Olivi** sul valore religioso dei voti. — Studi francescani LXIII, 1966, 88—108.

Balić, Carolus, OFM: Joannes **Duns Scotus** et Epistula Apostolica „Alma parens". — Anton XLII, 1967, 95—126.

Netanyaku, B.: The **Marranos** of Spain from the late **XIV**th to the early **XVI**th century according to contemporary Hebrew sources. — NY: American Academy for Jewish Research 1966. VII, 254 p.

Zumkeller, Adolar: Neuentdeckte Sermones des Augustinermagisters **Gyso** von **Köln** ‹† nach 1409›, Mitbegründer der Kölner Theologischen Fakultät. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1121—1140.

Paternoster-Auslegung. Zugeschrieben **Jakob** von **Jüterborg**. Verdeutscht von Heinrich Haller. Hrsg. von Erika Bauer. — Lund: Gleerup; Kph: Munksgaard (1966). 299 S. = Lunder germanistische Forschungen XXXIX; skr 38,—.

Walgrave, J. H.: Geloof en theologie in de crisis. — Kasterlee: De Vroente (1966). 420 blz. = Bezinning en bezieling I; bfr 180,—.

Aldridge, John William: The hermeneutic of **Erasmus**. — Zü: EVZ-Verl. (1966). 134 p. = Basel studies of theology II; sfr 12,— [Diss. theol. Basel]

Stadtland-Neumann, Hiltrud: Evangelische Radikalismen in der Sicht **Calvins**. Sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede ‹Matth. 10›. — (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1966. 155 S. = Beiträge zur Geschichte u. Lehre der Reformierten Kirchen XXIV; DM 23,80.

Stöhr, Johannes: Die theologische Wissenschaftslehre des **Juan** de **Perlin SJ**. ‹1569—1638›. — Mstr: Aschendorff (1967). IX, 422 S. = Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft II, 11; Lw. DM 68,— [Habil.-Schrift Freiburg/Br.]

Rimbault, Lucien: Pierre du **Moulin** 1568—1658. Un pasteur classique à l'age classique. Étude de théologie pastorale sur des documents inédits. — P: Vrin 1966. 254 p. = De Pétrarque à Descartes X; F 22,50.

Peschke, Erhard: Studien zur Theologie August Hermann **Franckes**. II. — B: Evang. Verl.Anstalt (1966). 223 S.; DM-Ost 10,50.

Hodgon, Peter C.: The formation of historical theology: A study of Ferdinand Christian **Baur**. — NY: Harper & Row 1966. XVII, 299 p

Reist, Benjamin A.: Toward a theology of involvement. The thought of Ernst **Troeltsch**. — Phil: Westminster Pr. (1966). 264 p.; $ 6,—.

Grin, Edmond: Théologie systématique en Suisse romande. Continuité d'une tradition. — Lausanne: Payot 1966. X, 246 p. = Publications de la Faculté de théologie. Université de Lausanne IV; sfr 18,—.

Marlé, René, SJ: Dietrich **Bonhoeffer**, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères. — (Tourn:) Casterman (1967). 164 p. = Christianisme en mouvement I; F 12,—.

Murray, Michael H.: The thought of **Teilhard** de **Chardin**. An introduction. — NY: Seabury 1966. XII, 177 p.; $ 4,95.

Dumont, Pierre: La teologia **greca** odierna. — Oriente Cristiano VI, 3, 1966, 15—41; 4, 1966, 2—25.

Kuitert, H. M.: De realiteit van het geloof. Over de antimetafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling. — Kampen: Kok 1966. 228 blz.; hfl 14,25.

Schilling, Sylvester Paul: Contemporary continental theologians. — Lo: SCM Pr. 1966. 288 p.; sh 35/—.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Ford, L. S.: The three strands of **Tillich**'s theory of religious symbols. — Journal of religion XLVI, 1966, 104—130.

Hardon, John A., SJ: Gott in den Religionen der Welt (Religions of the world, dt.) — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1967). 531 S.; DM 29,80.

Bianchi, Ugo: Introduzione alle religioni dei primitivi. — R: Ateneo 1967. 87 p.; Lire 1200.

Stadelmann, R.: Syrisch-palästinensische Gottheiten in **Ägypten**. — Leid: Brill 1967. X, 150 S. = Probleme der Ägyptologie V; hfl 42,—.

Müller, Dieter: Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter. — Orientalia N. S. XXXV, 1966, 247—274.

Brandon, S. G. F.: The origin of death in some Ancient Near Eastern religions. — Religious studies I, 1966, 217—228.

Rudolph, Kurt: Die Anfänge **Mohammeds** im Lichte der Religionsgeschichte. — Festschrift Walter Baetke, Weimar 1966, 298—326.

Khoury, Adel-Theodor: Mystische Strömungen im Islam. — Kairos VIII, 1966, 203—209; ebd. S. 210—217: Hāfiz, Muhammed al: Er ist der Aufscheinende und der Verborgene. Erläuterungen einiger Sentenzen des Ibn 'Atā' Allāh. (Aus d. Arab. übers. u. kommentiert von Ernst Banneth›; ebd. S. 218—225: Hamid, Abdel Samad Abdel: Der Staatsgedanke nach dem Koran.

Asmussen, J. P.: Der **Manichäismus** als Vermittler literarischen Gutes. — Temenos II, 1966, 5—21.

Penner, Hans H.: Cosmogony as myth in the **Vishnu Purāna**. — History of religions V, 2, 1966, 283—299.

Allchin, F. R.: The place of Tulsī Dās in North Indian devotional tradition. — Journal of the Royal Asiatic Society 1966, 123—140.

Gonda, J.: Wereld en hemel in de **Veda**. — Tijdschrift voor filosofie XXVIII, 1966, 227—262; p. 262—263: Summary: World and heaven in the Veda.

Dimock, Edward C., Jr.: The place of the Hidden Moon: Erotic mysticism in the Vaisnava-sahajiyā cult of **Bengal**. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1966. XIX, 299 p.; $ 7,50.

Poppe, Nicholas: The twelve deeds of **Buddha**. A Mongolian version of the Lalitavistara, Mongolian text, notes, and English translation. — Wiesb: Harrassowitz 1967. 173, 65 S. mit Abb. = Asiatische Forschungen XXIII; brosch. DM 24,—.

Benz, Ernst: Die Wiederaufweckung des Buddhismus. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 242—275.

Cilento, Vincenzo: Esperienza religiosa di un filosofo **greco**. — Rivista di storia e letteratura religiosa II, 1966, 405—426.

Summers, Montague: The **Werewolf**. — New Hyde Park, N. Y.: Univ. Books 1966. XIV, 307 p.; $ 10,—.

Aberle, D. F.: The peyote religion among the **Navaho**. With field assistance by H. C. Moore and with an appendix on Navaho population and education by D. F. Johnston. — Chic: Aldine 1966. 480 p. = Viking fund publications in anthropology XLII; $ 10,—.

Turner, H. W.: A typology for **African** religious movements. — Journal of religion in Africa I, 1967, 1—34.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Le monde missionnaire en **1966**. Chronique annuelle. — EglViv XIX, 1967, 171—324.

Mission nach dem Konzil. Hrsg. v. Johannes Schütte. — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 344 S.; DM 39,—.

Glazik, Josef, MSC: The mission of the church in today's world. — IntRevMiss LVI, 1967, 316—329.

Masson, Joseph, SJ: L'activité missionnaire, réponse au monde d'aujourd'hui. — LumVit XXII, 1967, 9—28.

Le Guillou, M(arie)-J(oseph): Missione in spirito d'ecumenismo. — Sacra Doctrina XI, 1966, 15—45.

Cauwelaert, J. van: Le décret sur l'oecuménisme et les missions. — Revue du clergé africain 1966, 244—260.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Sorge für alle Welt. Pfarrei in neuer Verantwortung für die Mission der Kirche. — Frb/B: Seelsorge-Verl. 1967. 94 S.; DM 7,80.

Luykx, B(onifacio, OPraem): Culte et liturgie en pays de mission. — Miscellanea liturgica in onore ... Giacomo Lercaro Vol. I, R (1966), 267—287.

Neuner, Joseph, SJ (,Ed.): Christian revelation and world religions. — Lo: Burns and Oates 1967. 186 p. = Compass paperback.
Barreau, J.-Cl.: La foi d'un païen. — P: Editions du Seuil 1967. 95 p.; F 7,50.
Santa Ana, Julio de: Die religiöse Situation in **Lateinamerika**. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 182—219.
Olivola, Félix de, OFMCap: Um grande Brasileiro. Biografia do servo de Deus Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda. — Recife: Imprensa Universitaria 1967. XXIII, 242 p.
Ricard, Robert: The spiritual conquest of **Mexico**. — Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. 423 p.; sh 80/—.
Câmara, Helder: Presença da Igreja no desenvolvimento da América Latina. — Vozes LXI, Petrópolis 1967, 5—24.
Le Saux, Henri: Une messe aux sources du Gange. — P: Editions du Seuil 1967. 96 p.; F 9,50.
Victor, OCD: Pastoral orientation in **India**. — Bombay: St. Paul Publications 1966. 381 p.; Rs 6,50.
Gheddo, Piero: Il difficile cammino dell' India. — Mil: Massimo Ed. 1967. 304 p.; Lire 1600.
The modern **Irish** missionary movement. — Herder Correspondence IV, 1967, 204—213.
Die Ordensschwestern und das Weltapostolat. — Brux: Pro Mundi Vita 1967. 56 S. = Pro Mundi Vita XVI.
Beaver, Robert Pierce: Church, state, and the American Indians; two and a half centuries of partnership in missions between Protestant churches and government. — St. Louis: Concordia 1966. 230 p.
Christ aus Weltverantwortung in der Herausforderung der Gegenwart. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag v. Gerhard **Rosenkranz** am 29. April 1966 hrsg. im Auftr. d. Zentralvorst. d. Dt. Ostasien-Mission v. Wilhelm Kersten-Thiele. — Düs: Schaffnit 1966. 252 S. = Schriftenreihe der Deutschen Ostasienmission VI; DM 6,80.
Christian mission in theological perspective. Edited by Gerald H. Anderson. — Nashville, N. Y.: Abingdon Pr. 1967. 286 p.; $ 2,50.
Aune, David E.: Missions divine „necessity". — Evangelical Missions Quarterly (Washington) 1967, 75—83.
Gensichen, Hans-Werner: The Second Vatican Council's challenge to Protestant mission. — IntRevMiss LVI, 1967, 291—309.
Goodall, Norman: The local church: Its resources and responsibilities. — Lo: Hodder and Stoughton 1967. 63 p.; sh 3/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. v. Johannes B. Bauer. (3., erneut erw. u. revidierte Aufl.) Bd I: Abraham — Jungfräulichkeit. Bd II: Kampf — Zucht. — Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 1595 S.
Grelot, Pierre: L'enseignement de la Sainte Écriture. — Seminarium, A. XVIII — N.S. A. VI, 1966, 853—879.
Montagnini, Felice: La Bibbia, oggi. — Bresc: La Scuola 1967. 296 p. = Analisi e sintesi XI; Lire 1400.
Gaston, Lloyd: The Theology of the **Temple**. — Oikonomia. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 32—41.
Higgins, A. J. B.: The priestly Messiah. — NTSt XIII, 1967, 211—239.

2. Altes Testament

Studia biblica et semitica. Theodoro Christiano **Vriezen**, qui munere professoris theologiae per XXV annos functus est, ab amicis, collegis, discipulis dedicata. — Wageningen: Venman & Zonen 1966. 405 p.; hfl 40,—; p. 13—17: Bibliografie van de voornaamste geschriften van Th. C. Vriezen.
Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments. (Hrsg. v. Josef Schreiner. Mit Beiträgen von Luis Alonso-Schökel [u. a.] — Wü: Echter-Verlag (1967). X, 474 S., 4 Ktn; Ln. DM 34,—.
Fenz, Augustinus K.: Zum Problem der Geschichte im **Pentateuch**. — Bibel und Liturgie XL, 1967, 143—158. 241—258.
Koch, Robert, CSSR: La condition de l'homme selon **Genèse 1—11**. — Studia moralia IV, 1966, 115—139.
Schreiner, Josef: **Moses**, der „Mann Gottes". — Bibel und Leben VIII, 1976, 94—110.
Clements, R. E.: Abraham and David. Genesis XV and its meaning for Israelite tradition. — Lo: SCM Pr. (1967). 96 p. = Studies in biblical theology II, 5; sh 10/6.
Besters, André: L'expression „Fils d'Israël" en **Ex., I—XIV**. Un nouveau critère pour la distinction des sources. — RBibl LXXIV, 1967, 321—355.
Snaith, N. H. [Ed.]: **Leviticus** and **Numbers**. — Lo: Nelson 1967. XII, 352 p. = Century Bible; sh 50.
Aberbach, Moses, and Smolar, Leivy: Aaron, Jeroboam and the **Golden Calves**. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 129—140.
Armerding, Carl: Conquest and victory. Studies in **Joshua**. — Chic: Moody 1967. 160 p.
Ross, J. P.: Yahweh Seba'ot in **Samuel** and **Psalms**. — VetTest XVII, 1967, 76—92.
Liver, J[acob]: The Wars of **Mesha**, king of Moab. — PalExplQu XCIX, 1967, 14—31.
Michel, Diethelm: Zur Eigenart **Tritojesajas**. — Theologia viatorum X, 1965/66, 213—230.
Irwin, W. H., CSB: „The smooth stones of the wady"? Isaiah 57, 6. — CaBiQ XXIX, 1967, 31—40.
Peter, Adalbert: Der Segensstrom des endzeitlichen Jerusalem — Herkunft und Bedeutung eines prophetischen Symbols. — Miscellanea Fuldensia... Festgabe f. Adolf Bolte, Fulda 1967, 109—134.
Koole, J. L.: **Haggai**; verklaard. — Kampen: Kok 1967. 108 blz. = Commentaar op het Oude Testament; hfl 9,75.
Koch, Klaus: Haggais unreines Volk. — ZAW LXXIX, 1967, 52—66.
Soggin, J. Alberto: Zum **ersten Psalm**. — ThZBas XXIII, 1967, 81—96.
Ploeg, J. P. M. van der: Réflexions sur les genres littéraires des Psaumes. — Studia biblica et semitica. Theodoro Christiano Vriezen... dedicata, Wageningen 1966, 265—277; p. 176—180: Koole, J. L.: Quelques remarques sur Psaume 139; p. 299—312: Ridderbos, N. H.: Psalm 51:5,6.
Conrad, Joachim: Die innere Gliederung der **Proverbien**. Zur Frage nach der Systematisierung des Spruchgutes in den älteren Teilsammlungen. — ZAW LXXIX, 1967, 67—76.
Bishop, Eric F. F.: Palestiniana in **Canticulis**. — CaBiQ XXIX, 1967, 20—30.
Michaeli, Frank: Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1967). 369 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XVI; sfr 38,—.
The Old Testament in Syriac. According to the Peshitta version, edited on behalf of the international organization for the study of the Old Testament by The Peshitta Institute of the University of Leiden. Sample edition: **Song of Songs; Tobit; 4 Ezra**. — Leid: Brill 1967. LVIII, 129 p.; hfl 30,—.
Ledogar, Robert J.: Verbs of praise in the LXX translation of the Hebrew canon. — Bibl XLVIII, 1967, 29—56.
Kapelrud, Arvid S.: **Israel**. From the earliest times to the birth of Christ. Translated by J. M. Moe. — Oxf: Blackwell 1966. VIII, 152 p.
Maag, Viktor: Das **Gottesverständnis** des Alten Testaments. — NedThT XXI, 1967, 161—207.
Heller, Jan: Die Etappen der alttestamentlichen **Heilsgeschichte**. — Oikonomia. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hbg-Bergstedt (1967), 3—10.
Giblet, Jean: Les sens de la **conversion** dans l'Ancien Testament. — MaisD XC, 1967, 79—92.
Rainey, A. F.: The **Samaria Ostraca** in the light of fresh evidence. — PalExplQu XCIX, 1967, 32—41.
Dever, William G.: Excavations at **Gezer**. — BiblArch XXX, 1967, 47—62.
Donner, Herbert - Cüppers, Heinz: Die Restauration und Konservierung der Mosaikkarte von **Madeba**. — ZDtPalV LXXX, 1967, 1—33.
Hanhart, Robert: Drei Studien zum **Judentum**. — Mchn: Kaiser 1967. 64 S. = ThExist heute. N. F. CXL; DM 4,90; [enth.:] S. 7—22: Kriterien geschichtlicher Wahrheit in der Makkabäerzeit; S. 23—37: Zur geistesgeschichtlichen Bestimmung des Judentums; S. 38—64: Die Bedeutung der Septuagintaforschung für die Theologie.
Fitzmyer, Joseph A., SJ: Further light on Melchizedek from **Qumran** Cave 11. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 25—41.
Delcor, Mathias: L'hymne à Sion du rouleau des Psaumes de la Grotte 11 de Qumran ‹11 Q Ps a›. — RQ VI, 1967, 71—88.

2. Neues Testament

Mussner, Franz: Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes. — Düs: Patmos-Verl. (1967). 299 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; DM 44,—.
McLoughlin, S.: Les accords mineurs Mt Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie des deux sources. — EphThLov XLIII, 1967, 17—40.
Klein, Günter: Die Berufung des Petrus. — ZNW LVIII, 1967, 1—44.
Dupont, Jacques, OSB: La parabole de la semence qui pousse toute seule ‹**Marc 4, 26—29**›. — RechScRel LV, 1967, 367—392.
Neirynck, Frans: Die Überlieferung der Jesusworte und Mk 9, 33—50. — Concilium II, 1966, 774—780.
Feuillet, A., PSS: La coupe et le baptême de la Passion ‹Mc, X, 35—40; cf. Mt., XX, 20—23; Lc, XII, 50›. — RBibl LXXIV, 1967, 356—391.
Unnik, W. C. van: Die Motivierung der Feindesliebe in **Lukas VI**, 32—35. — NovTest VIII, 1966, 284—300.
Schnackenburg, Rudolf: Das **Johannesevangelium** als hermeneutische Frage. — NTSt XIII, 3, 1967, 197—210.
Demke, Christoph: Der sogenannte Logoshymnus im Johanneischen Prolog. — ZNW LVIII, 1967, 45—68.
Simonis, A. J.: Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1—18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt. — R: Päpstl. Bibelinstitut 1967. XIX, 344 S. = Analecta biblica XXIX; Lire 5000.
The Acts of the Apostles. Introduction, translation and notes by Johannes Munck. Revised by William F. Albright and C. S. Mann. — Garden City, NY: Doubleday 1967. XC, 317 p. = The Anchor bible XXXI; $ 6,—.
Maly, Karl: Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im **1. Korintherbrief**. — (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk 1967. 272 S. = Stuttgarter biblische Monographien II.
Schneider, Bernardin, OFM: The corporate meaning and background of 1 Cor 15, 45 b. — CaBiQ XXIX, 1967, 450—467.
Bring, Ragnar: Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu **Gal. 3**, 20. — KerDogm XII, 1966, 292—309.
Grässer, Erich: **Kol 3**, 1—4 als Beispiel einer Interpretation secundum homines recipientes. — ZThK LXIV, 1967, 139—168.
Talbert, Charles H.: The problem of pre-existence in **Philippians 2**, 6—11. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 141—153.
Laubach, Fritz: Der Brief an die **Hebräer**. — Wupp: Brockhaus 1967. 292 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 19,80.
Luz, Ulrich: Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief. — EvTh XXVII, 1967, 318—336.
Filson, Floyd V.: „Yesterday". A study of Hebrews in the light of chapter XIII. — Lo: SCM Pr. (1967). 88 p. = Studies in biblical theology II, 4; sh 10/6.

Neuenzeit, Paul: Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament. Aufgaben und Probleme der neutestamentlichen Exegese. — Mchn: Kösel-Verl. (1966). 113 S. = Schriften zur Katechetik V; DM 9,80.

Ernst, Josef: Das Wachstum des Leibes Christi zur eschatologischen Erfüllung im Pleroma. — ThGl LVII, 1967, 164—187.

Ott, Heinrich: Um die Muttersprache Jesu. Forschungen seit Gustaf Dalman. — NovTest IX, 1967, 1—25.

Rigaux, Béda: Der Apostel **Paulus** in der heutigen Exegese. Ein Forschungsbericht. — Concilium III, 1967, 585—600.

Fuchs, Ernst: Die Logik des Paulinischen Glaubens. — Geist u. Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert z. 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 1—14.

Schweizer, Eduard: Die „Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus. — EvTh XXVI, 1966, 239—257.

Scroggs, Robin: The last Adam. A study in Pauline anthropology. — (Oxf:) Blackwell 1966. XXIV, 139 p.; sh 25/—.

Umwelt des Christentums. Bd III: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter. Ausgew. u. erl. von Johannes Leipoldt. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 274 S., S. 68—269 Abb.; DM-Ost 25,—.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Polgár, Ladislaus, SJ: Bibliographia de historia Societatis Jesu. — ArchHSJ XXXV, 1966, 416—489.

Borst, Arno: Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie **Isidors** von **Sevilla**. — DtArch XXII, 1966, 1—62.

Schmidt, Martin Anton: Zum Problem der Heilsgeschichte in der Hochscholastik. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Hbg-Bergstedt 1967, 155—162.

Escribano-Alberca, Ignacio: Gegenwart und Zukunft. Zwei theologische Kategorien in der Auseinandersetzung mit Hegel. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 341—352.

Clemons, James T.: A checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada. — OrChrPer XXXII, 1966, 224—251. 478—522.

Vawter, Bruce, CM: History and the word. — CaBiQ XXIX, 1967, 206—217.

Braaten, C. E.: New directions in theology today. Vol. II: History and hermeneutics. — Phil: Westminster Pr. (1966). 205 p.; $1,95.

Caraco, A.: Le tombeau de l'histoire. — Neuch: Éd. La Baconnière 1966. 604 p.; sfr 33,—.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Mirbt, Carl: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Bd I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. 1.—5. Aufl. hrsg. von Carl Mirbt. 6., völlig neu bearb. Aufl. von Kurt Aland. — Tü: Mohr (1967). LVI, 693 S.; Lw. DM 76,—.

Hughes, Philip: A short history of the Catholic Church. — Lo: Burns and Oates 1967. 308 p.; sh 8/6.

Daniel-Rops, Henri: Histoire de l'Église du Christ. T. X: L'Église des revolutions. Vol. II. — P: Grasset 1966. 446 p., fig. et cartes; F 40,—.

Wittmann, Anneliese: **Kosmas** und **Damian.** Kultausbreitung und Volksdevotion. Mit einem Geleitwort von Mathilde Hain. — (B:) Schmidt (1967). 344 S. mit 45 Abb., 2 Titelbilder; Lw. DM 49,—.

Vryonis, S.: Byzantium and Europe. — Lo: Thames and Hudson. 216 p. and fig. 4° = Library of European civilisations; sh 18,—.

Benker, Sigmund: Der **Dom** im ersten Jahrtausend. — Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200-jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian, Freising 1967, 1—43; S. 65—97: Fischer, Joseph A.: Die zeitgenössischen Berichte über den großen Brand von 1159; S. 239—257: Schwaiger, Georg: Die stillen Jahre **Freisings** und seines Domes ‹1803—1822›.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Roncaglia, Martiniano: Histoire de l'Église **copte.** Tome I: Les origines du christianisme en Égypte: du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique ‹Ier et IIe siècles›. — Beyrouth: Dar Al-Kalima (1966). XXVIII, 313 p.; $ 11,50.

Wifstrand, Albert: Die alte Kirche und die griechische Bildung (Fornkyrkan och den grekiska bildningen, dt.) (5 Vorlesungen. Nachw. [von] Cajus Fabricius.) — Bern, Mchn: Francke (1967). 120 S. = Dalp-Taschenbücher CCCLXXXVIII; sfr 3,80.

Gerest, Régis-Claude, OP: Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église: histoire des cinq premiers siècles. — LumVie XVI, 1967, 3—32.

Jaubert, Annie: Les premiers chrétiens. — P: Édit. du Seuil 1967. 189 p. et nombr. fig. = Coll. Microcosme. Le temps qui court XXXIX.

Weiss, H.: The pagani among the contemporaries of the first christians. — JBiblLit LXXXVI, 1967, 42—52.

Sherwin-White, Adrian: Der römische Hintergrund des Frühchristentums. — Concilium III, 1967, 519—523.

Griffe, Élie: Les persécutions contre les chrétiens aux Ier et IIe siècles. — P: Letouzey et Ané 1967. 190 p.; F 10,—.

Sevenster, J. N.: Education or conversion: **Epictetus** and the gospels. — NovTest VIII, 1966, 247—262.

Kraft, R. A.: An unnoticed papyrus fragment of **Barnabas.** — VigChr XXI, 1967, 150—163.

Smit Silinga, J.: **Ignatius and Matthew.** — NovTest VIII, 1966, 263—283.

Simonetti, Manlio: **Eracleone** e **Origine.** — Vetera christianorum III, 1966, 111—141.

Rordorf, Willy: Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Hbg-Bergstedt 1967, 191—202.

Keresztes, P.: The massacre at **Lugdunum** in **177** A. D. — Hist XVI, 1967, 75—86.

Audin, A.: Les martyrs de 177. — Cahiers d'histoire XI, 1966, 343—367.

Barnes, T. D.: The family and career of Septimius Severus. — Hist XVI, 1967, 87—107.

Sciuto, Francesco: La „gradatio" in **Tertulliano.** Studio stilistico. — (Cantania:) Università di Catania. Centro di Studi sull Antico Cristianesimo 1966. 180 p.

Turcan, M.: La tradition manuscrite de Tertullien à propos du De cultu feminarum. — RevÉtLat XLIV, 1966, 363—372.

Folliet, G.: L'episcopat africain et la crise arienne au IVe siècle. — RevÉtByz XXIV, 1966, 196—223.

Durand, M. G. de: Un document sur le concile de **Nicée?** — RScPhTh L, 1966, 615—627.

Bovon, François: L'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag, Hgb-Bergstedt 1967, 129—139.

López Caneda, Ramon: **Prisciliano** su pensamiento y su problema histórico. — Santiago de Compostela: (Consejo sup. de Invest. cient.) 1966. VIII, 203 p. = Cuadernos de estudios Gallegos. Anejo XVI.

Camelot, Théophile: Amour des lettres et désir de Dieu chez saint **Grégoire** de **Nazianze:** les logoi au service du Logos. — Littérature et religion. Mélanges offerts à Joseph Coppin..., Lille (1967), 23—30; p. 31—38: Dumortier, Jean: Comparaisons et métaphores chrysostomiennes ‹P. G. 47, 277—316›; p. 39—44: Podvin, M.-L.: A propos de saint Césaire: „Le Breviarium adversus haereticos".

Joly, Robert: Sur deux thèmes mystiques de **Grégoire** de **Nysse.** — Byz XXXVI, 1966, 127—143.

Veer, Albert C. de: Une mesure de tolérance de l'empereur Honorius. — RevÉtByz XXIV, 1966, 189—195.

Graber, Rudolf: **Chalkedon** heute. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 493—509.

Szymusiak, Jan-Maria: Das christliche Abendland und der Ansturm der Barbaren. — Concilium III, 1967, 524—529.

4. Mittelalter und Neuzeit

Burg, A. Marcel: Die **Benediktiner** im **Elsaß** — Ein historischer Querschnitt. — StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 161—171.

Stasiewski, Bernhard: Tausend Jahre **polnischer** Kirchengeschichte. — Kirche im Osten X, 1967, 48—67.

Wegbereiter der Reformation. Hrsg. v. Gustav Adolf Benrath. — — Bremen: Schünemann Verl. (1967). XXXV, 544 S. = Sammlung Dieterich CCLXVI = Klassiker des Protestantismus I; DM 19,80.

Kühn, Ulrich, [u.] Otto H[ermann] Pesch: Rechtfertigung im Gespräch zwischen **Thomas** und **Luther.** (Hrsg. von der Konfessionskundlichen Forschungsstelle des Evangelischen Bundes in der DDR.) — B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 85 S.; DM-Ost 5,80.

Haas, Th.: Waldbesitz und Forstwesen der ehemaligen **Zisterzienserabtei Ebrach** in Franken. — Cit XVII, 1966, 201—235; XVIII, 1967, 130—151.

Stupperich, Robert: Der griechische Einfluß auf die **Russische Orthodoxe** Kirche vom **15.** bis zum **17.** Jahrhundert. — Kirche im Osten X, 1967, 34—47.

5. Mittelalter

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Geschichte der christlichen Kirche im Mittelalter. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1967). 239 S. = Evangelische Enzyklopädie XV/XVI; DM 9,80.

Powicke, Maurice: The Christian life in the Middle ages and other essays. — Lo: Oxford Univ. Press 1966. 184 p.; sh 25/—.

Fuhrmann, H.: Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des **Constitutum Constantini.** — DtArch XXII, 1966, 63—178.

Joho, Jean-Jacques: Les origines chrétiennes et romandes de **Fribourg.** — Schweizerische Zeitschrift für Geschichte XVI, 1966, 501—529.

Störmer, W.: Fernstraße und Kloster. Zur Verkehrs- und Herrschaftsstruktur des westlichen Altbayern im frühen Mittelalter. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXIX, 1966, 299—343.

Hils, Kurt: Die Grafen von **Nellenburg** im **11.** Jahrhundert. Ihre Stellung zum Adel, zum Reich und zur Kirche. — Frb/B: Albert 1967. 160 S. = Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte XIX; kart. DM 18,— [Diss., Freiburg/Br.].

Bauerreiß, Romuald: **Regensburg** als religiös-theologischer Mittelpunkt Süddeutschlands im XII. Jahrhundert. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1141—1152.

Dollinger, B.: Regensburg und das Herzogtum Baiern bis 1648. — ZBayKG XXXV, 1966, 192—229.

Häring, Nikolaus, SAC: Eine Zwettler Abkürzung der Vätersammlung **Adhemars** von **Saint-Ruf** ‹Valence›. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 30—53.

Hubert, Jean: Les origines de **Notre-Dame** de Paris. — Huitième centenaire de Notre Dame de Paris ‹Congrès des 30 mai — 3 juin 1964› ..., P 1967, 1—22.

Griffe, E(lie): Les débuts de l'implantation cathare en Toulousain et en Albigeois. — BullLittEccl LXVIII, 1967, 107—127.

Horstkötter, Ludger: Die Anfänge des Prämonstratenserstiftes **Hamborn** und seine Entwicklung im ersten Jahrhundert seines Bestehens. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämonstratenserordens im 12. und 13. Jahrhundert. — Duisburg: Braun 1967. 231 S. mit 8 Abb. = Duisburger Forschungen. Beih. IX; DM 12,— [Diss. Münster/Westf.].

Hage, Wolfgang: Die **syrisch-jakobitische** Kirche in frühislamischer Zeit. Nach orientalischen Quellen. — Wiesb: Harrassowitz 1966. IX, 144 S. 4°; DM 30,— [Diss., Marburg].

Santifaller, Leo: Vier Originalurkunden Papst **Innozenz' III.** für das Zisterzienserstift **Lilienfeld** ‹Niederösterreich›. — Archiv für österreichische Geschichte CXXV, 1966, 33—53.

Balić, Charles: The nature and value of a critical edition of the complete works of John **Duns Scotus**. — John Duns Scotus, 1265—1965 = Studies in philosophy and the history of philosophy III, Wash 1965, 368—379.

Goñi Gaztambide, José: **Juan XXII** y la provisión de los obispados españoles. — Archivum historiae Pontificiae IV, 1966, 25—58.

Leff, Gordon: The apostolic ideal in later medieval ecclesiology. — The Journal of Theological Studies XVIII, 1967, 58—82.

Schreiner, P: Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392. — ByzZ LX, 1967, 70—85.

Honselmann, Klemens: Zur Translatio s. **Liborii**. Gobelin Person und die Teilnehmerberichte. — WestfZ CXVI, 1966, 171—189.

6. Gesamte Neuzeit

Khoury, Adel-Théodore: Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamischen Welt nach dem Fall von Konstantinopel. — Concilium III, 1967, 538—543.

Schmidt, Aloys: Das Archiv des **Campo Santo Teutonico** nebst geschichtlicher Einleitung. — Rom, Frb/B, Wien: Herder (1967). 244 S. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XXXI; DM 38,—.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Orthodoxie und Pietismus**. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 227 S. = Evangelische Enzyklopädie XI/XII; DM 9,80.

Ruffini, Mario: L'opera della chiesa **ortodossa romena** nella creazione della lingua letteraria nazionale. — OrChrPer XXXII, 1966, 181—223. 450—477.

Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti. A cura di Pietro Stella. I, 1: **Piemonte**. (Con lettere di Carlo Vittorio Amedeo Ignazio delle Lanze, Gaspare Silvestro Nizzia, Giacomo Michele Bentivoglio.) — Zü: Pas-Verl. 1966. IV, 731 p., 12 tav. = Bibliotheca theologica Salesiana. I: Fontes III, 1; Lire 9000.

Rubbens, A.: Kleine historiek van de oecumenische beweging. — CollBrugGand XIII, 1967, 243—259.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Oberman, Heiko Augustinus: Forerunners of the Reformation. The shape of late medieval thought. Illustrated by key documents. Translations by Paul L. Nyhus. — NY: Holt, Rinehart and Winston (1966). X, 333 p.; $ 7,95.

Post, Reinerus: Die Kirche am Vorabend der Reformation. — Concilium III, 1967, 543—550.

Padberg, Rudolf: Der Sinn der Utopie des Thomas **Morus**. Fragen der politischen Verantwortung des Christen am Vorabend der Reformation. — ThGl LVII, 1967, 28—47.

Elton, G.R.: Reformation Europe, 1517—1559. — Lo: Harper and Row 1966. 208 p.; sh 18,—.

Friedenthal, Richard: **Luther**. Sein Leben und seine Zeit. — Mchn: Piper Verl. (1967). 680 S.; 11 Abb. auf Taf. u. 38 im Text; DM 28,—.

Lau, Franz: Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten. — LuthJb XXXIV, 1967, 11—59.

Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555. Hrsg. v. Walther Hubatsch. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1967. XIII, 527 S. = Wege der Forschung CCIII; DM 29,80.

Lortz, Joseph: Zum Kirchendenken des jungen Luther. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 947—986.

Loewenich, Walther von: Evangelische und katholische Lutherdeutung der Gegenwart im Dialog. — LuthJb XXXIV, 1967, 60—89.

Brandenburg, Albert: Evangelische Lutherdeutung in der Gegenwart unter katholischem Aspekt. Möglichkeiten eines Dialogs mit der lutherischen Theologie. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1215—1240.

Courvoisier, Jacques: **Zwingli** als reformierter Theologe (Zwingli, a reformed theologian, dt.) — (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1966). 131 S. = Zeugen und Zeugnisse XI; DM 5,80.

Bornkamm, Heinrich: Luthers Predigten 1522—1524. — Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. 1517—1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag, Gö (1967), 59—79.

Heintze, G.: Luthers Pfingstpredigten. — LJb XXXIV, 1967, 117—140.

Raeder, Siegfried: Voraussetzungen und Methode von Luthers Bibelübersetzung. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 152—178.

Simon, M.: Johannes Petzensteiner, Luthers Reisebegleiter in Worms. — ZBayKG XXXV, 1966, 113—137.

Elliger, Walter: Zum Thema **Luther** und Thomas **Müntzer**. — LuthJb XXXIV, 1967, 90—116.

Packer, J.I.: **Calvin** the theologian. — Courtenay studies in Reformation theology. I: John Calvin, Appleford, Abingdon 1966, 149—175.

Hesselink John I.: Calvin and Heilsgeschichte. — Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, Hbg—Bergstedt 1967, 163—170.

The register of the company of Pastors of **Geneva** in the time of Calvin. Ed. and translated by Philip E. Hughes. — GrR, Mich.: Eerdmans 1966. XVI, 380 p.; $ 12,50.

Eyt, Pierre: Histoire et controverse antiluthérienne: Dominique **Soto** ‹**1495—1560**›. — BullLittEccl LXVIII, 1967, 81—106.

Prodi, Paolo: Charles **Borromée**, archevêque de Milan et la papauté. — RHistEccl LXII, 1967, 379—411.

Wagner, Friedrich Ludwig: Michael **Breitschwert** von **Echternach**, der Reformator der Obertäler von Bacharach. — MevKGRh XVI, 1967, 192—204.

Krumwiede, Hans-Walter: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregimentes in **Kursachsen** und **Braunschweig-Wolfenbüttel**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 265 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XVI; brosch. DM 26,—.

Aveling, H.: Northern catholics. The catholic recusants of the North Riding of **Yorkshire, 1558—1790**. — Lo: Chapman 1966. 477 p.; sh 50,—.

Caraman, Philip: The years of siege. Catholic life from James I to Cromwell. — Lo: Longmans 1966. 190 p.; sh 42/—.

Raab, Heribert: „De negotio Hannoveriano religionis" — Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de **Rojas** y **Spinola** im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. — Volk Gottes... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 395—417.

Beddard, R.: The Commission for ecclesiastical promotions, 1681—1684. An instrument of Tory reaction. — The historical journal X, 1967, 11—40.

8. Neuere Zeit

August Hermann **Francke**. Wort und Tat. Ansprachen und Vorträge zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages. (Mit einem Geleitwort von Johannes Jänicke u. unter Mitarb. von Gertraud Zaepernick hrsg. von Dietrich Jungklaus.) — B: Evang. Verl.-Anstalt (1966). 127 S.

Christ, G.: Die **Würzburger** Bischofswahl des Jahres **1724**. Verlauf und Folgen. Zugleich ein Beitrag zum Selbstverständnis der Reichskirchenpolitik Karls VI. — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXIX, 1966, 454—501. 689—726.

Schwaiger, Georg: Die Geltung des **Papsttums** im **18.** Jahrhundert. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1153—1169.

Scholz, Alfons: Materialien zur Biographie Franz Anton **Staudenmaiers** ‹1800—1856›. — ThQu CXLVII, 1967, 210—239.

Wenig, Otto: Rationalismus und Erweckungsbewegung in **Bremen**. Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Gehalt der Bremer Kirchenstreitigkeiten von **1830—1852**. — Bonn: Bouvier 1966. XIX, 680 S. = Sonderveröffentlichung der Kommission für Brem. Kirchengeschichte.

Chadwick, Owen: The **Victorian church**. An ecclesiastical history of England. Part I. — Lo: Black (1966). X, 606 p. = An ecclesiastical history of England V; sh 63/—.

Martina, G.: **Nuovi documenti sull'allocuzione del 29 aprile 1848**. — Rassegna storica del Risorgimento LIII, 1966, 527—582.

Konrad, N.: Die Entstehung der österreichisch-ungarischen Zisterzienserkongregation ‹**1849—1869**›. — R: Ed. Cisterciences 1967. 334 S. = Bibliotheca Cisterciencis V; Lire 6000.

Ritschl, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion. Hrsg. von Gerhard Ruhbach. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 78 S. = Texte zur Kirchen- und Religionsgeschichte III; DM 8,80.

Jäger M.: **1866—1966**. Benediktinerinnenkloster **Melchtal**. — Melchtal: Verl. des Klosters 1966. 188 S.

Benz, Ernst: Nathan **Söderblom** zum 100-jährigen Geburtstag am 15. Januar 1966. — ZRGG XVIII, 1966, 97—107.

Noack, Ulrich: Liberale Ideen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Lord **Acton** in Rom **1869/70**. — HistZ CCV, 1967, 6—100.

Bellone, Bruno: I vescovi dello stato pontificio Concilio Vaticano I. — R: Libreria Editrice della Pont. Univ. Lateranense 1966. VIII, 203 p. = Corona Lateranense VIII.

Winter, Ernst Karl: Gesammelte Werke. ‹VII:› Ignaz **Seipel** als dialektisches Problem. Ein Beitrag zur Scholastikforschung. — Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1966). 192 S.; sfr 21,—.

Heyer, Friedrich: Die Rehabilitierung Hermann **Schells** durch die Würzburger Theologische Fakultät. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gö (1966), 75—86.

9. Neueste Zeit

Die Hirtenbriefe der österreichischen Bischöfe **1918—1965**. Zusammengestellt von Robert Petrovszik und Erika Weinzierl. — Kirche in Österreich 1918—1965. Bd I, Wien, Mchn (1966), 466—480.

Mourin, Maxime: Der Vatikan und die Sowjetunion (Le Vatican et l'URSS, dt.) — (Mchn:) Nymphenburger Verl.Handl. (1967). 379 S.

Barth, Karl: Klärung und Wirkung. Zur Vorgeschichte der Kirchlichen Dogmatik und zum Kirchenkampf. Hrsg. v. Walter Feurich. — B: Union-Verl. (1966). 488 S.; DM 12,50.

Mack, Ulrich: Die wissenschaftlichen Grundlagen der Theologie A. **Nygrens**. — NZSystThRelph VIII, 1966, 184—200.

Zahn, Gordon C[harles]: Er folgte seinem Gewissen (In solitary witness, dt.) Das einsame Zeugnis des Franz **Jägerstätter**. — Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 314 S.; Lw. DM 17,80.

Hauptmann, Peter: Das **Moskauer Patriarchat** und die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion. — Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben..., Witten 1966, 256—281.

Hermann, Friedrich-Georg: Der Kampf gegen Religion und Kirche in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. — Stu: Quell-Verl. (1966). 138 S.

Reuter, Heinrich: Das II. Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse dargestellt nach Dokumenten und Berichten. — Köln: Wort u. Werk (1966). X, 112, 378 S.; DM 24,80.

Roux, Hébert: Détresse et promesse de Vatican II. Réflexions et expériences d'un observateur au concile. — P: Ed. du Seuil (1967). 205 p.; F 15,—.

Häring, Bernhard: Mit dem **Konzil** in eine neue Zeit. — Remscheid: Verl. der St. Paulus-Mission (1966). 162 S.; DM 7,50.

Subilia, Vittorio: La nuova cattolicità del cattolicesimo. Una valutatione protestante del Concilio Vaticano II. — To: Ed. Claudiana 1967. 313 p. = Nuovi studi teologici I; Lire 2200.

Kazem Beg, Alexandre Lv.: Après le Concile du Vatican. — Ist XII, 1967, 15—29.

Lange, Rudolf: Zur Frage der kirchlichen Anpassung an die vielen sozial-kulturellen Individualitäten der Völker nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — TrThZ LXXVI, 1967, 217—232.

Härtel, H. J.: Zur kirchenpolitischen Krise in **Griechenland**. — OstkSt XV, 1966, 39—49.

VI. Christliche Philosophie

Tempo ed eternità nella condizione umana. Atti del XX convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari Gallarate 1965. — Brescia: Morcelliana 1966. 363 p.; Lire 5000.

Sweeney Leo, SJ: The origin of participant and of participated perfections in **Proclus'** Elements of Theology. — Wisdom in depth. Essays in honor of Henri Renard SJ, Milw (1966), 235—255.

Dvornik, Francis: Early christian and byzantine political philosophy. Origins and backgrounds. Vol. I—II. — Wash: Dumbarton Oaks Center 1966. XV, 452 p.; X, p. 453—975 = Dumbarton Oaks Studies IX; $ 20,—.

Courtès, Pierre-Ceslas, OP: L'être et le non-être selon saint **Thomas d'Aquin**. — RThom, A. LXXIV = T. LXVI, 1966, 575—610; A. LXXV = T. LXVII, 1967, 387—436.

Hödl Ludwig: Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit ‹1277—1287›. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 536—556.

Alvarez, Mariano: Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de **Nicolas de Cusa**. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 651—685.

Ebeling, Gerhard: Cognitio dei et hominis. — Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 271—322.

Lotz, Johannes Baptist, SJ: **Hegel** und **Thomas** von **Aquin**. Eine Begegnung. — Greg XLVIII, 1967, 449—480.

Casper, Bernhard: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz **Rosenzweigs**, Ferdinand **Ebners** und Martin **Bubers**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 393 S.

Jjsseling, Samuel: Het zijn en de zijnden. Een studie over de ontologische Differenz bij Martin **Heidegger**. — TFil XXVIII, 1966, 3—51; p. 51—52: Summary: Being and beings.

Gott heute. 15 Beiträge zur Gottesfrage. Hrsg. von Norbert Kutschki. — Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1967). 186 S.; kart. DM 9,80.

Schmucker, Josef: Die primären Quellen des Gottesglaubens. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 230 S. = Quaestiones disputatae XXXIV.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Thesen zur **Seinskonstitution**. Ein Diskussionsbeitrag. — FranzStud XLIX, 1967, 110—133.

Barth, Timotheus, OFM: Grundprobleme einer kategorialen Ontologie. — **FranzStud XLIX, 1967, 197—247.**

Girardi, Giulio: Ente e persona in ontologia. — Sales XXIX, 1967, 368—408.

Weymann-Weyhe, Walter: Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens. — Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1967). 314 S.

Crusafont, Miguel [e. a.]: La **evolución**. Colaboradores: A. Almela [e. a.] — Madr: Biblioteca de autores cristianos 1966. XXIII, 1014 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLVIII; pes 165.—.

Melson, Andreas G. M. van: Evolution und Philosophie (Evolutie en wijsbegeerte, dt.) — Köln: Bachem (1966). 246 S.; DM 26,—.

Maritain, Jacques: Vers une idée thomiste de l'évolution. — Nova et Vetera XLII, 1967, 87—136.

Vandenberg, Joan: Evoluerend godsbesef. — Bijdr XXVII, 1966, 2—132; p. 133: Sommaire: Evolution du sens de Dieu; ∼ Brugge, Utr: Desclée [&] de Brouwer (1966). 132 p.; bfr 80.—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Arenhoevel, Diego: Was sagt das Konzil über die **Offenbarung**? — Mz: Grünewald-Verl. (1967). 108 S.; DM 8,50.

Dominguez del Val, Ursicino: Revelación y tradición. — Salm XIV, 1967, 245—280.

Rahner, Karl: Intellektuelle Redlichkeit und christlicher **Glaube**. — Wilhelm Dantine: Glaube und Wissenschaft. Ihre kritische Funktion. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1966). 57 S.; DM 5,80.

Dunas, Nicolas: Wissen um den Glauben heute (Connaissance de la foi, dt.) — Luz, Stu: Räber-Verl. (1966). 137 S.; brosch. DM 12,80.

Schillebeeckx, Edward: Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis. — Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 61—85.

Winklhofer, Alois: Stehen auch **Dogmen** unter dem Gesetz der Geschichte? — Alte Fragen — Neue Antworten? Neue Fragen — Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche u. Seelsorge heute, Wü (1967), 63—82.

Kasper Walter: Die Stellung der **Heiligen Schrift** in der Kirche. — Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" L, Osnabr (1967), 37—61.

Condon, K., CM: Word and logos: Reflections on the problem of **inspiration**. — IrThQ XXXIII, 1966, 114—132.

Mildenberger, Friedrich: Überlegungen zum **Gottesbegriff**. — ZThK LXII, 4, 1966, 458—483.

Wetter, Friedrich: Amor mutuus und amor reflexus. Überlegungen zum Hervorgang des **Heiligen Geistes**. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 707—731.

Theologie der Menschheitsgeschichte vor Christus. — Mysterium Salutis. Bd II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Eins, Zü, Köln (1967); S. 1024—1048: Stoeckle, Bernhard: Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und Vorauswirken der Erlösung; S. 1049—1076: Stoeckle, Bernhard: Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen; S. 1076—1144: Scharbert, Josef: Heilsgeschichte und Heilsordnung des Alten Testamentes.

Künneth, Walter: Entscheidung heute. **Jesu Auferstehung** — Brennpunkt der theologischen Diskussion. — Hbg: Wittig Verl. (1966). 215 S.

Laurentin, René: Mutter Jesu — Mutter der Menschen (La vierge au Concile, dt.) Zum Verständnis der **marianischen** Lehre nach dem Konzil. — Lmbg: Lahn-Verl. 1967. 206 S. = Werdende Welt XI.

Mühlen, Heribert: Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II. — CathMstr XX, 1966, 19—53.

Sansegundo, P., OP: La **eclesiología** a la luz de la historia de la salvación. — Ang XLIII, 1966, 321—332.

Schmaus, Michael: Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im **Kirchenverständnis**. — Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 13—27.

Antón Angel, SJ: Base sacramental de la estructura jerárquica de la Iglesia. — EstEcl XLII, 1967, 355—386.

Ratzinger, Joseph: Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 273—291.

Ratzinger, Joseph: Das Problem der **Transsubstantiation** und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. — ThQu CXLVII, 1967, 129—158.

Clark, Francis, SJ: Adiumenta ad tractatum de ss. Eucharistiae sacramento praesertim quod attinet doctrinam praesentiae realis ac transsubstantiationis. — R: 1966. 184 p. = Pont. Univ. Gregoriana. Facultas theologica. ‹Ad usum auditorium.›

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Slenczka, Reinhard: Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 366 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XVIII; DM 32,—.

Lebeau, Paul, SJ: Le vin nouveau du royaume. Étude exégétique et patristique sur la parole eschatologique de Jésus à la cène. — P, Brug: Desclée [&] de Brouwer 1966. 319 p. = Museum Lessianum. Section biblique V; F 27,—.

Camelot, Pierre-Thomas, OP: Le baptême des petits enfants dans l'Église des premiers siècles. — MaisD LXXXVIII, 1966, 23—42.

Panzram, Bernhard: „Ordo episcoporum". — OrhPBl LXVII, 1966, 333—336; S. 337—345: Stegmüller, Friedrich: Sarcina episcopalis. Zum bischöflichen Ethos des heiligen Augustinus; S. 346—351: Jüssen, Klaudius: Zur Lehre des heiligen Thomas vom Episkopat.

Greer, Rowan A.: The Antiochene christology of **Diodore** of **Tarsus**. — JThSt N. S. XVII, 1966, 327—341.

Sage, Athanase, AA: Péché original. Naissance d'un dogme. — RevÉtAug XIII, 1967, 211—248.

Vereecke, Louis, CSSR: „Aggiornamento": tâche historique de l'Église. — Studia moralia IV, 1966, 43—72.

Chisholm, John Edward, CSSP: The Pseudo-augustinian hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I: Introduction. — Frb/S: Univ. Pr. 1967. XVI, 222 p. = Paradosis XX; sfr 20,—.

Spedalieri, Francesco, SJ: La maternità spirituale di Maria prima e dopo il Concilio di **Efeso**. — Div XI, 1967, 193—242.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von **Nicäa ‹787›**. — OrChrPer XXXIII, 1967, 47—71.

Holböck, Ferdinand: Das Decretum **„Firmiter"** des IV. Laterankonzils im Lichte der Engellehre der Frühscholastik. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 733—778.

Gonzáles, Olegario: Misterio trinitario y existencia humana. Estudio historico teologico en torno a San **Buenaventura**. Prologo de Xavier Zubiri. — Madr: Ed. Ralp (1966). XX, 692 p. = Biblioteca de teologia VI; pes 500.—.

Massa, Willi, SVD: Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation. Eine material-kerygmatische Untersuchung zum Glaubensverständnis von Altarsakrament und Messe am Beginn des 16. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Predigt. — (St. Augustin, Siegburg:) Steyler Verl. 1966. XII, 251 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg XV; DM 28,—.

Sodani, Pier Luigi, OSA: Agostino **Moreschini** e la sua dottrina sulla rivelazione e la chiesa — Aug XVI, 1966, 520—548; XVII, 1967, 167—208.

Barth, Hans-Martin: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin **Luthers**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 222 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XIX; brosch DM 29,80 [Diss., Erlangen-Nürnberg].

Ibáñez Arana, A.: Il concepto de tradición en los teólogos salmantinos del s. XVI. — Scriptorium Victoriense XIII, 1966, 7—64, 121—171.

Rotter, Hans, SJ: Das Problem der Sünde bei Herman **Schell**. — ZkTh LXXXIX, 1967, 249—293.

Hoffmann, Norbert, SSCC: Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistesgeschöpfes bei M. J. **Scheeben**. — R: Verl.buchhandl. der Päpstl. Univ. Gregoriana 1967. XV, 398 S. = AnalGreg CLX = Ser. facult. theol.: sectio B, n. LI; Lire 5000.

Sala, G. B.: L'evoluzione del dogma nel pensiero di Bernard **Lonergan**. — Studia Patavina XIII, 1966, 448—509.

Geisser, Hans: Hermeneutische Probleme in der neueren römisch-katholischen Theologie. — Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte u. Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag, Gü (1966), 200—229.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Lehmann, Michael: Im Grenzland der Kirchen. Der Standort der **katholischen** und der **orthodoxen** Theologie. Eine Übersicht. — Wien, Mchn: Herold (1967). 126 S.; DM 18,80.

Stawrowsky, A.: Essai de théologie irénique. L'orthodoxie et le catholicisme. — P: Sedim 1966. 272 p.; F 28,—.

Callahan, Daniel: The new church: Essays in catholic reform. — NY: Scribner's 1966. XVI, 222 p.; $ 4,50.

Conzemius, Victor: **Catholicism**: Old and Roman. — Journal of ecumenical studies IV, 1967, 426—445.

Ganoczy, Alexandre: Le jeune **Calvin**. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice. Mit einer Einleitung von Joseph Lortz. — Wiesb: Steiner 1966. XXXII, 382 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz XL; DM 64,—.

Gaines, David P.: The World Council of Churches. A study of its background and history. — Peterborough, New Hampshire: Smith 1966. XVIII, 1302 p.; $ 18,50.

Handy, Robert T.: Das verworrene Bild des **Christentums** in **Amerika**. — Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 59—81.

Lecler, Joseph, SJ: Liberté de conscience. Origine et sens divers de l'expression. — RechScRel LIV, 1966, 370—406.

Gilbert, Arthur: **Religionsfreiheit** in der jüdischen Tradition und Erfahrung. — Concilium II, 1966, 576—584; ebd. S. 599—602: Edelby, Néophytos: Der Islam und die Religionsfreiheit; S. 603—606: Vroeman, Jacques: Einige Aspekte der Religionsfreiheit in Schwarz-Afrika; S. 607—612: Masson, Joseph: Die Religionsfreiheit aus hinduistischer Sicht; S. 613—620: Jiménez Urresti, Teodoro Ing.: Die Religionsfreiheit in der Sicht eines katholischen Landes: Spanien.

Bartz, Wilhelm: **Sekten** heute. Lehre, Organisation, Verbreitung. — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967). 141 S. = Herder-Bücherei CCXCI.

Die Brüder-Unität. Hrsg. von Heinz Renkewitz. (Übers. aus d. Engl.: Ursula Gassmann u. a.) — Stu: Evang. Verl.Werk (1967). 288 S. = Die Kirchen der Welt A, 5; Lw. DM 29,50.

Iserloh, Erwin: Begegnung der Konfessionen im Lichte des Dekrets über den **Ökumenismus**. — Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" L, Osnabr (1967), 123—148.

Ökumenisches Direktorium (Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, latein. u. dt.) Teil I. Einführung von Jan Willebrands. Erläuterungen von Eduard Stakemeier. — Pad: Bonifacius Dr. (1967). 139 S. = Konfessionskundl. Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts VIII; DM 6,40.

Un nouvel age oecuménique. — P: Ed. du Centurion (1966). 394 p. = L'Église en son temps — Études.

Thurian, Max: Gemeinsam Glauben — gemeinsam Handeln (Amour et vérité, dt.) Ein ökumenischer Katechismus. — Mz: Grünewald-Verl.; (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 160 S.; DM 12,80.

Linde, H. van der: De oecumene in een planetaire wereld. — Roerm, Maaseik: Romen & Zonen 1967. 394 blz.; hfl 22,50.

Der Dialog der Kirche. Hrsg. v. Hans Pfeil unter Mitarb. v. Eugen Biser [u. a.] — Aschffbg: Pattloch Verl. (1966). 128 S.; DM 7,80; [enth.:] S. 7—32: Pfeil, Hans: Sprache, Gespräch, Dialog; S. 33—51: Pfeil, Hans: Der Dialog mit den Nichtglaubenden; S. 52—75: Hasenfuß, **Josef: Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen; S. 76—89: Fries**, Heinrich: Der Dialog mit den nichtkatholischen Christen; S. 90—104: Scheele, Paul-Werner: Der innerkirchliche Dialog; S. 105—126: Biser, Eugen: Der Dialog mit den Menschen dieser Zeit.

Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen. — Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 530 S.

Semmelroth, Otto: Kirche und kirchliche Gemeinschaften. — CathMstr XX, 1966, 165—178.

Brunello, Aristide: Le chiese **orientali** e l'**unione**. Prospetto storico statistico. — Mil: Massimo 1966. 600 p., 12 pl.; Lire 3600.

VIII. Moraltheologie

Tesser, J. M.: Christelijke levensnormen. Een onderzoek naar de normen van het christelijk zedelijk leven in de werken van de H. **Ambrosius**. — R: Univ. Lateranensis 1966. 89 blz.

Delhaye, Philippe: Les perspectives morales de **Richard** de **Saint-Victor**. — Mélanges René Crozet. II, Poitiers 1966, 851—862.

Scholz, Franz: Die moraltheologische Bewertung der Zärtlichkeiten bei **Thomas** von **Aquin**. — Königsteiner Studien 1966, 159—168; ~ **Zärtlichkeit** und Begierde im Denken des Magisters **Martinus** von **Paris** ‹† 1482›. — TrThZ LXXV, 1966, 356—360.

Prentice, Robert, OFM: The contingent element governing the natural law on the last seven precepts of the decalogue, according to **Duns Scotus**. — Anton XLII, 1967, 259—292.

Zamayón, Pelayo de, OFMCap: La ley natural en el filosofía de Escoto. — Naturaleza y Gracia XIII, 1966, 315—343.

Loi, Vincenzo: Il concetto di „iustitia" e i fattori culturali dell'etica di **Lattanzio**. — Sales XXVIII, 1966, 583—624.

Fuchs, Josef, SJ: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 103 S.; DM 8,80.

Milhaven, John G., SJ, and David J. Casey, SJ: Introduction to the theological background of the new morality. — ThStudies XXVIII, 1967, 213—244.

Morale humaine, morale chrétienne. Semaine des intellectuels catholiques ‹2—8 mars 1966›. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 242 p. = Recherches et débats LV; F 12,—.

Milhaven, John G., SJ: Towards an epistemology of ethics. — ThStudies XXVII, 1966, 228—241.

Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". — Düs: Patmos-Verl. (1967). 148 S. = Patmos Paperback; DM 11,80.

Anciaux, P. [e. a.:] Dynamische perspectieven der christelijke moraal. Bezinning op een crisis in het mensworden. — Tielt, Den Haag: Lannoo (1966). 279 blz. = Woord en beleving XXI; bfr 135,—.

Stallmach, Josef: Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik. — Theologie und Philosophie XLII, 1967, 22—50.

Capone, Domenico, CSSR: Antropologia, coscienza, e personalità. — Studia moralia IV, 1966, 73—113.

Childress, Marianne: The good as undefinable. — Wisdom in depth. Essays in honor of Henry Renard, SJ, Milw (1966), 8—29.

Böckle, Franz: Vom **Sünder** und seiner Sünde. — ThpQ CXIV, 1966, 300—309.

Demmer, Klaus, MSC: Erfahrung der Sünde in der Hoffnung. — ThGl LVII, 1967, 241—262.

Stoeckle, Bernhard: Ich glaube an die Schöpfung. — (Eins:) Benziger Verl. (1966). 193 S. = Licht vom Licht III, 4; DM 12,80.

Weber, Leonhard M.: Gewissensfreiheit als Problem nachkonziliarer Ehepastoral. — Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1631—1655.

Gloege, Gerhard: Das Problem der **Todesstrafe** als theologisches Problem. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verl. (1966). 105 S. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXVIII; DM 10,90.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Humbert, Alphonse, CSSR: L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels. — Studia moralia IV, 1966, 193—239.

Schmugge, Ludwig: **Johannes** von **Jandun ‹1285/89—1328›**. Untersuchungen zur Biographie u. Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten. — Stu: Hiersemann 1966. VIII, 151 S. = Pariser historische Studien V; DM 32,— [Diss., FU Berlin]

Hoffmann, Joseph: Un canoniste dans la mêlée politique: Rudolf **Sohm** et l'association pour le socialisme national. — RevDrCan XVI, 2—4, 1966, 133—158.

Fornoville, Theo, CSSR: La Constitution „L'Église dans le monde de ce temps" en face de l'athéisme. — Studia moralia IV, 1966, 263—290.

Weber, Wilhelm: Das Angebot des Konzils für einen Dialog der Kirche mit der Welt der Kultur, der Wirtschaft und der Politik. — Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen, Osnabr (1967), 79—102.

Nell-Breuning, Oswald v. - Hans Lutz: Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich. Hrsg. von Heinz Budde. — Rcklgh: Paulus-Verl. (1967). 77 S.; DM 5,80.

Dombois, Hans: Evangelium und soziale Strukturen. — Witten: Luther-Verl. 1967. 224 S.; DM 20,—.

Goddijn, Hans und Walter: Sichtbare Kirche. Ökumene und Pastoral (Sociologie van kerk en godsdienst, dt.) Einführung in die Religionssoziologie. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 312 S.; DM 27,—.

Die soziale Frage. Neuere Studien zur Lage der Fabrikarbeiter in den Frühphasen der Industrialisierung. Hrsg. und eingel. von Wolfram Fischer und Georg Bajor. — Stu: Koehler 1967. 324 S.; DM 21,50.

Daim, Wilfried: Christentum und Revolution. — Mchn: Manz (1967). 159 S. = Reflexion V; DM 12,80.

Budde, Heinz: Handbuch der christlich-sozialen Bewegung. — Rcklgh: Paulus-Verl. 1967. 336 S.; DM 35,—.

Buber, Martin: Der utopische **Sozialismus**. — Köln: Hegner 1967. 271 S.

Graf, Pedro: Was bleibt vom Sozialismus? — Die neue Gesellschaft XIV, 1967, 355—363.

Marko, Kurt: Wann beginnt das Paradies? Der Sowjetkommunismus fünfzig Jahre nach der Revolution. — WoWa XXII, 1967, 599—609.

Die katholische Kirche und die Völkervertreibung. Hrsg. von Oskar Golombeck. — Köln: Wienand 1966. 294 S.; DM 14,80.

Fejtö, François: Judentum und Kommunismus. Antisemitismus in Osteuropa. — Wien [usw.]: Europa-Verl. 1967. 264 S. = Europäische Perspektiven; DM 16,70.

The secular city debate. Edited by Daniel Callahan. — NY: Macmillan; Lo: Collier-Macmillan (1966). VI, 218 p.

Schulmeister, Otto: Kirche, Ideologien und Parteien. — Kirche in Österreich 1918—1965, Bd I, Wien, Mchn (1966), 218—240; ebd. S. 241—257: Schasching, Johannes, SJ: Kirche und soziale Frage; ebd. S. 265—276: Burghardt, Anton: Kirche und Arbeiterschaft; S. 277—287: Suk, Walter: Kirche in der österreichischen Großstadt; S. 288—295: Schneiber, Josef: Kirche und Land; S. 296—301: Schimetschek, Bruno: Kirche und Familie.

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung. — Soziale Welt XVIII, 1967, 97—123.

Fernandez de Encinas, Serapio, OFMCap: Los presupuestos familiares en España. — Madr: Enero 1967. 195 p.

Schiffler, Lotte: Die Antwort der **Frau** in der sich ändernden Welt. — Mstr: Regensberg 1966. 167 S.; DM 13,80.

Stückelberger, Alfred: Massenmedien und Mensch. Ein Beitrag zur pädagogischen Auseinandersetzung der Gegenwart. — Zü, Ffm: Gotthelf-Verl. (1967). 32 S.; DM 3,80.

Hoffmann, Karlheinz, SJ: Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, Mz (1966), 372—392.

Bildung und Bildungsrückstand. Mit Beitr. von Ludwig Kerstiens [u. a.] — Mchn: Hueber 1966. 155 S. = Theologische Fragen heute VI.

Kirsch, Guy: Machtverteilung im Unternehmen. Von der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen. — Köln: Bachem 1967. 218 S.; DM 20,—.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Giet, Stanislas: Coutume, évolution, Droit canon. A propos de deux passages de la **Didachè**. — RevDrCan XVI, 2—4, 1966, 118—132; ~ XVII, 1967, 15—30: Pénitence ou repentance dans le **Pasteur d'Hermas**.

Ganzer, Klaus: Das Mehrheitsprinzip bei den kirchlichen Wahlen des Mittelalters. — ThQu CXLVII, 1967, 60—87.

Spätling, Luchesius, OFM: De mutatione **cardinalatus** romani saeculo **undecimo**. — Anton XLII, 1967, 3—24.

Becker, H. J.: Zwei unbekannte kanonistische Schriften des **Bonagratia** von **Bergamo** in Cod. Vat. Lat. 4009. — QFIAB XLVI, 1966, 219—276.

Gampl, Inge: Staat und evangelische Kirche in **Österreich** von der Reformation bis zur Gegenwart. — SavZ, kan. LXXXIII, 1966, 299—331.

Radrizzani Goñi, Juan F.: Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de **Francisco** de **Vitoria OP**. Estudio hecho en las obras del Maestro publicadas hasta hoy. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1967. XVII, 286 p. = AnalGreg CLXI = Ser. facult. Iuris Canonici: sectio B, n. XXII; Lire 4000.

Martínez Diéz, Gonzalo, SJ: La colección canónica **Hispana. I**: Estudio. — Madr: (Consejo sup. de Investigat. cientif. Instituto Enrique Flórez) 1966. 399 p. = Monumenta hispaniae sacra. Ser. canonica I.

Mecham, J. Ll: Church and state in **Latin-America**. A history of politico-ecclesiastical relations. **New ed.** — Chapel-Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1966. VIII, 465 p.; $ 8,50.

Gutierrez Martin, Luis, CMF: Calificación jurídica de los sistemas de designación de obispos. — Claretianum VII, 1967, 65—131.

Dordett, Alexander: Die prozeßrechtliche Bedeutung der Eheinstruktion des Kardinals **Rauscher**. — OeAKR XVII, 1966, 121—140.

Bertola, Arnaldo: Il matrimonio religioso nel diritto canonico e nell' ordinamento concordatario italiano. — To: Unione Tipogr.-Ed. Torinese 1966. 277 p.; Lire 3500.

Keim, Wolfgang: **Schule** und **Religion**. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und die Verbreitung religiösen Gedankenguts mit Hilfe des Schulwesens in den **Vereinigten Staaten** von Amerika und in **Deutschland**. — Hbg: (Forschungsstelle f. Völkerrecht u. Ausl. öffentl. Recht d. Univ. Hamburg); Ffm u. B: Metzner in Komm. 1967. 245 S. = Varia iuris publici XLVI; DM 34,50.

Neumann, Johannes: Die Rechtsprinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kritik an der traditionellen Kanonistik. — ThQu CXLVII, 1967, 257—292.

Onclin, Willy: La notion de la loi canonique. — Rapports belges au VII[e] congrès international de droit comparé, Uppsala, 6—13 août 1966, Brux 1966, 25—39.

Portero Sánchez, L.: La didáctica del derecho en general y el derecho canónico en particular. — IusCan VI, 1966, 213—258.

Kostelecky, Alfred: Kirche und Staat. — Kirche in Österreich 1918—1965. Bd I, Wien, Mchn (1966), 201—217.

Ritty, Charles J., JCL: Changing economy and the new code of canon law. — The Jurist XXVI, 1966, 469—484.

Buijs, Ludovicus, SJ: De potestate episcoporum dispensandi. — PerMorCanLit LVI, 1967, 88—115. 597—639.

Denk, Stephanus: De potestate ordinarii in sacerdotem alienae dioecesis saltem quasidomicilium in territorio dioecesis habentem. — EphIurCan XXII, 1966, 212—274.

Hofmeister, Philipp: Rechtsfragen aus dem **Benediktinerorden**. — AkKR CXXXV, 1966, 92—130.

Funk, Josef, SVD: Acerca de la Instrucción de la Sagrada Congregación „Pro doctrina fidei" sobre los **matrimonios mixtos**. — RevEspDerCan XXI, 1966, 317—343.

Wrenn, Lawrence G.: Updating the law on marriage. — The Jurist XXVII, 1967, 267—282.

Holböck, Carl: Die Entwicklung des **Eheprozeß**rechtes seit Promulgation des Codex Iuris Canonici. — Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 183—194.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale „Gaudium et spes". Edizione italiana a cura di Enzo Giammancheri. — Brescia: Queriniana 1966. 499 p.; Lire 4500.

Bartsch, Elmar: Kirche im Heute. Ein Konzilsseminar über die Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute". — Mchn: Pfeiffer (1967). 205 S. = Pfeiffer-Werkbücher LV; DM 8,70.

Schlink, Edmund: Die theologischen Grundlagen der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt. — Wir sind gefragt ... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter, Gö (1966), 161—181.

Cenacchi, Giuseppe: La pedagogia seminaristica nei documenti del magistero ecclesiastico. Saggio storico-critico. — Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (1966). 580 p.; Lire 3700.

Antweiler, Anton: Der **Priester** heute und morgen. Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. — Mstr: Aschendorff (1967). 146 S.

Griesl, Gottfried: Berufung und Lebensform des Priesters. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1967). 371 S.; DM 30,—.

Hengsbach, Franz: Das Konzilsdekret über das **Laienapostolat**. Latein. u. deutscher Text mit Kommentar. — Pad: Bonifacius Dr. (1967). 202 S. = Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien XXIII.

Laubach, Jakob: Glieder der Kirche ohne Mitverantwortung. Zum Konzilsdekret über das Apostolat der Laien. — Diakonia II, 1967, 224—235.

Vanneste, A.: De theologie van het lekenapostolaat. — CollBrugGand XII, 1966, 456—479.

Dynamique chrétienne de la communication moderne. Essais de réflexion pastorale [par] Claude Beauvalet, PSS [e. a.] Préface de Pierre Haubtmann. — (Tours:) Mame (1966). 329 p.; F 18,50.

Fehringer, Alfons: Dienst und Zeugnis. Die apostolische Sendung der **Ordensschwester**. — Friedberg bei Augsb: Pallotti-Verl. (1966). 323 S. = Sammlung Pallotti IV; DM 15,80.

Girgensohn, Herbert: Heilende Kräfte der Seelsorge. Aufsätze. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 221 S.; DM 18,80.

Uhsadel, Walter: Praktische Theologie. III: Evangelische Seelsorge. — Hdlb: Quelle u. Meyer 1966. 226 S.; DM 19,80.

Leist, Marielene: Neue Wege der religiösen Erziehung. Wir müssen umdenken. — Mchn: Rex-Verl. (1967). 186 S. = Eheseminar in dieser Zeit; DM 12,80.

Spiazzi, Raimondo, OP: Teologia pastorale didattica. Parte III: **Catechetica**. — (To:) Marietti (1966). 367 p. = Manuali di pastorale II.

Stachel, Günter: Der **Bibelunterricht**. Grundlagen und Beispiele. Exegetische und hermeneutische Grundlagen, didaktisch-methodische Struktur, konkrete Belege zeitgemäßer Verwirklichung. — Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1967). 244 S.; DM 19,80.

Gross, Engelbert: Führung zum weltfähigen Glauben. Zur pädagogischen Situation in der Schulkatechese. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 143 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XVI; DM 12,80.

Höfer, Albert: Biblische Katechese. Handbuch für die **siebte** und **achte** Schulstufe. — Sa: Müller Verl. (1967). 281 S.; DM 17,80.

Brems, Franz Josef: Lebendige Katechese. Bd II: Als Christ gerufen. Handreichungen für den Religionslehrer an Berufs- und weiterführenden Schulen. — Mchn: Ehrenwirth Verl. (1967). 190 S.; DM 12,80.

Schober, Walter: Der **Firmungsunterricht**. Versuch eines Entwurfes. — Bibel und Liturgie XL, 1967, 205—214.

Exeler, Adolf: Die Einheit der Welt als Thema des Bibelunterrichts. — KatBl XCII, 1967, 14—26.

Filthaut, Theodor: Die **Juden** in der katechetischen Literatur der Gegenwart. Gutachten auf Wunsch der deutschen Bischofskonferenz. — KatBl XCI, 1966, 545—552; ebd. S. 552—560: Gegenwart und Zukunft des Heils für Israel. Eine Aufgabe christlicher Unterweisung.

Heuser, Gustav: Evangelischer Religionsunterricht heute. Zielsetzung und Grundlage. Bd I. — Ffm, B, Bonn, Mchn: Diesterweg (1966). IX, 144 S.; DM 12,80.

XII. Liturgik

Godart, J.: Traditions anciennes de la grande prière eucharistique. — QuaestLitPar XLVII, 1966, 248—278; XLVIII, 1967, 9—36. 198—218.

Gamber, Klaus: Die Autorschaft von: De sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea. — Rgb: Pustet (1967). 152 S. = Studia patristica et liturgica I; DM 19,20.

Janini, José: El sacramentario **Pirenaico** Ms 41 de Tortosa. — HispSacr XIX, 1966, Barc-Madr 1967, 99—130.

Volk, Paulus: Die **Bursfelder** Missalien. — Liturgica III = Scripta et documenta XVII, (Montserrat) 1966, 185—196.

Pascher, J(oseph): Vom Wesen der tätigen Teilnahme: Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die hl. Liturgie. — Miscellanea liturgica in onore Giacomo Lercaro. Vol. I, R (1966), 211—229.

Jounel, Pierre: Les principes directeurs de l'instruction [sur la liturgie]. — MaisD XC, 1967, 17—43.

Lengeling, Emil J.: Die Eucharistie-Instruktion. — LJ XVII, 1967, 204—219.

Maas-Ewerd, Theodor: Mysterium eucharisticum centrum Ecclesiae. Zur Eucharistie-Instruktion vom 25. Mai 1967. — Bibel und Liturgie XL, 1967, 305—329.

Tillard, J. M. R., OP: Commentaire de l'Instruction sur le culte eucharistique. — MaisD XCI, 1967, 45—63.

Blaise, Albert: Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques. Ouvrage revu par Antoine Dumas, OSB. — (Turnh:) Brepols (1966). 639 p.; bfr 900,—.

Vanbergen, Paul: La crise de la liturgie: versum diagnostic. — ParLit XLVIII, 1967, 463—471. 642—659.

Hennig, John: Zur Stellung **Abrahams** in der Liturgie. — ALW IX, 2, 1966, 349—366.

Manders, H.: Wie voltrekt de liturgie? De vraag naar het subject van liturgische viering en de implicaties ervan. — Tijdschrift voor liturgie VII, 1967, 268—286; p. 286—287: Summary: The question of who is the subject of the liturgical services and its implications.

Knauber, Adolf, Celebrans principalis. — OrhPBl LXVII, 1966, 357—366.

Pascher, Josef: Die liturgische Rolle des **Lektors**. — LJ XVI, 1966, 133—145.

Reifenberg, Hermann: Liturgische Erneuerung und täglicher **Wortgottesdienst**. Bedeutung und Gestaltung — Monatspsalter und Jahreslesezyklus. — ThpQ CLX, 1967, 16—34.

Buckstegen, Theodor — Hermann Josef Spital: **Responsorienbuch**. — Mstr: Regensberg (1967). 106 S. quer 4° = Reihe Lebendiger Gottesdienst XIV; DM 8,50.

Vischer, Lukas: Questions on the Eucharist: its past and future celebration. — Studia liturgica V, 1966, 65—86.

Pahl, Irmgard: Die **Christologie** der römischen **Messgebete** mit korrigierter Schlußformel. — Mchn: Hueber 1966. XXIV, 389 S. = Münchener theologische Studien II, 32; brosch. DM 38,— [Diss., München].

Martimort, Aimé-Georges: L'enseignement de la liturgie dans les Séminaires. — Seminarum, A. XIX — N. S. A. VII, 1967, 107—129.

Bornert, René, OSB: Les commentaires **byzantins** de la divine liturgie du **VII[e]** au **XV[e]** siècle. — P: Institut Français d'Études Byzantines 1966. 292 p. = Archives de l'Orient chrétien IX; F 58,—.

Antonini, Bernardo M., OSM: Teologia del matrimonio nelle antiche liturgie occidentali. — Vicenza: Ed. Patristiche 1966. 92 p. = Saggi e ricerche III; Lire 1000.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Graef, Hilda: The story of **mysticism**. — Lo: Davies (1966). 296 p.

Devos, Paul: La date du voyage d'**Égérie**. — AnalBoll LXXXV, 1967, 165—184; ib. p. 184—188: Appendice I: Égérie de l'Epiphanie à pâques 384; ib. p. 188—194: Appendice II: Égérie du 16 décembre 383 au 5 janvier 384.

Neufville, J.: Règle des IV Pères et seconde Règle des Pères. Texte critique. — RevBén LXXVII, 1967, 47—106.

Kiselev, Konstantin: Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche. — Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben . . . , Witten 1966, 211—233.

Fraling, Bernhard: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre **Jan** van **Ruusbroec**. — Wü: Echter-Verl. (1967). 272 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens II.

Milosh, Joseph E.: The scale of perfection and the **English** mystical tradition. — Madison, Milw; Lo: The Univ. of Wisconsin Pr. 1966. VIII, 216 p.; $ 6,50.

Juarros Fernández, G.: Planteamiento de las disposiciones de la perfección cristiana en cualquier estado y profesión — Espiritualidad laical según S. **Ignacio** de **Loyola**. — Burgense VII, 1966, 83—144.

López Azpitarte, Eduardo, SJ: La oración contemplativa. Evolución y sentido en **Alvarez** de **Paz** SJ. — Granada: Facultad de Teología 1966. 197 p. = Biblioteca teologia Granadina X; pes 180,—.

Tomás de la Cruz, OCD: Santa **Teresa** de **Avila**, hija de la Iglesia. — Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R) 1967, 305—367.

Fortunato de Santiago, OFMCap: Doctrinas acerca de la regla franciscana en los siglos XVIII—XIX, y lineas fundamentales del sistema de Antonio Esquivel. — Laurentianum VII, 1966, 321—358. 466—485.

Grootens, Pierre, SJ: L'abbé Louis **Bautain**, auteur spirituel. Notes à l'occasion du centenaire de sa mort ‹1867—1967›. — RAscMyst XLIII, 1967, 53—93. 277—293.

Pichon, Almire, SJ: Retraite. Éditée et présentée par André Combes. — R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin (1966). 314 p. = Spiritualitas V; Lire 2000.

Boni, Andrea, OFM: I religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II. — R: Pont. Ateneo Antoniano 1966. XVI, 145 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XV; Lire 1500.

La santità nella costituzione conciliare sulla chiesa. — R: Ed. del Teresianum 1966. 251 p. = Coll. „Fiamma viva" VII.

Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui. — (P:) Desclée [&] de Brouwer (1966). 199 p. = Recherches et débats LVI; F 9,—.

Das Heilige in Licht und Zwielicht. (Iso) Baumer [u. a.]. — (Eins:) Benziger Verl. (1966). 167 S. = Offene Wege III; DM 9,80; [enth.:] S. 11—64: Baumer, Iso: Volksfrömmigkeit und Kirchenerneuerung; S. 65—142: Christoffels, Hildegard: Die Religionen zwischen Argwohn und Glauben; S. 143—161: Mainberger, Gonsalv: Berggötter, Gottesberg und das Erhabenheitsgefühl.

Esquerda Bifet, José: Teología y espiritualidad sacerdotal. — Madr: Ed. Zyx (1966). 319 p. = Movimiento sacerdotal VI; pes 110,—.

Rahner, Karl: Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt. — (Frb, Bas, Wien: Herder 1966). 174 S. = Herder-Bücherei CCLXVI; DM 2,80.

Sudbrack, Josef, SJ: Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen **Gehorsam**. — GL XL, 1967, 246—268.

Vandenbroucke, F(rançois, OSB): Moines pourquoi? Théologie critique du **monachisme**. — Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 252 p. = Renouveau; bfr 120,—.

Thiry, André, SJ: Liberté religieuse et liberté chrétienne. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 254 p. = Museum Lessianum. Sect. ascétique et mystique LVII; F 12,—.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Guarducci, Margherita: Hier ist **Petrus**. Petros eni (Le reliquie di Pietro sotto la confessione della basilica Vaticana, dt.) Die Gebeine des Apostelfürsten in der Confessio von St. Peter. Mit dem vollständigen Untersuchungsbericht von Venerando Correnti und anderen grundlegenden Gutachten . . . (Aus dem Italien. Autoris. Übers.; Wolfgang Habbel). — Rgb: Habbel (1967). 197 S. mit Abb.; Lw DM 39,80.

Grabar, A.: Le premier art chrétien, 200—395. — P: Gallimard 1966. 331 p., fig. et carte 4° = L'univers des formes IX; F 120,—.

Grabar, André: Die Kunst im Zeitalter Justinians. Vom Tode Theodosius' I. bis zum Vordringen des Islam. (Aus dem Franz. übertr. von Marcell Restle.) — Mchn: Beck (1967). 413 S. mit 475 Abb. u. Ktn., 1 Titelbild 4° = Universum der Kunst; Lw DM 98,—.

Kähler, Heinz: Die **Hagia Sophia**. Mit einem Beitrag von Cyril Mango über die Mosaiken. — B: Mann 1967. 79 S. mit 4 Abb., 99 S. Abb. 4°; Lw. DM 49,—.

Weitzmann, Kurt: Various aspects of byzantine influence on the latin countries from the sixth to the twelfth century. — Dumbarton Oaks Papers XX, 1966, 1—24.

Leroy, J.: A propos de l'inscription syriaque du **reliquiaire d'Istanbul**. — CahArch XVI, 1966, 17—22 et 1 fig.

Miloječić, Vladimir: Bericht über die Ausgrabungen und Bauuntersuchungen in der Abtei **Frauenwörth** auf der Fraueninsel im **Chiemsee 1961—1964**. Mit Beitr. von Hartmut Atsma [u. a.]. Mit 12 Farbtaf., 86 Kunstdr.taf., 38 Offsettaf. u. 21 Plänen, sowie 9 Abb. im Text. A.: Textteil. B: Tafeln. C: Pläne. — Mchn: Verl. d. Bayer. Akademie der Wissenschaften; Beck in Komm. 1966. 281 S., 13 S., 74 Bl. Abb.; 4 S., 30 Bl. Ktn. = Bayer. Akademie der Wissenschaften. Abhandlungen. Philos. histor. Klasse. N. F. LXV A.B.C.; DM 120,—.

Ueffing, Werner: Zur Baugeschichte der Stiftskirche in **Vreden**. — Münster XIX, 1966, 381—396; mit 38 Abb.

Korn, Ulf-Dietrich: Die romanische Farbverglasung von S[ank]t **Patrokli** in **Soest**. — Mstr: Aschendorff 1967. 114 S. mit Abb., 26 Bl. Abb., 1 Titelbild 4°; Lw. DM 28,— [Diss. Münster/Westf.].

Cahansky, Nurith: Die romanischen Wandmalereien der ehemaligen Abteikirche **Saint-Chef ‹Dauphine›**. — Bern: Francke (1966). 112 S., 20 S. Bilder = Basler Studien zur Kunstgeschichte. N. F. VII; sfr 20,—.

Weitzmann, Kurt: Icon painting in the Crusader kingdom. — Dumbarton Oaks Papers XX, 1966, 48—83.

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

Kotrba, F.: „Die Beweinung Christi". Aus einer Prager Privatsammlung. Ein spätgotisches Schnitzwerk. — Münster XX, 1967, 298—304.

Pieper, Paul: Der Meister von **Liesborn** und die Liesborner Tafeln. — Westf XLIV, 1966, 4—11; ebd. S. 12—18: Pieper, Paul: Die Liesborner Tafeln. Katalog und Rekonstruktionen; S. 20—21: Levey, Michael: Die Mitteltafel des Liesborner Hochaltars in neuem Licht; S. 22—54: Rensing, Theodor: Bemerkungen zum Meister von Liesborn; S. 55—57: Pieper, Paul: Jan Baegert und der Liesborner Altar; S. 58—63: Pieper, Paul: Die hl. Anna — ein Fragment des Meisters von Liesborn? — 32 Abb., davon 16 farbig.

Rieber, Albrecht: Auf der Suche nach dem Grab Heinrich **Seuses**. Von den Grabungen und Bodenaufschlüssen in Kirche und Kloster der Dominikaner in **Ulm 1612—1965**. — Heinrich Seuse. Studien zum 600. **Todestag 1366—1966, Köln (1966), 457—477.**

Pfannmüller, Hans: Abschied von der Kathedrale. Kunst zwischen Religion und Technik. — (Wien, Mchn:) Cura-Verl. (1966). 112 S. mit Abb.; Lw. DM 13,80.

Ringler, Josef: **Tiroler Krippen** unserer Zeit. Ein Bildwerk. Ausgew. u. eingeleitet. Mit 112 Bildern. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1966). 142 S.; Lw. DM 24,—.

Afroasiatische christliche Kunst. Hrsg.: Arno Lehmann. Mit 282 Abb. — B: Evang. Verl. Anstalt (1966). 285 S.; S. 89—263 Abb., 11 S. Index in Rückentasche 4°; Lw. DM-Ost 38,—.

Lengeling, Emil-Joseph: Tendenzen des deutschen katholischen Kirchenbaus aufgrund der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. — LJ XVII, 1967, 144—160.

Beilagenhinweis

Diesem Heft liegen folgende Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.
Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft.
Dokumente des Konzils.

Anschriften der Mitarbeiter

Lic. theol. Arnold Angenendt, Bonn-Rheindorf, Margaretenplatz 2; Dr. Willi Astrath, Essen, Franziskanerstr. 69; Dr. Remigius Bäumer, Kirchzarten, Mattenweg 2; Dr. Ursmar Engelmann OSB, Beuron, Erzabtei; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten (Ruhr), Mozartstr. 11; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg i. Br., Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Paul Hacker, Münster, Besselweg 14; Dr. Viktor Hahn CSSR, Hennef (Sieg), Waldstr. 9; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Prof. Dr. Endre v. Ivánka, Graz, Universitätsplatz 3; Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstr. 5; Dr. Siegfried Neumann, Wolbeck, Eichendorffweg 12; Dr. Burkhard Neunheuser OSB, Maria Laach üb. Andernach, Abtei; Prof. Dr. Adalbert Peter, Fulda, Domdechaneistr. 5; Prof. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Franz Josef Schierse, Hausen b. Linz (Rhein), Mahlbergstr. 14; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Dr. Hubertus Schulte Herbrüggen, Münster, Beckstr. 2; Rektor Heinrich Spaemann, Dinklage (Oldbg), Burg Dinklage; Dr. Jürgen Sydow, Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1967 - Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949
Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Z 67/2157