INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Adler, Nikolaus, Dr. theol., lic. bibl., Univ.-Prof., Mainz 171
Albrecht, Barbara, Dr. theol., Dr. phil., Bottrop 355
Arnold, Franz X., Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 272
Astrath, Willi, Dr. theol., Bochum 352
Averbeck, Wilhelm, Dr. theol., Doz., Osnabrück 257
Averkamp, Ludwig, Dr. theol., Münster 355
Bacht, Heinrich, Dr. theol., Prof., Frankfurt 150
Barbel, Joseph, CSSR, Dr. theol., Prof., Hennef (Sieg) 65, 497
Barnocchi, Donatella, Dr., Münster 421
Becker, Joachim, SSCC, Lic. theol., lic. bibl., Simpelveld (Niederlande) 98
Becker, Petrus, OSB, Dr. theol., Trier 322
Beinert, Wolfgang, Dr. theol., Tübingen 385
Bernards, Matthäus, Dr. theol., Prof., Köln 134, 251
Betz, Otto, Dr. theol., Doz., Harksheide 357
Beutter, Friedrich, DDr., Freiburg i. Br. 56, 263, 519
Böckenförde, Werner, Dr. iur., Münster 61
Bökmann, Johannes, Dr. theol., Rhöndorf 261
Bolley, Alfons, Dr. phil., Prof., Essen 483
Brechter, Suso, OSB, Dr. phil., Prof., St. Ottilien 206
Bröker, Werner, Dr. rer. nat., Dr. theol., Gimbte üb. Münster 242, 340, 415
Brück, Anton Philip, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Mainz 330
Camelot, Pierre Thomas, Dr. theol., Prof., Étoilles (Frankreich) 222
Casper, Bernhard, Dr. theol., Priv. Doz., Freiburg 41, 237
Cornelissen, Robert, OSB, Münster 511
Cramer, Winfrid, OSB, Dr., Gerleve 499
Dassmann, Ernst, Dr. theol., Münster 313
Dautzenberg, Gerhard, OFM, Dr. theol., Mönchengladbach 312
Delahaye, Karl, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Aachen 477
Delbeke, Geert, OP, Münster 118
Derksen, Karl-G. M., OP, Münster 244
Diezinger, Walter, Dr., Söchtenau 397
Dörrie, Heinrich, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 319
Dreier, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Univ.-Prof., Münster 58, 149, 264, 266, 269, 270, 271, 276, 350
Dreißen, Josef, Dr. theol., Prof., Aachen 156
Ehrlich, Ernst Ludwig, Dr. phil., Basel 399
Eising, Hermann, Dr. theol., Univ.-Prof., 23, 540
Elm, Kaspar, Dr. phil., Freiburg i. Br. 505
Emminghaus, Johannes H., Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Klosterneuburg b. Wien 166, 274, 363
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. iur. utr., Univ.-Prof., Bochum 344, 524
Ewig, Eugen, Dr., Prof., Bonn 230
Falkenstein, Ludwig, Dr., Aachen 33
Fascher, Erich, Dr. theol. h. c., Prof., Berlin 315
Feil, Ernst, Wiss. Assistent, Münster 1, 452
Fiorenza, Elisabeth, Lic. theol., Münster 219
Fischer-Barnicol, Hans A., Dr. phil., Dossenheim 388
Fleckenstein, Heinz, Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 151
Frank, Isnard, OP, Dr. theol., Walberberg 111, 321, 501
Frank, Suso, OFM, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 541
Franzen, August, Dr. theol., lic. iur. can., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 32, 403
Fuchs, Gotthard, Wiss. Assistent, Münster 343
Fuhrmans, Horst, Dr. phil., Prof., Röttgen 122
von Gabain, A., Dr., Prof., Hamburg 300
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol., Priv.- Doz., Münster 515
Gertz, Bernhard, Pfarrer, Bochum 40
Gieraths, Paul-Gundolf, OP, Dr. theol., Univ.-Prof., Rom 402
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 67, 172, 218, 219, 276, 293, 311, 491
Görgemanns, Herwig, Dr., Priv.-Doz., Malschenberg 406
Grabner-Haider, Anton, Dr. theol., Graz 401
Graef, Hilda C., Dr., Oxford 262, 520, 540
Graf, Olaf, OSB, Dr., Waegwan (Süd-Korea) 95
Greinacher, Norbert, Dr. theol., Doz., Münster 442
Grenzmann, Wilhelm, Dr. phil., Prof., † 169, 448
Greschat, Martin, Dr. theol., Münster 141, 202
Groner, Franz, Dr. theol., Univ.-Prof., Rolandswerth 528
Häring, Nikolaus M. SAC, Prof., Toronto (Canada) 247
Häußling, Angelus, OSB, Dr. theol., Maria Laach 425
Hamp, Vinzenz, Dr. theol., Univ.-Prof., München 491
Hanhard, Robert, Dr., Dr., Doz., Göttingen 391
Hasenfuß, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Würzburg 126
Hasenhüttl, Gotthold, Dr. theol., Tübingen 42
Haskamp, Reinhold, OFM, Dr., Münster 332
Haubst, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Mainz-Gonsenheim 131
Hauser, Richard, Dr. theol., Prof., Heidelberg 518
Heggelbacher, Othmar, Dr. theol., Dr. iur., Prof., Bamberg 106
Heiming, Odilo, OSB, Dr., Maria Laach 107
Hellmann, Manfred, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 227
Henning, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 60, 349
Henrici, Peter, SJ, Dr. phil., lic. theol., Prof., Rom 506
Hertlein, Siegfried, OSB, Dr., Ndanda (Ost-Afrika) 304
Hödl, Ludwig, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 342
Hoeres, Walter, Dr. phil., Prof., Frankfurt 136, 138
Hoffmann, Friedrich, Dr. theol., Prof., Erfurt 49
Hofmeier, Johann, Dr., Prof., Regensburg 47
Horst, Ulrich, OP, Dr., Prof., Walberberg 512
Hünermann, Josef, Dr. theol., Prof., Aachen 443
Hünermann, Peter, Dr., Priv.-Doz., Freiburg i. Br. 234
Hürten, Heinz, Dr. phil., München 109, 110
Hufnagel, Alfons, Dr. theol., Prof., Rottenburg 121
Jansen, Peter, Dr. theol., Prof., Bonn 274
Kafka, Gustav E., Dr., Univ.-Prof., Graz 265
Kalesse, Walter, Lic. theol., lic. phil., Bonn 480
Kallis, Anastasios, Dr. phil., Münster 326
Kaulbach, Friedrich, Dr. phil., Univ.-Prof., Münster 85
Kerstiens, Ferdinand, Studentenpfr., Münster 240, 503
Kertelge, Karl, Dr. theol., Münster 27, 214, 305
Khoury, Adel-Theodore, Dr. phil., Doz., Münster, 94, 144, 303, 482, 502
Kilian, Rudolf, Dr. theol., Prof., Paderborn 100
Kindl, Harald, Dr., Paderborn 538
Klein, Laurentius, OSB, Trier 516
Klostermann, Ferdinand, Dr., Univ.-Prof., Wien 527
Knauer, Peter, SJ, Lic. theol., Münster 418
Kolping, Adolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg/Br. 44, 336, 339, 536
Kottje, Raymund, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Regensburg 223, 225
Kraus, Andreas, Dr., Prof., Schondorf 267
Kubina, Veronika, Freiburg i. Br. 530
Langner, Albrecht, Dr., Mönchengladbach 434
Lécuyer, Joseph, CSSp, Prof., Rom 163
Lengeling, Emil J., Dr. theol., lic. phil., Univ.-Prof., Wolbeck 161, 164, 360, 446
Lengsfeld, Peter, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 68
De Letter SJ, P., Kurseong (Indien) 201
Lieball, Josef, Dr. theol., Regensburg 362
Löning, Karl, Lic. theol., Münster 67, 105
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 22, 206, 209, 306, 390, 391, 394, 488
Maas-Ewerd, Theodor, Dr. theol., Bösensell 537
May, Georg, Dr. theol., lic. iur. can., Univ.-Prof., Mainz 434, 525
Mayer, Günter, Dr., Münster 97
Mayer, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Aising b. Rosenheim 212
Michl, Johann, Dr. theol., lic. bibl., Univ.-Prof., Freising 29
Möllerfeld, Johannes, SJ, Frankfurt 108
Moosbrugger, Otto, Wiss. Assistent, Bonn 254
Mücher, Gerhard, Dr. theol., Prof., Essen 63, 155
Mühlenbrock, Georg, SJ, Frankfurt 442
Müller, Alois, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg (Schweiz) 226
Mußner, Franz, Dr. theol., lic. bibl., Univ.-Prof., Regensburg 106, 494
Neunheuser, Burkhard, OSB, Dr. theol., Prof., Rom 426
Normann, Friedrich, Dr. theol., Dr. phil., Paderborn 223
Nowacki, Adalbert, Dr. phil., Münster 221
Nussbaum, Otto, Dr. theol., Univ.-Prof., Bonn 357
Oedinger, Friedrich Wilhelm, Dr. phil., Prof., Düsseldorf 115
Oelmüller, Willi, Dr. phil., Prof., Münster 39
Offele, Wolfgang, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Frankfurt 153, 171, 270, 354
Ohlmeyer, Albert, OSB, Dr. theol., Ziegelhausen 341
Oswald, Josef. Dr. theol., Prof., Passau 228, 233
Padberg, Rudolf, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 503
Pascher, Joseph, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., München 445
Pesch, Otto H., OP, Dr., Prof., Walberberg 51
Pesch, Rudolf, Dr. phil., Dr. theol., Freiburg i. Br. 25
Peters, Karl, Dr. iur., Univ.-Prof., Tübingen 148
Petri, Heinrich, Dr., Würzburg 408
Peukert, Helmut, Münster 130
Pfeil, Hans, Dr. theol., Dr. phil., Bamberg 423
Pfnür, Vinzenz, Münster 411
Promper, Werner, Dr. theol., Münster 18
Quadt, Anno, Dr., Köln 467
Rath, Josef-Theodor, CSSp, Knechtsteden 482
Ratzinger, Joseph, Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 15
Reding, Marcel, Dr. theol., Univ.-Prof., Berlin 15
Rehm, Martin, Dr. theol., Prof., Eichstätt 489
Rest, Walter, Dr. phil., Prof., Münster 431
Reuss, Joseph, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Würzburg 389, 496
Rief, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., Tübingen 30
Robert, Charles, Dr., Prof., Straßburg 39
Roos, Lothar, Freiburg i. Br. 521, 522
Rotter, Friedrich Otto, Dr. phil., Dr. theol., Univ.-Prof., Fulda 262
Rücker, Heribert, Stotternheim b. Erfurt 100
Ruppert, Lothar, Dr. theol., Münster 387

Rusche, Helga, Dr. theol., Münster 20
Sauser, Ekkart, Dr. phil., Dr. theol., Prof., Trier 318
Scharbert, Josef, Dr. theol., lic. bibl., Univ.-Prof., München 396
Schauerte, Heinrich, Dr. theol., Prof., Paderborn 361, 447
Scheele, Paul Werner, Dr. theol., Univ.-Prof., Witten/Ruhr 127
Scheffczyk, Leo, Dr. theol., Univ.-Prof., München 119, 197
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 245, 299, 381
Schilling, Othmar, Dr. theol., Univ.-Prof., Bochum 103, 162
Schlette, Heinz Robert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Ittenbach 200, 203, 334
Schmid, Josef, Dr. theol., Dr. theol. h. c., Univ.-Prof., München 492
Schmidtke, Friedrich, Dr. phil., Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 307
Schöllgen, Werner, Dr. theol., Dr. phil., Univ.-Prof., Bonn 430
Scholz, Franz, Dr. theol., Prof., Fulda 259
Schreiner, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., Münster 101, 451
Schröer, Alois, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 38
Schubert, Kurt, Dr. phil., Univ.-Prof., Wien 399
Schückler, Georg, Dr., Aachen 302
Schütte, Heinz, Dr. theol., Oedekoven 254, 343, 485
Schwaiger, Georg, Dr. theol., Univ.-Prof., München 409
Seelhammer, Nikolaus, Dr. theol., Prof., Trier 144
Senger, Basilius, OSB, Dr. phil., Gerleve 534
Severus, Emanuel v., OSB, Dr. phil., Doz., Maria Laach 143
Simons, Eberhard, Dr., München 418
Soisalon-Soininen, Ilmari, Dr., Prof., Helsinki (Finnland) 209
Spital, Hermann Josef, Dr. theol., Dülmen 154
Spreckelmeyer, Goswin, Münster 167
Steer, Georg, Dr., Veitshöchheim 246
Stüttgen, Albert, Dr. phil., Prof., Münster 478
Thoma, Clemens SVD, Dr. theol., Mödling-Wien 20
Tüchle, Hermann, Dr. theol., Univ.-Prof., München 37
Völker, Walter, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Wiesbaden 221
Völkl, Richard, Dr. Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 351
Vorgrimler, Herbert, Dr. theol., Prof., Freiburg 93
Wacker, Paulus OSA, Dr. theol., Prof., Paderborn 62
Wagner, Georg, Dr. phil., Dr. theol., Paderborn 66, 165, 539
Wahl, Otto, SDB, Dr., Benediktbeuren 309
Weber, Klaus, Dr. theol., Bonn 117, 228, 331
Weber, Leonhard M., Dr. theol., Univ.-Prof., München 63
Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Univ.-Prof., Münster 149, 276, 452
Weigand, Rudolf, Dr. theol., lic. iur. can., Univ.-Prof., Würzburg 439
Weilner, Ignaz, Dr. theol., Univ.-Prof., Regensburg 146
Welte, Bernhard, Dr. theol., Univ.-Prof., Freiburg i. Br. 424
Wendehorst, Alfred, Dr. phil., Prof., Würzburg 328
Wesemann, Paul, Dr. iur. can., Offizial, Münster 112, 158
Wiegmann, Hildegard, Dr. rer. pol., Prof., Vechta i. O. 433
Willeke, Bernward H., Dr. theol., Univ.-Prof., Würzburg 17
Williams, Cornelius, Dr., Kaufbeuren 346
Winklhofer, Alois, Dr. theol., Prof., Passau 133, 262
Wittstadt, Klaus, Dr. phil., Münster 414
Zenger, Erich, Lic. theol., Münster 189, 396
Zickler, Christian, Rhede 128, 172, 238, 239
Ziegler, Josef, Dr. theol., Univ.-Prof., Finthen üb. Mainz 208, 211

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Feil, E.: Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation 1–14
Gnilka, J.: Zur Neutestamentlichen Christologie 293–300
Kaulbach, F.: Phänomenologie der Wahrnehmung 85–94
Quadt, A.: Die Taufe als Antwort des Glaubens 467–476
Schiffers, N.: Die Ganzheit des Wirklichen 381–386
Zenger, E.: Eine Wende in der Dekalogforschung? 189–198

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Albrecht, A.: Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie 522
Alonso, J. M.: De Corpore seu „Collegio Episcopali" 150
Antweiler, A.: Der Priester heute und morgen 527
Archiv für Liturgiewissenschaft hrsg. von E. v. Severus 446
Archiv für Religionspsychologie, Bd IX, hrsg. von W. Keilbach 483
Arenhovel, D.: Was sagt das Konzil über die Offenbarung? 206
Aurelius Augustinus: Nutzen des Glaubens. Die zwei Seelen 30
Averbeck, W.: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie 426
Bakhuizen van den Brink, J. N.: Ecclesia II 511
Balàs, D. L.: Metousia Theou 221
Barbers, M.: Toleranz bei Sebastian Frank 202
Barbian, K.-J.: Die altdeutschen Symbola 246
Bareau, A. und Schubring, W. und Fürer-Haimendorf, Chr.: Die Religionen Indiens 300
Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV, 4 467
Bauerreis, R.: Kirchengeschichte Bayerns 228
Baumer, I.; Christoffels, H.; Mainberger, G.: Das Heilige in Licht und Zwielicht 200
Beck, I.: Liebe und Werk in der Theologie des hl. Franz von Sales 262
Beckmann, K.-M.: Unitas Ecclesiae 385
Beer, W.: Macht und Verantwortung 169
Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, hrsg. von H. Bürkle 201
Bellet, M.: Crisi della fede 421
Benktson, B.-E.: Christus und die Religion 1
Benthem, W. van: Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik 149
Benz, F.: Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft 153
Berger, P.: Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland 165
Berning, V.: Das Denken Herman Schells 126
Bethge, E.: Dietrich Bonhoeffer 1
Bierbaum, M.: Maria vom Göttlichen Herzen Droste zu Vischering 38
Bjerkelund, C.: Parakalô 401
Birnbaum, W.: Die deutsche katholische liturgische Bewegung 360
Bligh, J.: Galatians in Greek 492
Blondel, Die Aktion (1893), Übersetzung und Nachwort von R. Scherer 506
Bokler, W. und Fleckenstein, H.: Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral 357
Bodin, Y.: Saint Jérôme et l'église 318
Bodzenta, E., Greinacher, N., Grond, L.: Regionalplanung in der Kirche 269
Böckle, F.: Gesetz und Gewissen 344
Böhm, W.: Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik 381
Borger, R.: Handbuch der Keilschriftliteratur Bd 1 390
Boss, G.: Das brüderliche Gespräch 343
Braun, H.: Qumran und das Neue Testament 399
Breuning, W.: Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona 49
Bröker, W.: Der Sinn von Evolution 381
Brunner, P.: L'Euchologe de la Mission de Chine 17
Büchel, W.: Philosophische Probleme der Physik 381
Cabaud, J.: Simone Weil 540
Canon Missae romanae, hrsg. von L. Einzenhöfer, 2. Teil 161
Cassien, J.: Institutions cénobitiques 107
Castelli, E.: Ermeneutica e tradizione 118
–, –: Demitizzazione e morale 118
Christoffels, H. s. Baumer
Clerici, L.: Einsammlung der Zerstreuten 65
Coenen, D.: Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts 115
Cohen, A. A.: Der natürliche und der übernatürliche Jude 97
Colson, J.: Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile 219
Comblin, J.: Le Christ dans l'Apocalypse 298
The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers, hrsg. von N. M. Häring 342
Constable, G.: Monasic Tithes from their Origins to the Twelfth Century 225
Coste, R.: Morale internationale 56
Cullmann, O.: Heil als Geschichte 214
Daniélou, J.: Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche 67
Decker, B.: Die Gotteslehre des Jakob von Metz 512
Dexinger, F.: Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? 22
Dialogus de mundi contemptu vel amore, attribué à Conrad d'Hirsau 134
Dienst und Zeugnis, hrsg. von A. Fehringer 158
van Dijk, J.: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths 254
Ökumenisches Direktorium Erster Teil 68
Dittburner, J. M.: A Theology of Temporal Realities 222
Doherty, D.: The sexual doctrine of Cardinal Cajetan 346
Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils. Vollständige zweisprachige Ausgabe – mit Ausnahme der Erklärung über die Religionsfreiheit 15
Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Erklärung über die Religionsfreiheit 452
Drijvers, H. J. W.: Bardaisan of Edessa 94
Dubarle, A. M.: Judith 307
Duesberg, H.: Die Messe biblisch betrachtet 162
Duesberg, H. - Fransen, I.: Les scribes inspirés 103

Duhm, B.: Das Buch Jesaia 540
Dumoulin, H.: Östliche Meditation und christliche Mystik 95
Dupont, J.: Paulus an die Seelsorger 105
Eberz, O.: Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung, hrsg. von L. Eberz 388
Ellwangen 764–1964, hrsg. von V. Burr 233
Elswijk, H. C. van: Gilbert Porreta 247
Christliche Erziehung nach dem Konzil, hrsg. vom Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken 63
Eßer, K. und Grau, E.: Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut 501
Estonia Christiana (Festschrift für J. Köpp) 227
Études sur les Instituts Séculiers, vol. III, hrsg. von J. Beyer 439
Feiereis, K.: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie 41
Fleckenstein, W. s. Bokler
Fletcher, J.: Moral ohne Normen? 430
Formules de prière universelle, hrsg. vom Centre National de Pastoral Liturgique (Paris) 537
Fraenkel, P. und Greschat, M.: Zwanzig Jahre Melanchthonstudium 411
Franc-Duquesne, A.: Wenn Deine Zeit zu Ende ist 262
Fransen, J. s. Duesberg, Les scribes
Friedberger, W.: Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen des Frühkapitalismus 519
Friede im Atomzeitalter, hrsg. von W. Dirks 480
aus der Fünten, W.: Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters 66
Fürer-Haimendorf, Chr. s. Bareau
Gamber, K.: Niceta von Remesiana. Instructio ad competentes 497
–, –: Weitere Sermonen ad competentes Teil I und II 497
–, –: Die Autorschaft von De Sacramentis 497
Gamper, A.: Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament 394
Ganzer, K.: Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter 33
Geiger, W.: Gewissen, Ideologie, Widerstand, Nonkonformismus 60
Geiselmann, J. R.: Die Katholische Tübinger Schule 197
Gerken, A.: Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart 171
Gerstenberger, E.: Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts" 189
Gerster, G. s. Michalowski
Gilen, L.: Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen 274
Glaube und Schule, hrsg. von W. Dirks und Th. Filthaut 272
Gloege, G.: Die Todesstrafe als theologisches Problem 148
Goddijn, H. und W.: Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral 442
Gössmann, E. s. Neuhäusler
Govaart-Halkes, T: Frau, Welt, Kirche 355
Grant, R. M.: L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours 389
Grau, E. s. Eßer
Greenhill, E. S.: Die Stellung der Handschrift Britisch Museum Arundel 44 in der Überlieferung des Speculum virginum 251
Grégoire, R.: Les homéliaires du moyen âge 164
Greinacher, N.: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft 528
–, –: Regionalplanung s. Bodzenta
Greschat, H. J.: Kitawala 482
Greschat, M. s. Fraenkel
Greshake, G.: Historie wird Geschichte 42
Griesl, G.: Berufung und Lebensform des Priesters 443
–, –: Pastoralpsychologische Studien 63
Grisar, J.: Matia Wards Institut vor römischen Kongregationen 112
Grond, L. s. Bodzenta
Grundfragen der Wirtschaft, Eine Einführung in die Sozialökonomie von B. Külp unter Mitwirkung von H. Drost, D. Leuschner, V. Schiffer, K. Wiedemann 433
Güttgemanns, E.: Der leidende Apostel und sein Herr 293
Guldan, E.: Eva und Maria 274
Gunstone, H.: The Liturgy of Penance 163
Hacker, P.: Das Ich im Glauben bei Martin Luther 51
Härdelin, A.: The Tractarian Understanding of the Eucharist 245
Haible, E.: Schöpfung und Heil 130
Hamann, B.: Die Grundlagen der Pädagogik 155
Handbuch der Elternbildung, hrsg. von J. A. Hardegger, Bd 1 270
Harmening, D.: Fränkische Mirakelbücher 539
Hartman, L.: Prophecy interpreted 25
Hartmann, W.: Oblatio munda 425
Haskamp, R. J.: Spekulativer und phänomenologischer Personalismus 237
Helmreich, E. Chr.: Religionsunterricht in Deutschland 156
Hengsbach, F.: Das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien 276
Henrichs, N.: Kult und Brauchtum im Kirchenjahr 447
Henry, M.-L.: Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesaiaapokalypse 396
Higgins, A. J. B.: Menschensohn-Studien 298
Hoeck, J. M. und Loenertz, R. J.: Nikolaos Nektarios von Otranto, Abt von Casole 326
Hoffmann, P.: Die Toten in Christus 312
L'Hour, J.: Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament 189
–, –: La morale de l'Alliance 100
Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik, hrsg. von A. Kern 270
Jeanson, F.: Vom wahren Unglauben 339
Jirku, A.: Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum 212
Jorissen, H.: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik 44
Judentum im Mittelalter, hrsg. von P. Wilpert 502
Juritsch, M.: Der Vater in Familie und Welt 271
Ivanka, E. von: Plato Christianus 319
Izutsu, T.: Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān 303
Kasper, W.: Das Absolute in der Geschichte 122
–, –: Die Methoden der Dogmatik 424
Katechese nach dem Konzil, hrsg. von G. Hansemann 354
Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa, hrsg. von A. Langner 265
Kawerau, P.: Geschichte der Alten Kirche 403
Kehl, N.: Der Christushymnus im Kolosserbrief 494
Kilian, R.: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen 489
King, A. A.: Concelebration in the Christian Church 357
Kirsch, G.: Machtverteilung im Unternehmen 350
Klein, L.: Das Ringen um die Einheit 343
Klomps, H.: Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche 521
Knauber, A.: Sonntagsmesse am Samstagabend? 154
Knowles, D.: Englische Mystik 520
König, H.: Das organische Denken Augustins 408
Kohls, E.-W.: Die Theologie des Erasmus 503
Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft 263
Kraus, A.: Über den Hochmut 261
Krieger, E.: Abgrund und Gründe 239
Kroeber, R.: Der Prediger 488
Küry, U.: Die altkatholische Kirche 516
Kuhn, A.: Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803–1848 266
Kurz, P. K.: Über moderne Literatur 448
Laberthonière, L.: Le Réalisme Chrétien 238
Lagrange, M.-J.: La méthode historique 488
Lamarque, A.: Der Einheit entgegen 254
Lang, A.: Fundamentaltheologie, Bd 1. Die Sendung Christi 336
Langgärtner, G.: Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert 223
Lay, R.: Die Welt des Stoffes, Bd 1 381
Leidl, A.: Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz 109
Leinweber, A.: Gibt es ein Naturrecht? 349
Lelong, M.: Dialog mit den Atheisten 423
The Letters and Diaries of John Henry Newman, hrsg. von Ch. St. Dessain 299
Lifshitz, B.: Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives 399
Loersch, S.: Das Deuteronomium und seine Deutungen 396
Lotz, J. B.: Sein und Existenz 234
De Lubac, H.: Teilhard, missionaire et apologiste 340
Lührmann, D.: Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden 311
Luzbetak, L. J.: The Church and Cultures 206
Maertens, Th.: Handbuch zur Schriftlesung, 3 Bde 305
–, –: Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste 534
Mainberger, G. s. Baumer
Marcus Minucius Felix: Octavius, hrsg. von B. Kytzler 221
Marlé, R.: Dietrich Bonhoeffer 1
Marschall, W.: Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau 330
Martini, C. M.: Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV 208
Masser, A.: Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters 167
Masson, J.: L'attività missionnaria della Chiesa 485
Materie und Leben (Naturwissenschaft und Technik, Heft 7) 381
Maugendre, L. A.: La renaissance catholique au début du XXe siècle 39
Maxsein, A.: Philosophia cordis 332
Meinhold, P.: Geschichte der kirchlichen Historiographie 402
Meliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments 106
Mensch und Technik (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 9) 381
Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung 85

Messner J.: Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidung von morgen 58
–, –: Das Naturrecht 58
Mettler, L. A.: Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Marianhiller Mission 1910–1920 304
Michalowski, K. und Gerster, G.: Faras 363
Michaud-Quantin, P.: La psychologie de l'activité chez Albert le Grand 121
Miscellanea Fuldensia, hrsg. von F. Scholz 387
Moeller, B.: Spätmittelalter (= Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd 2/1) 110
Mörsdorf, K.: Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Bd 61
–, –: Lehrbuch des Kirchenrechts, II. Bd 434
–, –: Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici 525
Monumenta Diplomatica S. Dominici, hrsg. von V. J. Koudelka 321
Moraltheologie in Polen 259
Muck, O.: Christliche Philosophie 39
Müller, H.: Von der Kirche zur Welt 1
Müller, J.: Martin Bucers Hermeneutik 141
Murphy-O'Connor, J.: La prédication selon Saint Paul 219
Mynarek, H.: Mensch und Sprache 119
Nacke, E.: Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften 541
Neidl, W. M.: Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae 138
Neuenzeit, P.: Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament 67
Neuhäusler, E., Gössmann, E.: Was ist Theologie? 477
Neumann, J.: „Mischehe" und Kirchenrecht 352
Neuß, W. und Oedinger, F. W.: Geschichte des Erzbistums Köln I 230
Nielsen, E.: Die Zehn Gebote 189
Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften, hrsg. von L. Gabriel 452
Nocke, F.-J.: Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus 341
Normann, F.: Christos Didaskalos 315
Nyssen, W.: Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz 166
Oberman, H. A. und Courtenay, W. J.: Gabrielis Biel Canonis Misse. Expositio. Pars tertia. Pars quarta. 536
Oedinger, F. W. s. Neuß
Offele, W.: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart 151
Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, hrsg. von F. Christ 15
Ott, H.: Wirklichkeit und Glaube 1
Ott, W.: Gebet und Heil 218
Panikkar, R.: Kerygma und Indien 302
Parpert, F.: Der monastische Gedanke 143
Paschke F.: Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge 496
Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne, hrsg. von C. Vogel 313
Pesch, R.: Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 331
Pfeifer, H.: Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers 1
Phillips, J. A.: The Form of Christ in the World 1
Picard, P. und Emrich, E.: Priesterbildung in der Diskussion 442
Pieper, J.: Hoffnung und Geschichte 508
Van de Pol, W. H.: Das Ende des konventionellen Christentums 476
Polis, hrsg. von M. Geiger, H. Ott, L. Vischer, 29. Bd 452
Prijs, L.: Die Jeremia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26 397
Schlesische Priesterbilder, hrsg. von J. Gottschalk 68
Rancke-Heinemann, U.: Antwort auf aktuelle Glaubensfragen 62
Reider, J.: An Index to Aquila 391
Reiners, H.: Grundintention und sittliches Tun 518
Reinhardt, R.: Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit 37
Reiter, E.: Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590) und die Trienter Reform 328
Renaud, B.: Structure et attaches littéraires de Michée IV–V 101
Reventlow, H. Graf von: Gebot und Predigt im Dekalog 189
Revolution in Missionary Thinking, hrsg. von W. J. Richardson 203
Richter, H.-P.: Jagd auf Gereon 361
Richter, W.: Recht und Ethos 189
–, –: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch 23
Riedlinger, H.: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi 131
Rietzschel, C.: Das Problem der Urrolle 491
Robillard, H.-M. (Hrsg.): De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio, Cajetan 40
Roche, M. A.: Saint Vincent de Paul and the Formation of Clerics 226
Romaniuk, K.: Wegweiser in das Neue Testament 172
Rowley, H. H.: Apokalyptik 20
Sacramentarium Veronense, hrsg. von L. Einzenhöfer, P. Siffrin, L. C. Mohlberg 161
Schamoni, W.: Die Zahl der Auserwählten 133
Scharbert, J.: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch 98
–, –: Das Sachbuch zur Bibel 20
Scherer, M. E.: Domingos Machado der Restaurator 18
Schiller, G.: Ikonographie der christlichen Kunst 362
Schilling, A.: Orationen der Messe in Auswahl 445
Schmauch, J.: Herrschen oder Helfen? 351
Schmitt, A.: Stammt der sogenannte „ϑ"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? 309
Schmökel, H.: Das Gilgamesch Epos 306
Schmölz, F.-M.: Chance und Dilemma der politischen Ethik 149
Schneider, B.: Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe 1939–1944 228
Schneider, Th.: Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell 127
Schneyer, J. B.: Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters 111
Schoonenberg, P.: Gottes werdende Welt 242
Schubring, W. s. Bareau
Schuler, B.: Materie als lebende Kraft, II. Teil 415
Schulte, H.: Der Beginn 144
Schweinfurt, Ph.: Die Fresken von Bojana 166
Seegrün, W.: Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) 409
Seemann, M.: Heilsgeschehen und Gottesdienst 257
Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auct. Academiae Litterarum Gottingensis editum VII/3: Esther, hrsg. von R. Hanhart 209
Seuse, H.: Deutsche mystische Schriften, hrsg. von G. Hofmann 262
Severus, E. von: Das Glutgebet 108
Söderblom, N.: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, hrsg. von F. Heiler 482
Soisalon-Soininen, I.: Die Infinitive in der Septuaginta 211
Was ist Sozialismus heute? s. Was ist . . .
Spadafora, F.: Maria Santissima nella Sacra Scrittura 29
Spaemann, R.: Reflexion und Spontaneität 334
Splett, J.: Der Mensch in seiner Freiheit 418
Stakemeier, E.: Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester 355
Van Steenberghen, F.: Dieu caché 418
–, –: Ein verborgener Gott 418
Stegmann, F. J.: Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik 264
Stockmeier, P.: Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus 223
Stoeckle, B.: Ich glaube an die Schöpfung 240
Streit um den Frieden, hrsg. von W. Beck und R. Schmid 431
Strobel, A.: Kerygma und Apokalyptik 296
Strolz, W.: Widerspruch und Hoffnung des Daseins 172
Sudbrack, J.: Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl 322
Teresa von Avila: Die innere Burg, hrsg. und übers. von F. Vogelsang 146
Tyrannius Rufinus: Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio, eingeleitet, hrsg. und kritisch kommentiert von V. Buchheit 406
Umkehr und Erneuerung, hrsg. von Th. Filthaut 93
Viard, A.: Saint Paul. Épitre aux Galates 27
Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform, hrsg. von E. W. Zeeden und H. Molitor 414
Vögtle, A.: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese 71
Volk, L.: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 117
Vollmann, B.: Studien zum Priszillianismus 32
Wagner, G.: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen 538
Walf, K.: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815) 267
Was ist Sozialismus heute? Mit Beiträgen von J.-Y. Calvez, G. Gundlach, F. Klüber, O. v. Nell-Breuning, M. Reding, B. Sorge 434
Weber, H.: Sakrament und Sittlichkeit 144
Wellhausen, J.: Die Pharisäer und Sadduzäer 451
Marxistisches und christliches Weltverständnis, hsrg. von der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch 244
Wiessner, G.: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. 499
Wilcox, M.: The Semitisms of Acts 491
Willis, E. D.: Calvin's Catholic Christology 515
Wingen, M.: Familienpolitik – Konzession oder Konzeption? 276

Wipfler, H.: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor 47
Witetschek, H.: Die Kirchliche Lage in Bayern 1933–1943 331
Wölfel, E.: Seinsstruktur und Trinitätsproblem 136
Gottes Wort und unsere Antwort, hrsg. von H. Hilger Bd 2 530
Wrede, M.: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin 128
Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments 209
Zieler, G.: Die Wirklichkeit der Gemeinschaft 524
Zumkeller, A.: Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts 505
–, –: Manuskripte von Werken der Autoren der Augustiner-Eremiten in mitteleuropäischen Bibliotheken 505

IV. Personennachrichten (inkl. Promovierte)

Auer, Johann 172
Aymans, Winfried 546
Bäumer, Remigius 541
van Balen, Cunibert 544
Barton, Natalie (Sr. Magdaleine) 543
Bauzá, Manuel 543
Bentler, Ute 546
Bernard, Johannes 544
Breuning, Wilhelm 452
Breuss, Josef 545
Brown, Peter Schuyler 544
Charlot, John 543
Crotz, Johannes 542
Delahaye, Karl 452
Denzler, Georg 542
Dietrich, Heinz 543
Döring, Heinrich 544
Dommershausen, Werner 541
Dormeyer, Detlev 546
Dreier, Wilhelm 364
Düllmann, Adalbert 544
Edele, Andreas 546
Ekwu, Aaron 545
Ernst, Josef 541, 542
Exeler, Adolf 452
Fernandez, Aurelio 546
Fiedler, Peter 543
Finnegan, Eugene 546
Fox, Helmut 546
Frank, Suso 452
Frisch, Peter 546
Fux, Manfred 545
Gaar, Franz Xaver 541
Gallen, John 544
Gamberoni, Johann 542
Ganzer, Klaus 68
Gassmann, Benno 544
Gläßer, Alfred 543
Götten, Josef 543
Gonzalez-Faus, José J. 545
Grocholl, Wolfgang 544
Groß, Heinrich 68
Gründel, Johannes 541
Guerenu, Ernesto Martinez Diaz de 543
Haag, Ernst 452, 541, 542
Habermeier, Anton 546
Halffmann, Rudolf 546
Höfliger, Hildegard 546
Höslinger, Norbert Wolfgang 545
Hötzel, Norbert 541
Hoffmann, Paul 364
Hülsbusch, Werner 544
Huhn, Josef 541
Huß, Werner 543
Jansen, Anton H. 543
Jarque i Juglar, Joan 545
Jendrosch, Barbara 544
Kaiser, Matthäus 364
Kalter, Alfons 546
Kammerer, Johann 545
Kammermeier, Eduard 276
Kamphaus, Franz 544
Kellner, Wendelin 543
Kenan, Bernhard (P. Osborne) 543
Kendl, Josef 545
Kern, Walter 545
Kernler, Friedrich 544
Kertelge, Karl 276
König, Otto 544
Kollwitz, Johannes 276
Krasenbrink, Josef 543
Krause, Alfred (P. Adalbert) 542
Krimmel, Arthur 542
Kunnumpuram, Kurien 545
Laminski, Adolf 544
Lange, Günter 543
Langemeyer, Leo 544
Lease, Gary 544
Lehmann, Karl 452
Leitner, Franz 545
Limburg, Hans-Josef 546
Lohfink, Norbert 172
Lowitsch, Bruno 546
Lüthi, Otto 541
Maas-Ewert, Theodor 544
Mann, Erwin 545
Manns, Peter 543
Marcolino, Venicio 544
Martinez-Saiz, Pablo 544
Mattes, Pirmin 545
Mayer, Rudolf 172
McKenna, John 546
Mieth, Dietmar 544
Mödlhammer, Johann Werner 545
Molteni, Paolo 543
Morel, Julius 542
Mras, Gottfried 545
Murrman, Warren Daniel 543
Mynarek, Hubert 276
Ohm, Hans-Georg 545
Pauritsch, Karl 545
Perez de Heredia y Valle, Ignacio 546
Pötzl, Walter 543
Rauh, Fritz 542
Rauscher, Anton 364
Reinhardt, Klaus 364
Reiter, Ernst 541
Ries, Johannes 542
Rüdin, Josef 542
Saier, Oskar 546
Schäfer, Johannes 541
Schaeffler, Richard 68
Schendl, Peter 545
Schilling, Klaus 544
Schmidhuber, Josef 545
Schmitz, Heribert 541
Schmucker, Josef 68
Schneider, Gerhard 276, 542
Schubert, Franz Georg 543
Schüch, Gerhard Bruno 545
Schüller, Bruno 541
Schützeichel, Heribert 541
Schulz, Joachim 276
Severinski, Nikolaus 545
Seybold, Michael 541
Seyfried, Peter 545
Smits von Woesberghe, Marcel 542
Staber, Josef 68
Steinitz, Herwig 546
Steinmetz, Franz-Josef 544
Storr, Peter 546
Strobel, Albert 542
Teichtweier, Georg 172
Treis, Siegfried 546
Turvasi, Francesco 545
Vodopivec, Miran 545
Wachinger, Lorzez 544
Wassilij, Blaschkewitz (P. Joh. Chrysostomus) 543
Weier, Reinhold 541, 542
Weigand, Rudolf 541
Weß, Paul 545
Zapp, Hartmut 543
Zemp, Paul 543
Ziegler, Hans-Wolfgang 546
Ziener, Georg 542
Zinnhobler, Rudolf 542
Zmire, Paul 546

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster 69–84, 173–188, 277–292, 365–380, 453–468, 547–562.

+76 Fachref. Prof. Kath. Z 68/2030

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 24,–**

Nummer 1 **1968** **64. Jahrgang**

Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation
Von Ernst Feil

Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils (Ratzinger)

Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie (Reding)

Brunner: L'Euchologe de la Mission de Chine (Willeke)

Scherer: Domingos Machado der Restaurator (Promper)

Scharbert: Das Sachbuch zur Bibel (Rusche)

Rowley: Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit (Thoma)

Dexinger: Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? (Loretz)

Richter: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (Eising)

Hartmann: Prophecy interpreted (R. Pesch)

Viard: Saint Paul. Épitre aux Galates (Kertelge)

Spadafora: Maria Santissima nella Sacra Scrittura (Michl)

Aurelius Augustinus: Nutzen des Glaubens – De utilitate credendi. Die zwei Seelen – De duabus animabus (Rief)

Vollmann: Studien zum Priszillianismus (Franzen)

Ganzer: Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter (Falkenstein)

Reinhardt: Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit (Tüchle)

Bierbaum: Maria vom Göttlichen Herzen Droste zu Vischering (Schröer)

Maugendre: La renaissance catholique au début du XXe siècle (Robert)

Muck: Christliche Philosophie (Oelmüller)

De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio, Cajetan (Gertz)

Feiereis: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie (Casper)

Greshake: Historie wird Geschichte (Hasenhüttl)

Jorissen: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik (Kolping)

Wipfler: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor (Hofmeier)

Breuning: Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (Hoffmann)

Hacker: Das Ich im Glauben bei Martin Luther (O. Pesch)

Coste: Morale internationale (Beutter)

Messner: Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidung von morgen

Ders.: Das Naturrecht (Dreier)

Geiger: Gewissen, Ideologie, Widerstand, Nonkonformismus (Henning)

Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts Bd 1 (Böckenförde)

Rancke-Heinemann: Antwort auf aktuelle Glaubensfragen (Wacker)

Christliche Erziehung nach dem Konzil (Mücher)

Griesl: Pastoralpsychologische Studien (Weber)

Clerici: Einsammlung der Zerstreuten (Barbel)

aus der Fünten: Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters (Wagner)

Hinweise

Daniélou: Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche (Gnilka)

Neuenzeit: Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament (Löning)

Ökumenisches Direktorium (Lengsfeld)

Schlesische Priesterbilder (Lengsfeld)

Personennachrichten

Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation

Versuch einer kritischen Zusammenfassung.*

Von Ernst Feil

Das Erscheinen der oft gewünschten und lange erwarteten Biographie Dietrich Bonhoeffers bedeutet einen gewissen Einschnitt in der Bonhoeffer-Forschung. Denn mit der Biographie von Eberhard Bethge ist nicht nur eine sehr eingehende und im wesentlichen wohl abschließende Kenntnis von Bonhoeffers Leben vermittelt, sondern auch die Publikation wissenschaftlicher und privater Texte Bonhoeffers nahezu beendet. Abgesehen von den Seminararbeiten, von den drei Vorträgen in Barcelona[1] und schließlich von Predigten in Barcelona und London[2], steht nun wohl kaum mehr etwas aus[3]. Bislang unbekannte und zum Teil sehr wichtige Brieftexte aus verschiedenen Stadien sowie Rekonstruktionsversuche von Vorlesungen Bonhoeffers, die in der Biographie enthalten sind, schließen empfindliche Lücken unserer Kenntnis wenigstens in etwa[4]. Nimmt man die bislang edierten Schriften Bonhoeffers hinzu, so dürfte es nur wenige Theologen

* **Müller,** Hanfried: **Von der Kirche zur Welt.** Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig: Koehler u. Amelang [1]1961, [2]1966 (Auslieferung für Westdeutschland: Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Evang. Verlag [1]1961). 571 S.; DM 16,–.
Pfeifer, Hans: **Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers.** Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre. Heidelberg: Masch. Diss. 1964.
Ott, Heinrich: **Wirklichkeit und Glaube** I: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers. Zürich: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 394 S.; DM 39,50.
Bethge, Eberhard: **Dietrich Bonhoeffer.** Theologe, Christ, Zeitgenosse. München: Chr. Kaiser 1967. 1128 S.; DM 46,–.
Marlé, René: **Dietrich Bonhoeffer.** Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères (Christianisme en mouvement 1). Tournai: Casterman 1967. 163 S.; F 12,–.
Phillips, John A.: **The Form of Christ in the World.** A Study of Bonhoeffer's Christology. London: Collins 1967. 303 S.
Benktson, Benkt-Erik: **Christus und die Religion.** Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich (Arbeiten zur Theologie II 9). Stuttgart: Calwer Verlag 1967. 216 S.; DM 24,–.

Die Abkürzungen der Werke Bonhoeffers sind: SC = Sanctorum Communio; AS = Akt und Sein; SF = Schöpfung und Fall; N = Nachfolge; GL = Gemeinsames Leben; E = Ethik; WE = Widerstand und Ergebung; GS = Gesammelte Schriften I–IV. Ebenfalls abgekürzt ist MW = Die Mündige Welt I–IV. Die genauen bibliogr. Angaben s. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 8. – Unberücksichtigt blieb die von Bonhoeffer ausgehende anglo-amerikanische Literatur; vgl. J. A. Phillips, in: MW IV 152–169.

[1] Vgl. die auszugsweise Veröffentlichung des 3. Vortrages GS III 48–58.

[2] Zu den Predigten aus Barcelona vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 144–148, zu denen aus London vgl. außer GS IV 154–182 E. Bethge, a.a.O. 385 f.

[3] Dies dürfte eher der Fall sein für dokumentarisches Material, vgl. die angekündigte Publikation von Jørgen Glenthoj (Hrsg.) Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung (= MW V).

[4] E. Bethge danke ich für den Hinweis, daß die Publikation inzwischen bekannter unveröffentlichter Texte von Bonhoeffer, insbesondere der eben genannten Briefe und Predigten, in einem 5. Band der Gesammelten Schriften geplant wird.

14. 156 9d 128.4°

aus jüngster Zeit geben, über deren Leben und Werk eine so eingehende Information möglich ist. Daher mag es gerechtfertigt sein, das Erscheinen der Biographie zum Anlaß zu nehmen, über die Monographien zu Bonhoeffer eine kritische Zusammenfassung vorzulegen, da für die Kenntnis Bonhoeffers selbst kaum mehr ein extensiver Zuwachs zu erwarten, eher ein intensiver zu erhoffen ist.

Angesichts der bisherigen Rezeption Bonhoeffers muß man allerdings befürchten, daß die kommende Beschäftigung mit ihm noch mehr divergieren wird. Zutreffend hat E. Bethge neben einer „ersten Welle sporadischer ernsthafter Arbeiten“ [5] von solchen Bemühungen gesprochen, die Bonhoeffers Aussagen dazu gebrauchten, „Sekundantendienste zu leisten für die jeweilige Waffenkammer, die eigentlich schon zuvor mit festgelegten Waffentypen bestückt war“. Diese letzte Gruppe ist – durch und seit J. A. T. Robinsons „Gott ist anders“ – nicht im Abnehmen, wohl aber in bedenklicher Weise im Zunehmen begriffen. Es wäre gut, wenn E. Bethge Recht behält mit der Hoffnung, daß es nun auch eine zweite Welle umfassenderer ernsthafter Werke geben sollte. Sie wären nötig, um zu verhindern, daß Bonhoeffer – als gelegentliche Lesefrucht zitiert – die unterschiedlichsten Positionen zu stützen hat.

Ehe wir nun zur Besprechung übergehen, sei ein ganz kurzer Überblick über die Literatur, die Bonhoeffer gewidmet ist, gegeben. Außer den Arbeiten, von denen im folgenden noch die Rede sein wird, liegen die für die Kenntnis Bonhoeffers wichtigen Aufsatzsammlungen Die mündige Welt [6] und The Place of Bonhoeffer [7] sowie drei Faszikel der Theologischen Existenz heute vor, deren Autoren Jürgen Moltmann, Jürgen Weißbach und Jörg Martin Meier sind [8]. In biographischer Hinsicht ist erwähnenswert der aus Anlaß des 20. Todestages erschienene Almanach „Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer“ [9].

Überschaut man diese kurze Zusammenstellung, erscheint die Klage von W. Hamilton berechtigt, daß Bonhoeffer in der wissenschaftlichen Theologie noch kaum Aufnahme gefunden hat [10]. Wenn Bonhoeffer der Meinung war, daß die Theologie als Reflexion zwar abgeleitet, aber notwendig ist, so muß dies auch für den (oft einseitig aufgenommenen) Impuls gelten, den Bonhoeffer der Kirche – und weit über ihre Grenzen hinaus – gegeben hat, ohne daß die Theologie sich schon genügend mit diesem Impuls befaßt hätte. Dies allerdings leistete und leistet der Einseitigkeit der Rezeption Bonhoeffers noch einmal Vorschub. So sehr Bonhoeffers Name und kurze Aussprüche von ihm in aller Munde sind, so unbekannt ist er im Grunde geblieben. Hierüber täuscht die oberflächliche Bekanntheit leicht hinweg. Erst wenn sie gewichen ist, ist auch eine verantwortete Entscheidung für oder gegen ihn und seinen theologischen Entwurf möglich. In einer Rezension der wichtigsten Arbeiten über Bonhoeffer hierzu beizutragen, ist der Sinn der folgenden Besprechungen.

Die erste systematische Arbeit über Bonhoeffer stammt von Hanfried Müller [11]. Sie wurde 1956 als Dissertation eingereicht. Da der Autor – sich dabei mehr als Herausgeber denn als Autor fühlend (429) — das Buch jetzt in zweiter Auflage hat erscheinen lassen, sei es in die Besprechung mit einbezogen, zumal es zu bedauern ist, daß dieses Buch in der BRD so wenig bekannt geworden ist; denn es hat auch heute noch Gewicht, selbst wenn es Bonhoeffer u. E. letztlich nicht gerecht wird.

M. läßt in der Wiedergabe Bonhoeffers „eine Parteinahme für die entwicklungsfähigen Elemente in Bonhoeffers Theologie und Weltanschauung gegen die retardierenden Momente“ (13) walten. Das ist durchaus berechtigt, wird aber falsch, wenn diese Parteinahme in der Weise geschieht, daß eine marxistische Weltanschauung das Modell abgibt, von dem her Bonhoeffer in seiner Stellungnahme zur Welt beurteilt wird, so daß er weltanschaulich Optimist ist (der er ja wirklich war), theologisch aber nur eine *theologia crucis* vertritt (die er freilich ebenfalls vertreten hat, deren radikale Isolierung allerdings unzulässig ist). Doch soll dies in der Darstellung des Buches genauer untersucht werden.

Zuvor muß dem Nachwort, das M. der 2. Auflage beigegeben hat (428–433) Aufmerksamkeit geschenkt werden. Denn hier setzt M. sich geistreich mit seinen Kritikern auseinander, die seine Arbeit „als eine ‚marxistische Bonhoefferinterpretation‘ durchschaut“ zu haben glauben, und findet es bedauerlich, daß ihnen die Benutzung „marxistischer“ Methoden zur Klärung historischer Sachverhalte interessanter zu sein scheint als die Sachverhalte selbst. M. aber „scheint die Frage, ob etwas richtig oder falsch ist, immerhin wesentlicher zu sein als die Frage, ob etwas marxistisch oder nicht marxistisch sei“ (429). Doch gerade weil dieser Satz richtig ist, kann man das Vorhergehende nicht akzeptieren, da es in unzulässiger Weise Methode und Sache trennt; schließlich ist ein Ergebnis immer nur auf Grund einer bestimmten Methode zu finden und zu überprüfen. Ob man aber Bonhoeffer gerecht wird mit einer marxistischen Methode, muß schlechterdings bezweifelt werden. Nun legt allerdings M. Wert auf die Feststellung, daß seine Arbeit nicht marxistisch ist: „Ich bin mit den Marxisten darin einig, daß meine Arbeit nicht ‚marxistisch‘ ist, und teile damit also – horribile dictu – schon wieder eine ‚marxistische‘ Meinung“ (429). Gibt es hierzu aber nur die eine Alternative, daß der Versuch M.s also theologisch legitim ist? Es scheint, daß M. letzten Endes zwischen den Positionen verbleibt.

So vermag er auch die Kernfrage, die E. Bethge ihm gestellt hat und die seine ganze Theologie betrifft, nämlich wie eine *theologia crucis* davor sicher sei, „nicht doch wieder eine neue Rechtfertigung für die Glorifizierung neuer Wirklichkeiten abzugeben“, nicht theologisch zu beantworten, sondern nur durch den (an sich zweifellos richtigen) Hinweis auf den Heiligen Geist, der allein „die Kirche, d. h. uns von Abwegen zurückzuhalten“ vermag (431). Wie aber müßte die Theologie von diesem Hinweis auf den Glauben geprägt sein, wenn es einen Zusammenhang zwischen Theologie und Glauben geben muß, der noch nicht Vermischung von beidem ist? Denn daß Bethge eine andere Sicherheit als die Gottes in Jesus Christus wünscht, ist nicht anzunehmen. Die wichtigste Feststellung dieses Nachwortes scheint uns die Aussage, daß M. in der Zeit, in der eine Christologie geboten wird, die „die Christologie in Existenzialbezüge oder Sozialbezüge aufzulösen geneigt ist, kaum noch so naiv die Frage des Atheismus nur als Weltanschauungsfrage“ würde stellen können (432). Dabei nimmt er ausdrücklich „hinsichtlich des weltanschaulichen Atheismus und des Verhaltens des Christen zu ihm nichts zurück“ (ebd.), setzt sich aber gerade deswegen von dem heute grassierenden theologischen Atheismus ab.

Ist er in letzterem mit Bonhoeffer völlig einig, so unterscheidet er sich von ihm in der Antwort auf die Frage, ob nicht zwischen beiden ein Konsequenzverhältnis besteht, ob nicht aus der Negativierung des Glaubens in der Welt *de facto* auch ein theologischer Atheismus resultiert. Bonhoeffer hätte jedenfalls gerade in dieser Welt, und zwar positiv, einen „weltlichen“ Glauben leben und bedenken wollen. Eine Dialektik, die in dieser Weise zwischen Welt und Glauben differenziert, ist keine Dialektik, sondern ein Dualismus, der Welt und Glauben aus dem richtigen Bemühen, sie nicht zu vermischen, trennt. Diese theologische Struktur gerade an Bonhoeffer erweisen zu wollen, führt zu dem grundlegenden Mißverständnis. Angemessener wäre gewesen, von diesen Prämissen her die Theologie F. Gogartens zu untersuchen (was sich verständlicherweise aus ideologischen Gründen verbot). Denn bei ihm ist der Glaube in einer solchen Weise entweltlicht, daß faktisch gegen seine Intention auch ein theologischer Atheismus unausweichlich scheint.

M. entwickelt die These seines Buches – nach einer kurzen einführenden biographischen Skizze – im zeitlichen Durchgang durch Bonhoeffers Werk. Dabei ist er überzeugt, daß die „Beziehung zwischen Gottes Wort und menschlicher Gemeinschaft... wohl bis zuletzt als eine, wahrscheinlich als die Zentralfrage Bonhoefferscher Theologie anzusehen ist“ (37), wobei der Begriff „Gemeinschaft“ im Fortgang der Arbeit durch den der „Gesellschaft“ ersetzt ist (47, 49 f., 52, vgl. 98, 114, 265; warum spricht der Untertitel von *societas*? Vgl. 444 Anm. 91). Von der noch engen Verknüpfung des Wortes Gottes mit der Kirche – dem Thema, das notwendig war nach dem großen Bruch durch den ersten Weltkrieg und die darauf folgende Zeit relativer, aber nur scheinbarer Beruhigung – führt die Entwicklung Bonhoeffers unter dem Ein-

[5] Dietrich Bonhoeffer, 999.

[6] Die mündige Welt I–IV. München: Kaiser 1955 ([3]1959) – 1963.

[7] The Place of Bonhoeffer. Problems and Possibilities in his Thought. New York: Association Press (1962).

[8] Jürgen Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer (= Theol. Existenz heute NF 71). München: Kaiser 1959; Jürgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer (=ebd. 131). München 1966; Jörg Martin Meier, Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer (= ebd. 136). München 1966.

[9] München: Kaiser 1964, [3]1965.

[10] Mitgeteilt bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 998. – Außer den genannten Texten gibt es noch ca. 200 Arbeiten von sehr unterschiedlicher Qualität.

[11] Vgl. die Auseinandersetzung mit H. Müller von E. Bethge, in: MW IV 169–174; G. Bassarak, in: ebd. 145–147; H. Pfeifer, Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers, 195–201; J. A. Phillips, The Form of Christ, 22–27.
Die Diss. von John A. Godsey, The Theology of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia: The Westminster Press (1960) (Diss. 1958), braucht hier nicht besprochen zu werden, da sie vor allem Bonhoeffer referiert; vgl. zu ihr J. A. Phillips in: MW IV 154–156, und ders., The Form of Christ, 20–27. Verwiesen sei noch auf die Diss. von Boudewijn Rietveld, Saecularisatie als Probleem der theologische Ethiek, inzonderheid in verband met gedachten van Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten. s'Gravenhage: van Keulen o. J. (Diss. 1957). Eine Besprechung erübrigt sich, da die Arbeit Bonhoeffer nur passim behandelt.

druck des Kirchenkampfes von der Beziehung des Wortes Gottes auf die Kirche zur verengten Beziehung des Wortes Gottes auf die Bekennende Kirche. Dies ist am deutlichsten in N der Fall und endet auf einem Holzweg, GL (20, 244, 255). Positiv an dieser Zeit ist, daß in ihr eine Wendung von der Theorie zur Praxis geschah. In der nächsten Periode erfolgt ein Durchbruch, von dem die E Kenntnis gibt, in welcher sich noch Altes und Neues unvermittelt nebeneinander findet (43 u. 50 mit 448 Anm. 126). Zum Schluß dann ist in WE in einer „viel schärferen Wendung" (51) die Überwindung des Alten zugunsten des Neuen vollzogen (354 ff.). Bonhoeffer gelang es, eindeutig eine optimistische Weltanschauung und eine *theologia crucis* zu entwickeln. Hierin endet die vorwärtsweisende Entwicklung Bonhoeffers, die selbst eine Einheit ist, indem sie sich in „qualitativen Sprüngen" (9, vgl. 355) vollzog, wobei sich „die Widersprüche seiner Zeit in seinem Lebenswege spiegeln und sich in der Entwicklung seines Lebens dialektisch lösen" (31, vgl. 32).

Diese These ist bei M. mit Konsequenz und gedanklicher Schärfe durchgeführt; die Argumentation ist geschlossen. Daher rührt die Schwierigkeit, mit M. in ein Gespräch zu treten, da durch seine „militante" Argumentationsweise Gegenargumente von vornherein ausgeschlossen sind. Und doch muß der Versuch unternommen werden.

Für uns ist nun nicht so sehr M.s Weltanschauung in Frage zu stellen (z. B. der qualitative Unterschied von Hitlergegner und Antifaschist, 49 u. 444 Anm. 95; das Urteil über den „wissenschaftlichen Sozialismus", 368, u.a.m.), sondern vor allem die Grundstruktur seiner Theologie, von der her er das Verhältnis von Glaube und Weltanschauung entwickelt; letztlich kann bei M. nicht mehr von einem Verhältnis von Glauben und Wissen, sondern (hierin Gogarten nahe kommend) nur noch von einer Trennung nicht nur von Glauben und Wissen, sondern von Glaube und Welt die Rede sein.

Kennzeichnend für die vorgenommene Trennung ist der zentrale Vorwurf gegen Bonhoeffer, daß er Glauben und Wissen vermische (73). Indem aber Glauben und Wissen nur nebeneinander sein können (ebd.; liegt aber nicht darin eine neue, subtile Form des Denkens in zwei Räumen?), setzt M. anstelle der theologisch notwendigen Dialektik einen Dualismus: „Der Mensch ist sich ja nicht nur Gegenstand des Wissens in seiner Beziehung zur Welt, zur Natur und Gesellschaft, sondern in seiner Beziehung zu Gott ist er sich als justus peccator zugleich Gegenstand des Glaubens" (72). Übrig bleibt bei dieser Betrachtungsweise ein völlig abstraktes Subjekt: „Der theologische Personbegriff aber bezieht sich gerade auf den Menschen als Geschöpf, als Sünder, als Gerechten, also auf sein weder immanentes noch sichtbares Wesen" (454 Anm. 177, vgl. 455 Anm. 179).

Die bei Bonhoeffer vorliegende Vermischung von Glauben und Wissen hält M. für gefährlich, „weil sie entweder zu einer theologia gloriae führen kann, indem eine optimistische Weltanschauung kurzschlüssig in die Theologie einfließt, oder weil man umgekehrt auf der Basis dieser methodischen Vermischung von einer theologia crucis her zu einer pessimistischen Weltanschauung gelangen kann" (86, vgl. 450 Anm. 135). Standen bei Bonhoeffer lange in der Weltanschauung „optimistische und pessimistische, rationalistische und irrationalistische Elemente", in seiner Theologie „Elemente einer theologia crucis und einer theologia gloriae" unversöhnt nebeneinander, so gelingt es ihm zum Schluß, daß er „aus seiner Weltanschauung die pessimistischen Elemente ausscheidet und die optimistischen viel stärker betont und daß er sich zugleich völlig auf die theologia crucis festlegt und alle Elemente einer theologia gloriae eliminiert. Die Verbindung der theologia crucis mit immanentem Optimismus also erscheint uns als der neue Weg, den Bonhoeffer uns in den letzten Briefen erschließt" (356, vgl. 342, bes. 402 mit 544 Anm. 1152 ff., 382).

Mit dieser theologischen Grundaussage hat M., der Bonhoeffer nicht immer zu Unrecht vorwirft, zu undialektisch zu sein (467 Anm. 327, 475 Anm. 408, 336), selbst die Dialektik nicht durchgehalten. Denn eine *theologia gloriae* (die ja schließlich nicht das Gleiche ist wie eine in der Welt triumphierende Kirche, (vgl. die sehr enge Begriffsbestimmung 529 Anm. 1028) kann nicht zugunsten einer *theologia crucis* eliminiert werden; es kann nicht einer *theologia crucis* das Wort geredet werden durch die letztlich ebenfalls undialektische Trennung einer *theologia crucis in re* gegenüber einer *theologia gloriae in spe* (221, 507 Anm. 779, 420; anders 229; vgl. auch die Trennung *peccator in re, justus in spe* 110). Inwiefern soll das Kreuz als solches mehr *in re* sein als die Auferstehung? Welcher Wirklichkeitsbegriff ist vorwaltend, wenn der Mensch, der „in dieser Welt bei Gottes Leiden am Kreuz steht", „jenseits aller Realität hereingenommen (ist) in die verborgene Gerechtigkeit des am Kreuz Verfluchten" (395 f.)? Und inwiefern ist die Deszendenz Gottes „die reale Aufhebung seiner Transzendenz" (421, vorsichtiger 375, wenn auch hier die Deszendenz und Transzendenz fälschlich identifiziert sind)? Kann Gott nur „im Leiden Jesu" gefunden werden, kommt er in diese Welt „nicht als Gott, sondern als Mensch" (386 f.)? „Die Dialektik von ‚unvermischt und unzertrennt' gilt es zu wahren" (513 Anm. 870). M. aber ist zu fragen, ob seine Theologie nicht auch eine Versöhnung mit der Welt ist, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen als die Versöhnung, gegen die er mit N polemisiert (40)?

Zeichen für diesen Versuch scheint uns zu sein, daß M. von der Beziehung des Wortes Gottes, nicht aber Jesu Christi auf die Gesellschaft spricht (vgl. statt vieler Belege 426 f.). Bonhoeffer aber stellt sich primär die Frage, wie Christus Herr auch der Religionslosen sein kann. Wie ernst ist M. überhaupt die Beziehung des Wortes Gottes auf die Gesellschaft bedacht? Denn die Aussage, daß Bonhoeffers Interesse nicht der „Verchristlichung der Welt", sondern der „Entweltlichung der Kirche" (210) und der Sorge gilt, „‚das Natürliche' unverchristlicht" in Geltung zu lassen (247), hat bei M. einen anderen Sinn als bei Bonhoeffer selbst.

Wir sind nicht der Meinung, daß M. unsere Frage als berechtigt anerkennen wird, da seine Ausführungen von seiner Hermeneutik her konsequent sind. Allerdings müssen wir gerade diese Hermeneutik in Frage stellen, da sie apodiktisch Maßstäbe bereit hat, die selbst der Diskussion enthoben sind. An dieser „geschlossenen" Hermeneutik mag es auch liegen, daß Bonhoeffer zuweilen schulmeisterlich kritisiert wird, wogegen man eigentlich nie den Eindruck hat, daß M. sich von Bonhoeffer her korrigieren ließe. Dies zu bemerken, soll keinesfalls von dieser wichtigen Studie abraten, sondern im Gegenteil eine eingehende Auseinandersetzung mit ihr empfehlen.

Dankbar sei die in der 2. Aufl. erfolgte Umstellung der Zitation auf die greifbaren Texte in MW und in GS vermerkt (wenn sie auch nicht vollständig durchgeführt ist, vgl. Anm. 244, 673, 716, 742 und den Fehler in Anm. 466–468), so sehr zu bedauern ist, daß die Umstellung nicht auch für SC, AS, N, GL erfolgte.

Hans Pfeifer entfaltet in seiner Arbeit[12] zunächst Grundaspekte der Theologie A. Ritschls, R. Seebergs und K. Barths, soweit sie für Bonhoeffer von Bedeutung gewesen sind. Dann stellt er den theologischen Ansatz Bonhoeffers, seine Lehre von der Kirche und der Eschatologie dar und beschließt seine Untersuchung mit einer kurzen Kritik an Bonhoeffer.

Methodisch hat Pf. nicht nur auf die frühen Veröffentlichungen Bonhoeffers den Hauptakzent gelegt, sondern in besonderem Maß die noch vorhergehenden Seminararbeiten berücksichtigt. Demgegenüber dienen die späten Werke Bonhoeffers nur noch als gelegentlicher Beleg. Sachlich erarbeitet er die These: Bonhoeffers „Prinzipienlehre besteht nun darin, daß er versucht hat, aus dem Kirchenbegriff alle notwendigen Bestimmungen der Grundlagen der Theologie zu gewinnen" (V).

Zunächst ist zur Methode zu fragen: Ist es möglich, Bonhoeffers theologischen Ansatz vor allem in den frühen Arbeiten der Studienzeit zu finden, in denen Abhängigkeiten und Überlagerungen sehr zahlreich sind, die Bonhoeffer dann später abgebaut hat? (Vgl. z. B. frühe Termini Bonhoeffers wie „Kollektivperson" 96–102, ein Begriff, dessen späteres Fehlen nur nebenbei vermerkt ist, 201; ferner die Formel „Christus als Gemeinde existierend", deren Umakzentuierung 138 Anm. 1 richtig vermerkt ist, die aber in E^5 30 = E^6 94 fehlt, gegen 175!) Demgegenüber müßte methodisch größeres Gewicht gelegt werden auf Grundaussagen des späteren Bonhoeffer, insbesondere auf die christologischen Aussagen, die von AS über die Christologievorlesung und N zu E und WE gehen.

Hierauf den Akzent zu legen, würde auch sachliche Konsequenzen haben. Denn im Widerspruch zur These, daß Bonhoeffer aus dem Kirchenbegriff die Grundlagen der Theologie habe entwickeln wollen, stellt Pf. im Verlauf seiner Arbeit sehr zu Recht fest, Bonhoeffer habe „eine selbständige, der Ekklesiologie vorausgehende Christologie zu entwickeln versucht" (118), die „die Ekklesiologie erst begründet" (120); er habe in der Christologievorlesung „die Aussagen über die Bedeutung der Grenze, die das Ich durch das Du findet, die früher in SC auf dem Umweg über die Gemeinde und den Bruder in Christus den Einzelnen durch Christus bestimmt sein ließen, von dieser Vermittlung gelöst und

[12] Die ebenfalls unveröffentlichte Diss. von K. H. Nebe, „Religionslose" Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer und ihre Bedeutung für die Aufgabe der Verkündigung. (Masch. Diss.) Hamburg 1963, trägt nicht sehr viel für die Kenntnis Bonhoeffers bei, da sie zu sehr auf die Aufgabe der Verkündigung tendiert. Deswegen ist hier nur auf sie zu verweisen.

unmittelbar auf Christus bezogen" (119); und schließlich, er habe „die Christologie in zunehmendem Maße von der Ekklesiologie gelöst" (175). Pf. dürfte also generell die Christozentrik Bonhoeffers (die nicht gegen eine Ekklesiozentrik ausgespielt werden darf) nicht genügend in den Vordergrund gestellt haben.

Damit dürfte es zusammen hängen, daß Pf. die Geschichte bei Bonhoeffer nicht ernst genug genommen hat. Der Kritik an Bonhoeffer über das ἐφ' ἅπαξ können wir uns nicht anschließen; sie lautet: Bonhoeffer „hat die Bibel nicht eigentlich als Zeugnis von der einmaligen Heilstat Gottes in Christus anzuerkennen vermocht, weil die Offenbarung um ihrer Gegenständlichkeit willen so auf die Gegenwart angewiesen ist, daß ein Ereignis der Vergangenheit als solches nicht Offenbarung sein kann. Damit wird aber die Einmaligkeit von Kreuz und Auferstehung Christi in Frage gestellt. Das ἐφ' ἅπαξ der Heilstat Gottes in Jesus Christus geht bei Bonhoeffer so ganz und gar in der Stiftung der Kirche auf, daß sie zum bloßen Anfang der gegenwärtigen Kirche wird" (216). Ob Pf. zu dieser Fehlinterpretation nicht dadurch kommt, daß er in seinem Kapitel „Offenbarung und Geschichte" nur zu wenig von Bonhoeffers Geschichtsverständnis aufgearbeitet hat? Das zeigt sich auch an Nebensächlichkeiten, etwa, Bonhoeffer habe die Bekennende Kirche ungeschichtlich verabsolutiert (173). Auch dies kommt von der vorrangigen Bedeutung des frühen Bonhoeffer. „Glaube und Geschichte sind für Bonhoeffer Gegensätze geblieben. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß diese folgenreiche Abwendung von der Geschichte auf seine Begegnung mit Harnack zurückzuführen ist" (75). Dies trifft nicht zu, so sehr für Bonhoeffer die Geschichtswissenschaft der Theologie keine unmittelbaren Argumente liefern kann. Doch darf man daraus eine Differenz von Glaube und Geschichte folgern? Die Berufung auf Moltmann (75 mit Verweis auf TheolEx NF 71, 9) dürfte zu sehr verallgemeinert sein (vgl. wohl anders 210).

Schließlich scheint uns die Abhängigkeit von Ritschl zu sehr betont zu sein, wenn Pf. den Gottesbegriff Bonhoeffers nahe an den Ritschls rückt, welcher nach Pf. „jegliches Sein Gottes außerhalb seines Handelns als Metaphysik abgetan" hat (81). Bedeutet die Kritik Bonhoeffers am Substanzbegriff (82) aber schon die „Leugnung eines Seins Gottes", so daß Bonhoeffer „ein Sein Gottes außerhalb seines Handelns, ein Sein Gottes an sich, verneint" (83; 81 Anm. 1 belegt das nicht)? So sehr Gott nur in Christus zu finden ist, so wenig ist nach Bonhoeffer ausgeschlossen, daß er auch anderswo ist (GS III 105; vgl. AS 70, SF 22 u. 34). Die sicher vorhandene anfängliche Abhängigkeit von Seeberg und durch ihn von Ritschl müßte kritischer in Bonhoeffers Gesamtentwicklung geprüft und durch eine Zusammenfassung der Kritik Bonhoeffers an den betreffenden Autoren beleuchtet werden (Ritschl ist GS III 211 als Doket abgelehnt und später nicht einmal mehr kritisiert). So ist denn auch die bei Pf. auf Ritschl zurückgeführte Aversion gegen die Metaphysik nicht nur bei diesem zu finden (Bonhoeffer beruft sich hierfür ausdrücklich auf M. Weber, zit. nach E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 1053).

Pf. hat mit der Nachprüfung der Abhängigkeit Bonhoeffers eine wichtige Aufgabe in Angriff genommen und zum Teil wichtige Einzelergebnisse zutage gefördert (vgl. zur Formel „Christus als Gemeinde existierend" hinsichtlich der verschiedenen Hegelausgaben, 34 Anm. 1); bes. hat er gute Beobachtungen für die Abhängigkeit von Barth herausgestellt (76–79, vgl. den Bericht bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 196 Anm. 38). Darin liegt der Wert dieser Arbeit, selbst wenn die Grundthese nicht völlig überzeugt. Der Titel der Arbeit, wie sie vorliegt, müßte allerdings eher „Das Kirchenverständnis des frühen Bonhoeffer" lauten.

In der Überzeugung, daß Bonhoeffers Werk heute noch eher der Zukunft als der Vergangenheit angehört, und deswegen „im Kern und in der ganzen Kraft seines Denkens verstanden werden m u ß" (5), sucht H e i n r i c h O t t ein Gespräch mit Bonhoeffer, der ihm „als eine der hoffnungsvollsten Gestalten (vielleicht als die hoffnungsvollste) des modernen Protestantismus" gilt (22). Was O. bei K. Barth und bei R. Bultmann maßgeblich erschien, fand er bei Bonhoeffer vereint (6).

O. erhebt nicht den Anspruch, eine umfassende historische Bonhoeffer-Interpretation vorzulegen (6) (weswegen das Buch auch „Zum theologischen Erbe" betitelt ist), sondern will in systematischem Interesse ein Gespräch beginnen, so daß Bonhoeffer nicht Beleg eigener Theologie, sondern der Partner ist, dem – als Lehrer – „das erste und gewichtigere Wort gebührt" (6).

Der Prolog macht auf die Bedeutung des Schriftwortes „aber deine Seele will ich dir zur Beute geben" (Jer 45,5) aufmerksam, das O. in seiner Tragweite für die Briefe aus der Haft entdeckt hat. Es folgt ein umfangreicher erster Teil „Situation und Methode" zur Vorbereitung des Gesprächs mit Bonhoeffer (mit einer längeren Erörterung der Atheismusdebatte zwischen H. Braun und H. Gollwitzer und einer „Phänomenologie des Gesprächs"). Diesem Gespräch ist dann der zweite Teil „Der Beitrag Bonhoeffers" gewidmet, in dem fünf Themenkreise zur Sprache kommen: „Die nicht-religiöse Interpretation" (vornehmlich WE), „Jesus Christus und die Wirklichkeit" (E, auch die Christologievorlesung), „Die Gemeinschaft der Heiligen" (SC und AS), „Das Problem der Ethik" (E) und zuletzt „Gottes Vorsehung" (WE). Darauf folgen in einem dritten Teil „Perspektiven", in denen O. das Gespräch mit einer Vielzahl anderer Autoren aufnimmt (von Thomas von Aquin, G. Ebeling, Teilhard de Chardin zu K. Rahner und E. Fuchs, vgl. 276; im engeren Sinne Bonhoeffer gewidmet sind nur 275–283, 324–328, 386 f.). Für unsere Besprechung dürfen wir uns vielleicht auf den mittleren Teil beschränken, da nur dieser thematisch Bonhoeffer gewidmet ist.

Vielleicht hätte die Interpretation Bonhoeffers einen etwas anderen Akzent erhalten, wenn O. für die Methode Bonhoeffers an den Beginn gestellt hätte, was er später sagt: „Ursprünglich sieht eigentlich der betende Glaube selbst, und die Theologie ist nur der denkende Nach-, oder besser: Mit-Vollzug seines Sehens" (370). Diese Aussage auf die Frage der nichtreligiösen Interpretation (87) angewandt, hätte vermieden, die nichtreligiöse Interpretation, die nach O. ein Sprachproblem ist, das „a l s s o l c h e s (!) eine Forderung an die Haltung und das Selbstverständnis der Kirche" enthält (88, Hervorhebungen vom Autor), so stark herauszustellen ohne den Rahmen, innerhalb dessen allein von ihr gesprochen werden kann. Denn die nichtreligiöse Interpretation ist der Versuch der Reflexion dessen, was man mit Bonhoeffer am ehesten „religionsloses Christentum" nennen kann. In seiner Auseinandersetzung mit G. Ebeling (102 ff., vgl. 135 Anm. 15, 285 ff.) hat O. deutlich gemacht, daß Bonhoeffer ja nicht primär hermeneutisch interessiert, sondern davon überzeugt ist, daß „die universale Wirklichkeit Christi den Menschen immer schon eingeholt hat, noch bevor das Wortgeschehen als konkretes Verkündigungsgeschehen ihn trifft" (105). Eine eingehende Klärung des Verhältnisses von Leben und Denken (bzw. Sprache) ist doch wohl unerläßlich. In anderem Zusammenhang kommt O. hierauf wiederholt zu sprechen, so besonders, wenn er in der Frage des Offenbarungspositivismus gegen K. Barth richtig konstatiert, daß die Differenz zwischen Bonhoeffer und Barth in der konkreten Auffassung der Inkarnation für die gesamte Theologie liegt (110 f.); dies meint wohl die Formulierung, der Offenbarungspositivismus habe „mit dem Faktum der Fleischwerdung nichtsdestoweniger m e t h o d i s c h nicht ernst gemacht" (110, vgl. 113). Hierin und nicht im „bekenntnishaften" (120 Anm. 8 a) und „lehrhaften Stil" (123) liegt der Offenbarungspositivismus. So ist es richtig, wenn O. sagt, daß „das Projekt der nichtreligiösen Interpretation konstitutiv begrenzt (ist) durch seinen Ausgangspunkt und Grund: es ist gebunden an das Concretissimum der Gottesgewißheit, der Christusgegenwart" (128) oder besser: der Menschwerdung, und zwar, wie hinzugesagt werden muß, in ihrer Relevanz für uns heute. Daher ist auch die Arkandisziplin mehr als ein Sprachproblem, wie O. meint, weil das Geheimnis des Glaubens mehr ist als ein intellektuelles Geheimnis, was für die Frage nach der „Wahrheit" ebenfalls von Bedeutung ist (vgl. 128 ff., 209); so trifft wohl auch die Parallelisierung der Arkandisziplin mit dem Wartenkönnen des Philosophen – Heidegger – nicht zu (131 Anm. 9 a).

Daher ist der zweite Abschnitt „Jesus Christus und die Wirklichkeit" im Grunde der erste. Richtig ist hier die Hervorhebung, daß Bonhoeffer sich dieses Problem insbesondere in E gestellt hat. Doch dürfte eine Warnung nötig sein, von einer „Gleichsetzung von Christus und Wirklichkeit" (151, 147, vgl. 215 f.; vgl. E 207) zu sprechen. Und ob Bonhoeffer die Christologie als Ontologie entfalten wollte, ob man bei Bonhoeffer eine „christologische Ontologie" oder „ontologische Christologie" noch in der Ethik finden kann (149, 154, 157, 162, 226, 272 Anm.), scheint bedenklich, weil damit nicht deutlich genug wird, daß Bonhoeffer von den bei ihm zu findenden ontologischen Formulierungen (vgl. noch die Christologievorlesung) Abschied genommen hat und sich der E t h i k widmete, woraus wohl zu folgern ist, daß er seine Aussagen ethisch und nicht ontologisch verstanden wissen wollte, daß er – überspitzt formuliert – der Ethik eine Prävalenz vor der Ontologie zuerkannt hat. Fraglich scheint daher auch, bei Bonhoeffer von einem „Denk-Weg" zu sprechen (172, 193), die nichtreligiöse Interpretation als „Denk-Projekt" zu bezeichnen (179; vgl. dazu die ständige Skepsis Bonhoeffers gegen das Denken, besonders in AS).

Sehr zu Recht hebt O. im folgenden Kapitel die Bedeutung der Sozialität für Bonhoeffer heraus. Doch darf diese nicht zu aus-

schließlich an Hand der Interpretation von SC behandelt werden. Zudem ist der Ansatz von SC eben noch nicht christologisch (171). Allerdings steht später die Christologie in der Mitte der Theologie Bonhoeffers. Zutreffend sind daher auch die erneuten Ausführungen zur E (ob man aber bei Bonhoeffer aus den Situationen ein „Wesen", eine „Struktur", die allen Situationen als solchen gemeinsam ist, herausschälen kann, 231 f., nämlich Christus, der „das materielle Kontinuum, das Verläßliche (ist), das sich durch die konkreten Situationen hindurchzieht", 233, scheint fraglich). Diese zweite Behandlung der Theologie der E ist der Hintergrund für die Hervorhebung des Bonhoeffer-Wortes im letzten Abschnitt „in den Tatsachen selbst ist Gott" (265 mit Verweis auf WE 134).

Überblickt man diese fünf Abschnitte, so sind die ersten vier zweifellos zentrale Anliegen der Theologie Bonhoeffers. Ob Bonhoeffer allerdings über die Vorsehung Gottes so reflektiert hat, daß ihr ein eigener Abschnitt gewidmet werden sollte, mag offen bleiben. Bonhoeffer lebte und dachte von der Nachfolge, und zwar der Nachfolge Christi her; von einer *providentia dei*, erst recht in der scholastischen Distinktion (254), hätte er wohl nicht gesprochen. Wenn das so ist, fällt in den Ausführungen O.s auf, daß die N nahezu unerwähnt ist (vgl. 271 Anm. 11). Vielleicht muß daher der Beitrag Bonhoeffers noch komplementiert werden.

Dem Autor schien ein Gespräch mit Bonhoeffer – sehr zu Recht – notwendig, und daß er es geführt hat, zunächst in Vorlesungen, denen das nun gedruckte Manuskript in größeren Teilen als Grundlage diente (7), ist ein Verdienst, das Anerkennung finden muß. Vielleicht hätte der Autor die Eigenart des ursprünglichen Vorlesungscharakters (auf dessen Grenzen er im Hinblick auf Bonhoeffers Christologievorlesung aufmerksam macht, 196) für den Druck mehr beachten müssen. Das Buch aber ist ein interessanter Einblick in das Gespräch, das O. mit Bonhoeffer geführt hat.

Die Bonhoeffer-Biographie von E b e r h a r d B e t h g e soll hier nur hinsichtlich ihrer Stellungnahme zur Theologie Bonhoeffers besprochen werden. Denn es kann nicht unsere Aufgabe sein, die historische Richtigkeit der Darstellung zu überprüfen. Dazu gibt es noch hinlänglich viele Teilnehmer, die dieses Geschehen (aktiv oder passiv, *contra* oder vielleicht auch *pro*) miterlebt haben. Auf die historische Darstellung und Interpretation kann hier nur generell hingewiesen werden als auf ein Dokument für den Versuch, diese Zeit aufzuarbeiten. Auf weite Strecken gibt B.s Buch Zeugnis von den Wunden, die äußere Bedrohungen, weit mehr noch aber innere Resonanz auf die nationalsozialistische Ideologie, der evangelischen Kirche – und nicht nur ihr – geschlagen haben. Die niederdrückende Erfolglosigkeit der Bekennenden Kirche als erste Phase, die ebenso bedrückende Erfolglosigkeit der Wiederstandsbewegung als zweite Phase des konkreten, praktischen Engagements, das Bonhoeffer zu leisten sich gefordert sah, zeigen, aus welchem Ansatz Bonhoeffer auch eine Lösung für die dem Krieg folgende Zeit gesucht hätte. Wie wenig Bonhoeffer sich allerdings im Nachkriegsdeutschland zurechtgefunden hätte, wird hiermit nur andeutungsweise sichtbar.

Nur eine Frage der biographischen Darstellung sei hier berührt, nämlich ob die Deutung richtig ist, die B. dem Geschehen im Pfarrhaus in Nowawes gegeben hat, wo Bonhoeffer von einem (taktischen, wie B. meint, überzeugten, wie W. Niesel meint) Paktieren mit Hitler sprach (vgl. B. 766, 806, dessen Deutung auch W. Maechler, in MW I 94, zu entsprechen scheint, mit W. Niesel, in: Begegnungen mit Bonhoeffer 130, wo er B.s Interpretation ausdrücklich zurückweist). Die Bestätigung der uns richtig scheinenden Interpretation der Haltung Bonhoeffers bei B. ist deswegen von Bedeutung, weil Niesel mit seiner Deutung eine generelle Warnung verbindet, die Äußerungen aus der Gefangenschaft „als Grundlage einer neuen, von ihm (sc. Bonhoeffer) entdeckten Theologie anzusehen".

Das Studium der Biographie erhärtet die oft ausgesprochene These, daß bei Bonhoeffer Leben und Theologie so zusammenhängen, daß man das Leben kennen muß, um seine Theologie zu verstehen. Durch die Kenntnis des biographischen Hintergrundes wird insbesondere der erste theologische Ansatz Bonhoeffers, der Ansatz bei der Kirche in SC deutlich und verständlich (vgl. vor allem den Rom-Aufenthalt während des Studiums). Sehr wertvoll ist die Aufhellung des Studienganges, der die Wurzel für manche spätere theologische These zeigt (vgl. den Einfluß A. Schlatters, insbesondere aber den K. Barths). Von zentraler Bedeutung freilich sind vor allem die verborgenen persönlichen Erfahrungen Bonhoeffers 1932/33, in denen sich ein dann nie wieder in Frage gestelltes Nachfolgen durchsetzt. Hier liegen vielleicht die bedeutsamsten Mitteilungen der ganzen Biographie (246 ff). Was nun folgt, ist die Variation der Gestalt der Nachfolge. Die Entstehung von N wie auch von E und WE wird deutlich. Wir erfahren damit sowohl biographisch wie theologisch wesentlich Neues sowie bisherige Forschung Bestätigendes.

Soweit das im Rahmen einer solchen Biographie möglich ist, gibt B. Rechenschaft über seine theologischen Stellungnahmen zu Bonhoeffer. Ganz deutlich und völlig zu Recht stellt er immer wieder die christologische Ausrichtung der Theologie Bonhoeffers heraus, die mehrfach einem ursprünglich ekklesiologischen Ansatz folgt (die Christologievorlesung auf SC und AS, die Finkenwalder Homiletik des zweiten Jahres auf die des ersten Jahres, 507 f,); tatsächlich sah sich Bonhoeffer „sein Leben lang immer wieder beunruhigt von dem Faktum, daß die Ekklesiologie durch die Christologie aufgesprengt wurde" (258). Daher fragt sich, ob Bonhoeffer schon in SC wirklich eine christologische Umformung unternommen hat (so 113; daher ist zwischen SC und AS wohl eine größere Differenz anzunehmen, vgl. 167, 170).

Für die Kenntnis der Theologie Bonhoeffers ist von besonderer Bedeutung der Exkurs zu den theologischen Aussagen von WE (958–1000). Entsprechend der Überschrift des Exkurses, „Eine neue Theologie", klärt B. zunächst die Frage des Termins, nach dem diese neue Theologie beginnt. Er entscheidet sich mit guten Gründen und berechtigt für den 30. 4. 1944 als Zeitpunkt für die „Zäsur". Darauf folgen drei Punkte, um an ihnen Bonhoeffers Aussagen zu verdeutlichen: die mündig gewordene Welt, die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe und die Arkandisziplin. Insbesondere sind die Aussagen zur nichtreligiösen Interpretation hervorzuheben, die Bonhoeffers primäres Interesse am religionslosen Christentum deutlich werden lassen (977).

Mit den drei Punkten hat B. fraglos die Kerngedanken dieser „neuen Theologie" hervorgehoben. Vielleicht ist allerdings der Titel zu scharf akzentuiert, denn Bonhoeffer hat wohl nicht so sehr eine neue Theologie entwerfen wollen als vielmehr eine „alte" Theologie neu erfahren und durchdacht (vgl. bereits den Brief Bonhoeffers an B. von 1942 GS II 420). Die neuen Gedanken nämlich hängen sehr mit Bonhoeffers früheren theologischen Bemühungen zusammen und sind zum Teil schon viele Jahre zuvor oft bis in die Formulierungen hinein vorhanden (vgl. 523 für N). So ist auch das Problem des religionslosen Christentums und der nichtreligiösen Interpretation in verschiedenen Anläufen bereits zuvor angegangen; es muß in Zusammenhang gebracht werden mit Bonhoeffers Bemühungen, nach Indien zu kommen, sowie mit seinen Erfahrungen im Kirchenkampf und in der Widerstandsbewegung. Im Zusammenhang damit ist bei B. sehr zu Recht Bonhoeffers Auffassung der Religion als „geschichtliches, vorübergehendes, so vielleicht nicht wiederkommendes ‚westliches' Phänomen" (979, vgl. 985) den einzelnen Kennzeichen der Religion bei Bonhoeffer vorangestellt. Damit wäre die Aussage, daß die frühere Theologie Bonhoeffers „zur Entstehungsgeschichte des Neuen" gehöre, so daß das alte nur Bauelemente wären (965), dadurch zu unterfangen, daß die Einheit Bonhoeffers auch für die „neue Theologie" gilt, wie denn auch B. wiederholt auf die „innere Konsistenz und Kontinuität von Bonhoeffers theologischer Entwicklung" (526) aufmerksam macht (vgl. ferner 968). Er faßt das Problem von Einheit und Entwicklung bei Bonhoeffer daher auch zutreffend zusammen, wenn er sagt: „Aber es war trotz der durchgehenden Terminologie und konstanten Einzelkonzeptionen doch nicht einfach dasselbe, was 1932 gesagt worden war und was 1944 gesagt wurde. Der leidenschaftliche Theologe von 1932 hatte diese terminologischen Werkzeuge mit den Fähigkeiten eines jungen kritischen Intellekts benutzt; der von 1944 gebrauchte sie mit denen einer randvollen Erfahrung. 1932 attackierte Bonhoeffer damit das bestehende Kirchen- und Denkgefüge; 1944 meinte er damit zur Befreiung für eine neue Zukunft zu helfen" (998). So ist die neue Theologie wirklich darin neu, daß sie viel freier und gereifter längst sich abzeichnende Tendenzen für die Zukunft als Hilfe auszusprechen sucht. Daher rührt auch das (oft vielleicht ärgerliche) Interesse an Bonhoeffer.

Bonhoeffer nicht als Heiligen, sondern als Menschen und Christen, seine Theologie nicht als Dogma, sondern als Wagnis und Zeugnis dargestellt zu haben, ist das Verdienst dieser Biographie, die eben hierin Bonhoeffer gerecht wird.

Es ist dankenswert, daß R e n é M a r l é , der in Rudolf Bultmann schon einmal einen deutschen Theologen im französischen Bereich bekannt gemacht hat (Bultmann et l'interpretation du NT. Paris 1956), sich nun auch Bonhoeffers angenommen hat. Denn es gab hier (von den Bemühungen von Edmond Grin für den evangelischen Raum abgesehen) bislang keine Rezeption Bonhoeffers. Der hiermit gegebenen Situation entsprechend will M. keine theologisch-wissenschaftliche

Arbeit über Bonhoeffer vorlegen, sondern in sein Leben und Werk einführen. Doch liegt in der Auswahl der Zitate schon eine Interpretation, zu deren Diskussion der Autor einlädt (159). M. beginnt seine Darstellung mit einer kurzen Übersicht über Bonhoeffers Leben. In ihr hätte man sich einige Nuancen vielleicht anders gewünscht, z. B. einen Hinweis auf den Rom-Aufenthalt (1924) sowie auf die für den französischen Leser interessanten Beziehungen Bonhoeffers zu Frankreich (seit seinem Aufenthalt in Amerika war Bonhoeffer mit J. Lasserre befreundet, auf den sich ja die wichtige Aussage über N in WE 248 bezieht). Wenn Bonhoeffer anfangs mehr Italien und Spanien, später sehr intensiv den angelsächsischen Raum kennenlernte, so hat er doch während seiner ökumenischen Tätigkeit mehrfach französische Kontakte hergestellt und gefördert.

In den folgenden drei Kapiteln hat M. unter systematischen Titeln einen zeitlichen Überblick über Bonhoeffers Schriften gegeben und zunächst SC und AS, dann N, GL und E und schließlich WE vorgestellt. Ein kurzes Nachwort weist auf die Bedeutung Bonhoeffers allgemein und besonders auch für das ökumenische Gespräch hin.

An die Interpretation, die in dieser Einteilung liegt, ist die Frage zu stellen, ob die Christologie nicht mehr ist als der Abschluß des Kapitels über die Ekklesiologie. Hat die Kirche immer einen privilegierten Ort behalten (45)? Auch darf man wohl das Verständnis der Welt (68 ff.) nicht so einfach innerhalb des Themas Kirche behandeln; es hätte mehr in die Besprechung von E gehört, deren Weltverständnis sich freilich bereits in diesem frühen Zeitpunkt vorbereitet. Die Einteilung von E in das Kapitel von N und GL läßt die bereits in E erfolgende komplementierende Korrektur an N zu wenig deutlich werden: E hätte – in Übereinstimmung mit fast der gesamten Bonhoeffer-Forschung – eher mit WE zusammengestellt werden müssen. Richtig hervorgehoben sind dagegen die wesentlichen Aussagen Bonhoeffers über die Mittlerschaft Jesu Christi und das besondere Verhältnis von Tun und Denken.

Zur Zitation des ganzen Buches ist zu bemerken, daß der an Bonhoeffer interessierte Leser es begrüßt, die Textstellen nach dem deutschen Original zitiert zu finden (leider für N und GL die nicht mehr greifbaren Erstausgaben); der französische Leser freilich hätte sich wohl die zusätzliche Zitation der bereits ins Französische übersetzten Texte gewünscht.

Im Ganzen jedoch ist das Buch eine gute Einführung für einen ersten Kontakt mit Bonhoeffer.

John A. Phillips hat die Christologie Bonhoeffers als Grundzug seiner Theologie herausgearbeitet. Nach einer kurzen biographischen Einführung zu Bonhoeffer (Bonhoeffer ist allerdings mehr von der Mutter als vom Vater, 13, geprägt; er war auch nur ein Jahr in Barcelona, 15) und einer Kritik an den Positionen von J. Godsey und H. Müller entfaltet er seine These unter systematischen Titeln in zeitlicher Behandlung der Werke Bonhoeffers.

Unter Aufzeigen der Verbindungslinien zu den Fragestellungen, wie sie sich für Bonhoeffer besonders von E. Troeltsch und K. Barth her stellten, vertritt Ph. die These: Nach einer anfänglichen Christo-Ekklesiologie (z. B. 48) hat Bonhoeffer sich in den Schriften von 1932/33 von den „ekklesiologischen Grenzen des ‚Christus als Gemeinde existierend'" (74, 110 u. ö.) und damit von seiner früheren, in ekklesiologische Fesseln geschlagenen Christologie freigemacht. Doch in der Zeit des Kirchenkampfes ist die Christologie erneut in ekklesiologische Fesseln geraten (74, vgl. 104 f.), so daß für diese Zeit von einer Wiederaufnahme der Christo-Ekklesiologie zu sprechen ist (110); die Kirche, und zwar die Bekennende Kirche, wird mit der Offenbarung identifiziert, sie ist die Offenbarung (111, vgl. 116). Doch sollte sich zeigen, daß diese „Ehe" zwischen den beiden Christologien, der mehr statischen Christo-Ekklesiologie und der mehr dynamischen Christologie, nicht erfolgreich war (105, 111, 120). Ph. zeigt dies an den verschiedenen Stadien des Verhältnisses von Kirche und Staat, Kirche und Welt bei Bonhoeffer (echte Weltlichkeit gibt es nur in der Bekennenden Kirche, 121, wie es außerhalb ihrer kein Heil gibt, 121 ff.). So sind E und vielleicht auch WE aus diesem Kampf der beiden Christologien geboren (117), wobei es Bonhoeffer wenigstens in WE gelingt, die Christologie von der ekklesiologischen Verengung erneut und endgültig zu befreien (137, 139, vgl. 194); dies zeigt die Beschreibung der Kirche als Kirche für andere (141 f.) und die damit zusammenhängende Anerkenntnis der Welt als mündiger Welt. So findet Bonhoeffer auch erst in diesem letzten Stadium eine richtige Einschätzung der Geschichte (146 f., 152). Mit der Kennzeichnung Christi als des Menschen für andere und der Nachfolge des Christen als Teilnehmen am Leiden Gottes in dieser Welt ist eine Christologie entworfen, die der mündigen, das heißt autonomen und eben deswegen Gott-losen Welt entspricht.

Es ist zweifellos berechtigt, nach anfänglichem ekklesiologischem Beginn die Christologie in das Zentrum der Theologie Bonhoeffers zu rücken. Ihr die volle Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, zeichnet die Bemühungen von Ph. aus. Doch ist es zu kompliziert, bereits für den Beginn in SC von einer (verengten) Christologie, nämlich einer Christo-Ekklesiologie zu sprechen, von einer zweiten Verengung der schon befreiten Christologie durch die im Kirchenkampf geforderte Ekklesiologie (und ihrer Verknüpfung von Kirche schlechthin mit der Bekennenden Kirche) und schließlich von der Auflösung dieser Verengung; dies zeigt sich schon daran, daß Ph. terminologisch nicht streng zwischen Christologie, Christo-Ekklesiologie und Ekklesiologie (vgl. 111, 117) trennt.

Sehr begründet allerdings kann Ph. für SC eine zu enge Ekklesiologie feststellen; die Enge liegt aber darin, daß hier die Christologie noch nicht genügend zu ihrem Recht kommt (bezeichnend ist S. 51, daß, um die christologische Fundierung von SC zu zeigen, ein Zitat folgt, das Christus nicht erwähnt). Doch dies wird nicht erst in den Jahren 1932/33, sondern bereits in AS wenigstens theoretisch geändert, insofern schon hier die Christologie Bonhoeffers sich durchzusetzen beginnt. Praktisch erfolgt die Konzentration auf die Christologie um der Konkretion der Offenbarung willen zu dieser Zeit nicht primär durch den beginnenden Kirchenkampf, sondern durch die persönliche Erfahrung Bonhoeffers, wie sie sich insbesondere in seinen Bemühungen um die Bergpredigt niederschlägt. Und diese inchoative Erfahrung der Nachfolge ist der Wurzelgrund auch für die Bemühungen, die sich in N und GL niedergeschlagen haben, ebenso wie für alle Bemühungen, die Bonhoeffer im Kirchenkampf für die Bekennende Kirche aufwandte. Eben damit aber ist auch gesagt, daß Bonhoeffer seine Haltung von N nicht aufgehoben, sondern ergänzt hat. Dies vollzieht sich erst andeutend, dann kräftig voranschreitend in E und führt zu WE.

Daher sollte für die gesamte Theologie Bonhoeffers die Einheit und Einheitlichkeit (vgl. 20 u. 172), innerhalb deren sich Bonhoeffers Entwicklung vollzieht, doch so groß sein, daß die Zeit der N wohl kaum als reine Restriktion (125), gleichsam als Rückfall in die Ekklesiologie von SC gewertet werden kann, wie denn Bonhoeffer auch kaum die Offenbarung direkt mit der Bekennenden Kirche gleichgesetzt hat (111, 116). Zudem darf man für E und WE die Kirche bzw. die Ekklesiologie nicht so zurücktreten lassen (vgl. 185, 225 f.), daß die Kirche selbst unter die „secrets", unter die Arkandisziplin fällt (233).

Für SC hätte der Leser gern eine eingehende Begründung der Übersetzung der Formel „Christ exists as the Church" gewünscht, die ja nicht selbstverständlich ist (vgl. 269 Anm. 27 die Zitate anderer Autoren).

Ph. legt in seiner Studie wichtige Ergebnisse vor. Das bedeutsamste ist wohl die weiterführende Bemühung um das Verständnis des Begriffes „Offenbarungspositivismus" bei Bonhoeffer (156–172). Dieser Vorwurf Bonhoeffers gegen Barth ist schon in SC grundgelegt (161) und in seinem Kern auf eine Differenz zwischen Barth und Bonhoeffer in der Christologie zurückzuführen (dies gilt wenigstens für den frühen Barth, den Bonhoeffer allein kennen lernte) (163 f., vgl. 69). Bei Barth nämlich bleibt die theologische Aussage letztlich unkonkret, sie kann daher nur offenbarungspositivistisch, Satz für Satz, angenommen werden, ohne daß der konkrete, lebendige Zusammenhang sichtbar geworden wäre. Darin besteht der Vorwurf, den Bonhoeffer gegen Barth erhebt.

Lehrreich ist die Erhellung des Zusammenhangs, der zwischen der Ablehnung des religiösen Apriori schon in SC und der nichtreligiösen Interpretation besteht (200 ff. mit Verweis auf Godsey). Richtig ist auch, daß Bonhoeffer zunehmend das Interesse an der „Sprache" und der Apologetik verlor und sich – wie der Hinweis auf die Arkandisziplin zeigt – dem zuwandte, was Ph. „christological vision" nennt (221). Mit diesen Ergebnissen sowie der Hervorhebung der Christologie ist die Arbeit von Ph. ein Votum, das Beachtung verdient.

Abschließend ist als erste umfassende Arbeit aus dem nordischen Raum das Buch von Benkt-Erik Benktson zu besprechen. Es greift ein wichtiges Thema auf und verfolgt dabei die doppelte Tendenz, Bonhoeffer in seinen Aussagen über die Religion genauer zu verstehen und darüber hinaus das in Mißkredit geratene Problem der natürlichen Theologie mit Bonhoeffer zu rehabilitieren.

Dazu entfaltet B. drei Themenkreise: „Christus und die mündig gewordene Welt", „Die Überwindung der Religion" und „Der Begriff des Natürlichen als Ausgangspunkt einer Ehrenrettung des Wortes Religion". Nach einer kurzen Darstellung zu Begriff und Bedeutung der Religion sowie der theologiegeschichtlichen Entwicklung in Schweden lenkt B. zu Bonhoeffer hin mit der Frage nach der Säkularisierung (in der allerdings Gogarten kaum folgerichtig durchdacht hat, was bei Bonhoeffer widerspruchsvoll ist, 34, vgl. 37 Anm. 2). Dann führt er – scheinbar – vom Wege ab, indem er nun von „Christus und dem Psalter" spricht. Aber gerade damit stellt B. die Weichen für das Verständnis Bonhoeffers richtig, indem er unter Hinweis auf SF (41) und das Gebetbuch der

Bibel (39) Christus als „Ich und Amen" (38) der Psalmen herausstellt, diese Linie bis WE auszieht (39) und als Ergebnis formuliert: „Weder Kirche noch Welt sind für ihn Zentrum. Zentrum ist vom Anfang bis zum Ende Christus" (49); daraus folgt: „‚Weltlich' bedeutet nicht ‚entchristlicht', sondern unter die Herrschaft Christi getan... Das Thema heißt: ‚Christus, die Kirche und die Welt'. Christus ist beider ‚Mitte'" (51). Von dieser Mitte her ist auch Bonhoeffers Plädoyer für die Diesseitigkeit (41 ff.) und die nicht-religiöse Interpretation (54 ff.) zu verstehen.

Als Hintergrund zu diesen Aussagen Bonhoeffers, wie sie sich insbesondere in WE finden, stellt B. dann sehr interessante Parallelen zu K. Barths Aussagen speziell in einem frühen Vortrag heraus, in welchem Barth von „qualifizierter Weltlichkeit" (68) und von Christus als dem spricht, der „mit Religion einfach nichts zu tun hat", „sondern der Herr unseres Leben" sein will (70, die 76 angegebene Parallele scheint uns nicht so eindeutig). Zugleich macht B. auch die Differenz deutlich (68 Anm. 13, 69 Anm. 23, 84 Anm. 9), indem er vor allem mit sehr guten Gründen bei Barth eine subtile Form des Denkens in zwei Räumen aufzeigt (149 ff.).

Im zweiten Teil zeigt B. vorwiegend die Position P. Tillichs in der Frage der Religion, seinen Kampf gegen das Denken in zwei Räumen und gegen das ausschließliche Beachten der Individualität und mögliche Zusammenhänge Bonhoeffers mit diesen Aussagen auf (102 Anm. 30; 103 mit Anm. 36; 116 f.; 124, vgl. 112); Bonhoeffer aber hat diese nahe Verwandtschaft zu Tillich selbst nicht erkannt (112). Die Gegenüberstellung von Tillich und Barth (106 ff., 118 ff.) macht die gegenseitigen Abhängigkeiten, Parallelen und Differenzen deutlicher. So stellt B. auch die Differenz Bonhoeffers zu Tillich heraus (vgl. schon 108 ff.); sie besteht darin, daß es bei Bonhoeffer wohl eine Entsprechung zu Tillichs „Gott unter Gott" gibt, nämlich die „Arbeitshypothese Gott", nicht aber zu Tillichs „Gott über Gott" (127). Dann zeigt B. die Auseinandersetzung Bonhoeffers mit Tillich (128 f., vgl. 137 zu AS, 130 zu E), in der Bonhoeffer dagegen angeht, nach der Grenze zu fragen sowie von abstrakten Prinzipien her die Ethik zu konzipieren. Richtig ist, daß von Bonhoeffers Christozentrik her sowohl die Kritik an Barth wie an Tillich zu entwickeln ist (136, vgl. 138).

Überleitend zum dritten Teil stellt B. fest, daß es sachlich bei Bonhoeffer etwas gibt, was als *religio vera* zu bezeichnen ist, insofern „die grundlegende Voraussetzung für das Religionsproblem bei ihm die Gottesbeziehung selbst als solche" ist, „auch wenn Bonhoeffer diese nicht als Religion bezeichnet" (140, vgl. 146). B. ist der Meinung, daß Bonhoeffer trotz seiner Feststellung, die Religion sei geschichtlich vergänglich (163, 168) und mit ihr das religiöse Apriori (168 ff., 174), eine natürliche Theologie nicht völlig habe abweisen wollen (173, vgl. den ganzen dritten Teil); er zeigt dies an Bonhoeffers Auffassung des Natürlichen und an seiner Ablehnung des Begriffes Möglichkeit. Sein Appell heißt: „In einer Zeit der Religionsverachtung und des Religionshasses soll die Christenheit einmütig das Wort Religion schützen" (204).

Selbst wenn B. den Vorwurf, „Bonhoeffer weniger radikal gemacht zu haben, als er ist" (207) aufgreift, kann er ihn dennoch nicht ganz entschärfen. Das Buch B.s erweckt den Eindruck, daß Bonhoeffer letztlich der Position Tillichs nahekomme. Doch müßten demgegenüber die Differenzen deutlich hervorgehoben werden. Es scheint nicht genügend, auf den verschiedenen Religionsbegriff Tillichs und Bonhoeffers hinzuweisen (132). Bonhoeffers Polemik gegen Tillich ist ja wohl nicht nur ein terminologisches Mißverständnis; seine Aussagen gegen jedes System (vgl. AS) hätten diesen Unterschied wohl deutlicher werden lassen (vgl. Tillichs Interesse an der Theorie, 115), wie ja auch das Fehlen des „Gott über Gott" schwerwiegender sein dürfte als eine mögliche Übereinstimmung im „Gott unter Gott". Der Versuch, mit Bonhoeffer eine „Ehrenrettung des Wortes Religion" vorzunehmen und ihn hierin in die Nähe Tillichs zu rücken, dürfte nicht gelungen sein. Denn gerade weil Bonhoeffer von Christus her lebt und denkt, der zugleich Mitte und Grenze ist, kann er ganz unbefangen das Natürliche akzeptieren; eben daraus aber darf man keine natürliche Theologie machen, da sie – *per definitionem* – methodisch nicht durch Christus vermittelte Theologie ist (vgl. 212). Von Gott dem Schöpfer kann man nur jeweils vermittelt durch Christus sprechen (vgl. dazu 194 Bonhoeffers Polemik gegen schöpfungsmäßige Kategorien bzw. Schöpfungsordnungen; die ausdrückliche Ablehnung der *theologia naturalis* findet sich mitgeteilt bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 1079, sowie in E 355 ff. Bonhoeffers Anerkennung des Natürlichen, die aus der völlig richtig mit großem Nachdruck herausgestellten Christozentrik Bonhoeffers folgt (37 ff., 49 ff., 117, 131, ohne daß dies schon ein Christomonismus ist, 40), rechtfertigt nicht eine natürliche Theologie (173). Dieser Begriff dürfte noch zu belastet sein, um das auszudrücken, was B. beabsichtigt (179); eine Theologie des Natürlichen ist schließlich etwas anderes als eine natürliche Theologie. Es fehlt bei Bonhoeffer aber – vielleicht von frühen Texten abgesehen – jede Erwähnung einer *religio vera* (vgl. 146); und es ist zu fragen, ob man das, was bei Luther mit *religio* gesagt sein soll (84 Anm. 8 und bes. 207 Anm. wo auch von der Offenbarung in Christus her argumentiert ist!), nach der durch Barth ausgelösten Diskussion bereits wieder Religion nennen kann.

B. hätte sich seine Aufgabe wohl erleichtern können, wenn er die Religion stärker als geschichtliche, also auch vergängliche und tatsächlich vergehende Gestalt des Christentums hervorgehoben hätte (vgl. 163). Denn hiermit geht Bonhoeffer über Tillich und Barth hinaus (vgl. die in dieser Hinsicht nicht genügend ausgewerteten Texte von Barth 69 Anm. 13, 15, so daß auch die „zeitbedingten Voraussetzungen" der Metaphysik und Innerlichkeit nicht aus der „Nicht-Geschichtlichkeit" entstanden sein dürften, 71 Anm. 38). Dies zu beachten wäre auch den guten Ausführungen B.s über den Offenbarungspositivismus zugute gekommen (vgl. dazu 66 ff., 107, bes. 118 f., 149, 175, wo allerdings eine christologische Vermittlung ergänzt werden müßte, 178, 182, 185). Der Kern des Verhältnisses Bonhoeffers zu Barth wie zu Tillich ist richtig ausgesagt mit der Formulierung: „Gegen Barths Offenbarungspositivismus und Tillichs ontologisch-religiösen Aktualismus steht Bonhoeffers Synthese von ‚Akt' und ‚Sein'" (138).

Durch die richtige Betonung der Christozentrik Bonhoeffers, durch wichtige Einzelbeobachtungen und nicht zuletzt durch eine zutreffende Auseinandersetzung mit Autoren, die Bonhoeffer zu einseitig rezipiert haben, ist das Buch eine Förderung unserer Kenntnis über Bonhoeffer.

Überblicken wir abschließend die verschiedenen Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation, so lassen sich drei Punkte angeben, in denen im wesentlichen Übereinstimmung besteht. Zunächst wird die Frage, ob Bonhoeffers Theologie eine Einheit ist, bejaht und damit die Möglichkeit als gegeben anerkannt, auch die fragmentarischen Schriften E und WE zutreffend zu interpretieren. Übereinstimmung besteht auch in der Annahme, daß Bonhoeffer innerhalb dieser Einheit eine Entwicklung durchlaufen hat, und schließlich in der Meinung, daß Bonhoeffers Theologie von einem einheitlichen Grundaspekt her interpretiert werden kann.

Unterschiede treten dann in der konkreten Durchführung auf. Halten Pfeifer und Marlé die Ekklesiologie für den Grundaspekt der Theologie Bonhoeffers, so stellen Godsey, Phillips, Bethge und Benktson, wie wir meinen, zu Recht die Christologie in die Mitte. Müller nimmt mit der Frage der Beziehung des Wortes Gottes auf die Gesellschaft eine Sonderstellung ein. Von hier her differiert auch die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Entwicklung bei Bonhoeffer. Der Christologie den Vorrang zuzuerkennen, ergibt auch eine größere Einheit der Theologie Bonhoeffers.

Auffällig ist, daß außer Bethge und Marlé auch Müller, Godsey und Phillips ihr Thema im zeitlichen Durchgang durch Bonhoeffers Werk darstellen, obwohl ihr Interesse einer systematischen Frage gilt. Hierdurch bestätigt sich die häufige These von der Bedeutung der Biographie Bonhoeffers für seine Theologie. Merkwürdig ist dabei, daß Phillips trotz seiner Distanzierung von Müller und einer gegenläufigen Grundthese ihm in der Entfaltung der Struktur der Entwicklung Bonhoeffers nahezukommen scheint, wenn er die Zeit der N als Restriktion wertet und in der Zeit von E und WE die Ekklesiologie sehr zurücknimmt.

Interessante und wichtige Ergebnisse sind in der Abhängigkeit Bonhoeffers (bes. von K. Barth) durch Pfeifer, Phillips und Benktson herausgestellt worden, wodurch zugleich auch die Differenzen deutlicher wurden. Nicht immer werden Abhängigkeiten und Parallelen richtig bewertet (Seeberg, Tillich); auch sind sie wohl noch nicht erschöpfend untersucht (Nietzsche).

Überblicken wir die Arbeiten selbst, so fällt auf, daß Dissertationen überwiegen (Müller, Godsey, Pfeifer, Nebe, Phillips) und daß es in der BRD noch keine eigene Publikation zur Theologie Bonhoeffers gibt. Dabei stehen noch viele Fragen offen (z. B. das Theorie-Praxis-Problem, die Frage der Kirche als Kirche für andere). Auch für ihre Lösung haben die vorliegenden Arbeiten gute Vorarbeit geleistet neben solchen Ergebnissen, die als endgültig angesehen werden dürfen.

Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils. Mit den authentischen lateinischen Texten der Acta Apostolicae Sedis und der Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. Eingeleitet von Konzilsvätern und Konzilsberatern. Münster: Verlag Aschendorff 1966/67.

Die zweisprachigen Aschendorff-Ausgaben der Konzilstexte liegen jetzt – mit Ausnahme der Erklärung über die Religionsfreiheit – vollständig vor. Man hat diesmal z. T. etwas lang warten müssen, und das wird manchen bewogen haben, sich nach einer anderen Ausgabe umzusehen; dafür findet man aber nun den lateinischen Text in seiner endgültigen, amtlichen Gestalt mit den verschiedenen (wesentlich technischen) Richtigstellungen, die allemal nach der konziliaren Promulgation und vor der Veröffentlichung in den Acta Apostolicae Sedis noch notwendig wurden; ebenso ist auf diese Weise die deutsche Übersetzung in ihrer Endgestalt anzutreffen.

Besonders begrüßen wird man es, daß in dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche die Ausführungsbestimmungen vom 6. 8. 1966 mit aufgenommen und kommentiert sind; die Einleitung von Josef Glazik bietet überdies eine meisterliche Erschließung des Textes, wobei besonders auf die Verdeutlichung des Missionsbegriffs (Kap. 1) und auf die Klärung des missionarischen Berufs (Kap. 4) Nachdruck gelegt ist. Ebenso enthält das von F. Wulf eingeführte Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens die entsprechenden Ausführungsbestimmungen; Wulf hatte an dem Reifen des Dekrets zu seiner Endgestalt wesentlichen Anteil und vermag so aus genauer Kenntnis der Intentionen des Dekrets zu sprechen. Auch für die Präsentation der übrigen Texte konnten maßgebende Fachleute gewonnen werden: Michael Schmaus stellt die Konstitution über die Offenbarung vor und weiß die schwierigen Probleme, mit denen sie sich auseinanderzusetzen hatte, erstaunlich durchsichtig aufzuschließen. Überdies werden die wesentlichen Etappen der verwickelten Vorgeschichte dieses Textes mitgeteilt, und dankenswerterweise ist die Instruktion der päpstlichen Bibelkommission vom 21. 4. 1964 über die historische Wahrheit der Bibel, die von einigem Einfluß auf den Konzilstext war, im vollen Wortlaut abgedruckt (S. 23–28). Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe – gleichfalls mit den Ausführungsbestimmungen – wird vom Brixener Bischof Gargitter eingeleitet; auch er gibt neben der Aufschließung der leitenden Intentionen des Textes eine gute Durchsicht durch seine Entstehungsgeschichte. Das Dekret über Dienst und Leben der Priester und die Erklärung über die christliche Erziehung werden von Bischof Höffner eingeführt, der sich dabei sachkundig auch mit den Problemen der christlichen Schule auseinandersetzt. Prof. Weber, Münster, präsentiert die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, indem er die Struktur dieses umfänglichen Textes verdeutlicht. Für die Einleitung ins Dekret über die Priesterausbildung war aufgrund seiner einläßlichen Befassung mit dieser Materie Prof. Antweiler geradezu prädestiniert; am Leitfaden des im wesentlichen durchaus positiv gewerteten Konzilstextes geht er noch einmal den ganzen Fragekomplex durch. F. Klostermann war als Peritus am Werden des Dekrets über das Laienapostolat maßgebend beteiligt, und so freut man sich, ihm hier als Kommentator (wenn auch in der Kurzform einer „Einleitung") zu begegnen. Kardinal König bietet in seiner Einführung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen interessante Details zur Vorgeschichte des Textes, dessen inhaltliche Bedeutung er kurz umreißt.

Schließlich soll noch darauf hingewiesen werden, daß die äußere Ausstattung gegenüber den früheren Heften eher noch gewonnen hat. Umso erfreulicher ist es, daß der Preis trotzdem in einigermaßen erträglichen Grenzen geblieben ist.

Tübingen. Joseph Ratzinger.

Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Felix Christ. Hamburg-Bergstedt: Evang. Verlag Herbert Reich (1967). 412 S.; Ln DM 40,–.

Die Aufsatzsammlung „Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie", hrsg. von Felix Christ, Hamburg 1967, ist Professor Cullmann zum 65. Geburtstag (25. 2. 1967) gewidmet. Sie umfaßt 36 Arbeiten römisch-katholischer, orthodoxer und protestantischer Autoren, die Schüler Cullmanns gewesen sind. Ihre Thematik ist eine einheitliche: die Oikonomia, der Heilsplan Gottes in der Geschichte.

Die Aufsätze gehören folgenden Sachgebieten an: Altes und Neues Testament, Patristik und Dogmengeschichte, Dogmatik, Ethik, Ökumenik, Praktische Theologie; wobei Altes und Neues Testament 125 Seiten (rund 33 %), Patristik und Dogmengeschichte 90 Seiten (23 %), die Dogmatik 60 Seiten (16 %), die Ethik 5 Seiten (1 %), die Ökumenik 46 Seiten (13 %) und die Praktische Theologie 49 Seiten (14 %) beanspruchen.

Das beinahe verschwindende Aufscheinen der Ethik in der Festschrift ist auffällig: André Dumas, Professor an der Faculté Libre de Théologie Protestante in Paris, beschäftigt sich in dem Aufsatz „Constance et Contigence" (S. 287–92) mit dem Gegensatz zwischen objektiver, transzendenter, als erzieherische Macht auftretender Normethik und person- und geschichtsbezogener Situationsethik, als deren Exponenten Dumas Platon und Sartre ansieht. Der Aufsatz hätte durch einen Bezug auf die aristotelische Ethik und deren mittelalterlichen Ausgestaltungen neue Perspektiven und damit auch die Möglichkeit eines *Meson* zwischen den beiden Extremen eröffnen können. Betrüblich ist, daß zu konkreten ethischen Problemen, nicht zuletzt auch solchen einer politischen Ethik, keine Beiträge zu finden sind. Sollte der Anteil der Beiträge die Verhältnisse in der Cullmann-Schule widerspiegeln, wäre im Vergleich zur exegetischen und dogmatischen ein Ausbau der ethischen Arbeit wünschenswert.

Cullmann hatte seine Analysen auf die Linien unserer empirischen Zeit mit den Diastasen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, mit ihrem „Schon" und „Nochnicht" abgestellt. Die Sicht auf so etwas wie göttliche Ewigkeit, in der die drei Diastasen zur Einheit verschmelzen, erschien ihm unbiblisch und schien den Ernst des Zeitlichen zu entwerten. Ein Schimmer dieses Zeitmonismus kehrt in der sorgfältigen Studie von Emmanuel Lanne, Rektor des Päpstlichen Griechischen Kollegiums St. Athanasius in Rom, wieder, wenn er der Anaphora des Hl. Basilius in der koptischen und in der byzantinischen Fassung den Vorwurf redaktioneller Inkonsequenz macht: Der Bericht der Einsetzung erstrecke sich nicht nur auf die Vergangenheit bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, sondern bis zum Jüngsten Gericht; desgleichen die Anamnese, die auf den Bericht der Einsetzung folgt: sie erinnere sich der Endzeit, die doch, im Gegensatz zum „Schon" zum „Nochnicht" gehöre (S. 146/7).

Angesichts solcher sich öfter wiederholender Inkonsequenzen in liturgischen Texten ist zu fragen, ob nicht der Gesichtspunkt, der dazu führt, verfehlt ist und außerstande, den Unterschied von empirischer und pneumatischer Zeit in die Fragestellung miteinzubeziehen.

Der Beitrag von Professor Nissiotis, Athen, über ‚Den pneumatologischen Ansatz und die liturgische Verwirklichung des neutestamentlichen νῦν (S. 302–309), befaßt sich mit der Gegenwart der pneumatischen „kirchlichen" Zeit. Man muß Nissiotis zustimmen, wenn er schreibt: „Im ‚Jetzt' der Kirche verbirgt sich der ewige Plan Gottes und seine Verwirklichung in der Zeit. Das ‚Jetzt' des kirchlichen Lebens enthält gleichzeitig im Glauben die Offenbarung der immer noch verborgenen Parousie Christi. In der Ekklesia und ihrem ‚Jetzt' werden Vergangenheit und Zukunft unmittelbar Gegenwart Christi. Die rein historsiche Auffassung des ἐφ' ἅπαξ als eines einmaligen Geschehens wie auch die rein futuristische eschatologische Sicht wird im kirchlichen Leben durch das von Anfang und Ende der Heilsgeschichte bestimmte νῦν im Glauben des mit den Gläubigen aller Zeiten in Christus verbundenen Einzelnen überwunden (S. 304)". „Die Epiklese verlangt das Herabsenden des Geistes ‚auf uns und auf diese vorliegenden Elemente des Opfers'. Christus ist im ‚Jetzt' der Eucharistie in beiden unter uns gegenwärtig; zunächst objektiv durch den Geist und dann subjektiv, wie er es zu allen Zeiten seit Pfingsten war und sein wird. Auf dieser Grundlage wendet sich die eucharistische Anamnese des einmaligen Ereignisses nicht nur rückwärts zum historischen Geschehen am Kreuz, sondern auch vorwärts zum Ende der Zeit. Ja, in dem in der Eucharistie verwirklichten biblischen ‚Jetzt' erinnert sich, nach diesem pneumatologisch-ekklesiologischen Ansatz, die liturgische Gemeinde mehr an die Zukunft als an die Vergangenheit. Dieses Paradoxon ist das Hauptelement des liturgischen Erlebnisses im östlichen Gottesdienst, der deshalb manchmal so sehr mit einem übertriebenen Symbolismus überladen ist" (S. 307/8).

Sowohl die griechische wie die mittelalterliche scholastische Zeitmeditation haben vielleicht tiefer und weiter gesehen als das

nach ‚Schon' und ‚Nochnicht' einteilende Verfahren, das der Andersartigkeit der im Glauben erfaßten Vielgestaltigkeit nicht genügend gerecht zu werden scheint. An genau diesem Punkte wird eine im empirischen Raum denkende Sicht problematisch. Es ist gewiß zu begrüßen, daß Cullmannsche Gedanken auf das theologische Denken der Gegenwart und das 2. Vatikanische Konzil gewirkt haben: die heilsgeschichtliche Sicht, die durch die intensive exegetische Arbeit aller großen Theologen des Mittelalters gesichert war und durch mancherlei heilsgeschichtliche Gedankengänge theoretisch weitergeführt wurde – die Professor Martin Anton Schmidt, San Anselmo, California, in seinem Aufsatz ‚Zum Problem der Heilsgeschichte in der Hochscholastik' (S. 155–162) kurz, allzu kurz behandelt – war in der Neuscholastik verlorengegangen. Es wäre jedoch bedauerlich, wenn durch ihre Rückgewinnung die Sicht für die dauernden Strukturen der biblischen Welt und ihre spekulative Durchdringung geschmälert und entwertet würden. Hinter beiden Anliegen gibt es übrigens für die Theologie noch ein weiteres, das von einem einfachen Biblizismus oder von einem rein kirchlichen Standpunkte her als überflüssig oder gar unzulässig betrachtet wird, nämlich die Frage, in welchem Verhältnis biblisches, theologisches und jeweils profanes Seins-, Welt- und Geschichtsverständnis zueinander stehen, wobei die Verschiedenheit weder unterschlagen noch verharmlost werden dürfte. Man könnte dieses Anliegen als das von Mißverständnissen und Auswüchsen gereinigte Bultmannsche Anliegen bezeichnen, das Prof. Willy Rordorf in dem Aufsatz „Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts" scharfsinnig behandelt und dabei das Verhältnis Bultmann-Cullmann klärt (S. 191–203).

Prof. Karlfried Fröhlich aus Madison gibt einen nützlichen Überblick über das Werk Cullmanns in seinem Aufsatz „Die Mitte des Neuen Testaments: Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart" (S. 203–223). Er erwähnt dabei, daß Cullmann beim 2. Vatikanischen Konzil zugegen war. Cullmanns theologische Konzeption scheint übrigens manche Konzilsbeschlüsse mitbeeinflußt zu haben. P. Jesus Silvestre Arrieta hat zu diesem Fragenkomplex eine sorgfältige Arbeit über „die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil" beigesteuert (S. 322–345).

Der Gedanke der Heilsgeschichte zeigt sich in den Beiträgen des Cullmannkreises, den Forschungen und Interpretationen der Verfasser gemäß, in vielfacher Ausgestaltung und in differenzierter Auseinandersetzung mit der Theologie der Gegenwart und der Vergangenheit. Die Festschrift orientiert verläßlich über den gegenwärtigen Stand der heilsgeschichtlichen Theologie.

Berlin. Marcel Reding.

Brunner, Paul, SJ: **L'Euchologe de la Mission de Chine.** Editio princeps 1628 et développements jusqu' à nos jours. Contribution à l'Histoire des Livres de Prières. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, hrsg. von J. Glazik unter Mitarbeit von M. Bierbaum und B. Biermann, 28) Münster: Aschendorff 1963. XII, 368 S.; DM 50,–.

In dieser bemerkenswerten Studie geht es um die Erforschung der Geschichte des allgemeinen katholischen Gebetbuches auf dem chinesischen Festland. Der Anlaß dazu war die Überzeugung vieler Missionare, die bei der Machtübernahme der Kommunisten aus China ausgewiesen wurden, daß das offizielle Gebetbuch zwar vielen Generationen chinesischer Katholiken als Führer zum gemeinschaftlichen und privaten Beten gedient habe, daß es aber veraltet und überholungsbedürftig sei. Denn dieses Buch, in den ersten Jahrzehnten des 17. Jh. entstanden, fand um die Mitte des gleichen Jahrhunderts seine endgültige Form und ist bis heute im wesentlichen das gleiche geblieben. Dabei haben sich in der chinesischen Gesellschaft, besonders in den letzten hundert Jahren, grundlegende Wandlungen vollzogen. China gab seine alte konfuzianische Kultur auf, um mit modernen Ideen und Mitteln eine der Neuzeit angepaßte Kultur aufzubauen. Diese hat den chinesischen Menschen, sein Lebensgefühl, seine geistige Haltung und seine Sprache verändert. Aber die chinesischen Katholiken beteten noch wie im 17. Jh. Die Gebete waren im eleganten klassischen Stil (wen-yen) verfaßt, der heute nur noch mit Mühe oder gar nicht mehr verstanden wird. Seit dem ersten Weltkrieg wird in den meisten modernen Veröffentlichungen die gesprochene Volkssprache (pai-hua) verwendet, und schon 1924 hatten die Bischöfe Chinas eine sprachliche und inhaltliche Neubearbeitung beschlossen die aber 1950 noch nicht zustande gekommen war. Heute ist die Notwendigkeit eines zeitgemäßen allgemeinen Gebetbuches noch größer geworden – sowohl für die aufstrebenden jungen Kirchen im freien China als auch für die verfolgte Kirche auf dem Festland.

Der Verfasser, ein französischer Jesuitenpater, der früher als Missionar in China wirkte und heute am Ostasiatischen Pastoralinstitut zu Manila tätig ist, entschloß sich, für ein neues offizielles Gebetbuch die historische Vorarbeit zu leisten. So stellte er sich für eine Doktorarbeit, die er unter Balthasar Fischer an der Theologischen Fakultät in Trier machte, die Aufgabe, die Entstehung und Entwicklung des bisherigen chinesischen Gebetbuches zu erforschen. Hier legt er seine Ergebnisse vor.

Bei der Suche nach den verschiedenen Ausgaben hatte der Verfasser das Glück, in der Vatikanischen Bibliothek ein bisher kaum beachtetes Exemplar der Erstausgabe vom Jahre 1628 zu finden. Die späteren Ausgaben waren leichter zugänglich, besonders die inhaltlich und literarisch wichtige aus dem Jahre 1665, die als *„ne varietur"* für Jahrhunderte die Standardausgabe wurde. Jüngere Ausgaben unterscheiden sich von der Standardausgabe dadurch, daß sie Anhänge mit neuen Gebeten enthalten oder gekürzt oder sprachlich vereinfacht wurden. Aber wesentlich Neues bieten sie nicht. Nur in Westchina kam man im 18. Jahrhundert zu einem Gebetbuch, das nicht auf die Standardausgabe zurückgeht. Der Verfasser hat nun diese Ausgaben nicht nur gesammelt, sondern sie auch in minutiöser Kleinarbeit analysiert. Er hat, so weit wie möglich, die Verfasser der einzelnen Gebete identifiziert und die Unterschiede der einzelnen Ausgaben klargelegt. Den Text der *Editio princeps* von 1628 hat er im chinesischen Originaltext neu herausgegeben und mit einer französischen Übersetzung versehen.

Aus der dargebotenen Analyse ergibt sich ein interessantes Bild von der Art der Frömmigkeit, die dieses Gebetsgut repräsentiert. Es ist die Frömmigkeit des europäischen Barocks, etwas dem nüchtern und stark moralisch denkenden Chinesen konfuzianischer Tradition angepaßt. Die Grundhaltung des Betenden ist die des mit Sünden beladenen Nichts vor dem großen und heiligen Richter, der den Menschen straft, wenn er sich nicht um moralische Vervollkommnung bemüht. Was aber in dieser Gebetsammlung zu kurz kommt, ist jene Art der Frömmigkeit, die die modernere liturgische und biblische Erneuerung und auch das II. Vatikanische Konzil in den Vordergrund gestellt hat, eine Frömmigkeit, die aus dem Bewußtsein der Erlösung und der neuen Gemeinschaft der Gnade lebt.

Der Verfasser legt hiermit nicht nur eine sehr sorgfältig gearbeitete Studie vor, sondern hat auch ein wichtiges Stück Neuland erschlossen. Bisher ist auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeitsgeschichte des Fernen Ostens wenig gearbeitet worden. So standen dem Autor auch kaum Vorarbeiten zur Verfügung, und das meiste mußte er selber erarbeiten. Dabei hat er uns Erkenntnisse vermittelt, die nicht nur historisch interessant sind, sondern auch für die Gegenwart Bedeutung haben.

Wo immer ein Forscher sich auf Neuland wagt, ist es leicht, ihm Lücken und Unvollkommenheiten nachzuweisen. Aber es ist erstaunlich, welche Fülle von Material hier in methodisch einwandfreier Weise dargeboten wird. Auf eine Reihe von Unvollkommenheiten hat bereits F. Margiotti hingewiesen, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen (vgl. ZMR 49, 1965, S. 211–213). Nachzuprüfen wäre allerdings, ob die *Doctrina Christiana* des Dominikaners Juan Cobo († 1592), das Erstlingswerk der chinesischen Katechese, das bereits 1593 veröffentlicht wurde, den Verfassern der *Editio princeps* vorlag und darum hier hätte herangezogen werden müssen.

Als Ganzes ist die Arbeit eine Originalstudie von hohem wissenschaftlichen Wert, von der man annehmen kann, daß sie für lange Zeit den Platz eines Standardwerkes einnehmen und für die pastorale Erneuerung der Kirche Chinas ein bedeutendes Hilfsmittel sein wird.

Würzburg. Bernward H. Willeke.

Scherer, Michael Emilio, OSB: **Domingos Machado der Restaurator.** Beitrag zur Geschichte der Benediktiner in Brasilien. (Sonderdruck aus: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 74 [1964] 7–162) München: Verlag der Bayerischen Benediktinerakademie, Abtei St. Bonifaz 1965; 162 S.

Emil Clemens Scherer (Elsässer, Priester der Erzdiözese Freiburg) hat etwa fünfzehn Jahre in Brasilien (im Exil) gelebt und widmet sich seit einigen Jahren (als Oblate der Abtei Metten) dem Studium der Geschichte der Benediktiner in Brasilien. Neben ver-

schiedenen Zeitschriftenartikeln verdanken wir ihm bereits eine ausführliche Biographie des Abtes Michael Kruse von São Paulo (1864–1929), die als 17. Ergänzungsheft zu den „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens" erschien (München 1963). Scherer hat keine Mühe gescheut, um in Europa und in Brasilien eingehende Archivstudien zu betreiben, die ihn in die Lage versetzen, immer wieder mit neuen interessanten Veröffentlichungen über die Geschichte der Benediktiner in Brasilien aufzuwarten. Dem nunmehr nach einem äußerst bewegten Leben im achten Lebensjahrzehnt fast Erblindeten, mit benediktinischem Fleiß noch unverdrossen Schaffenden gebührt unser aufrichtiger Dank und unsere volle Anerkennung.

Bereits 1549 hatte das Generalkapitel der portugiesischen Benediktiner beschlossen, Mönche zu Neugründungen nach Brasilien zu senden. 1827 wurden die brasilianischen Niederlassungen (sieben Abteien und vier Priorate) durch die Bulle *Inter gravissimas curas* als selbständige brasilianische Kongregation errichtet. Infolge der ordensfeindlichen Gesetzgebung war diese aber gegen Ende des 19. Jh. dem Aussterben nahe. Die Mehrzahl der wenigen alten Mönche, die noch in den elf Niederlassungen lebten, waren dem Ideal des hl. Benediktus untreu geworden. Sie ließen die reichen Klostergüter – nicht selten unter dem Druck ihrer Verwandten – verkommen. Der 1890 zum Generalabt der Kongregation gewählte (in jeder Hinsicht untadelige) Domingos Machado erreichte – allen Intrigen des Internuntius Spolverini zum Trotz – von Leo XIII. die erforderlichen Maßnahmen zu einer Wiederbelebung der brasilianischen Kongregation.

Leo XIII. schloß 1893 alle Benediktinerklöster zu einer Konföderation zusammen und ernannte Abt Hildebrand de Hemptinne von Maredsous, das damals noch zur Beuroner Kongregation gehörte, zum ersten Abtprimas. Ihm erteilte er den Auftrag, mit Mönchen der Beuroner Kongregation (Beuron, Maredsous, Emaus/Prag, Seckau/Österreich, Maria Laach: mit insgesamt 120 Priestern, 55 Klerikern, 36 Chornovizen) die brasilianischen Klöster zu erneuern. Mit der praktischen Durchführung der Restauration betraute der Abtprimas den Prior von Maredsous, Gérard van Caloen, der sich (nach einer ersten Erkundungsfahrt) 1895 mit einigen Begleitern nach Brasilien einschiffte (Die kath. Missionen 23 [1895] 267). Dieser ersten Expedition folgten bald weitere, die den brasilianischen Abteien frische Kräfte zuführten (Die kath. Missionen 24 [1896] 20–22, 263; 27 [1898–1899] 167; Caspar L e f e b v r e , Dom Gérard van Caloen, Restaurateur de la Congrégation brésilienne, Brügge 1933, 48–80).

Mit großem Geschick hat es Scherer verstanden, die überragende und anziehende Gestalt des Domingos Machado (1824–1908) wahrheitsgetreu zu zeichnen und so die Geschichte der Restauration des Benediktinerordens in Brasilien in einem ganz neuen Lichte erscheinen zu lassen. Bisher lag nur eine kurze Lebensskizze aus der Feder des Abtes von St. Matthias (Trier) und späteren Erzabtes der Brasilianischen Kongregation (Scherer sagt irrtümlich „von Bahia"), Laurentius Zeller vor: Um grande Beneditino brasileiro (Vozes de Petrópolis 1944, 186–198). Sonst war die Geschichte der Wiederbelebung des Benediktinerordens in Brasilien nur durch verschiedene belgische Arbeiten über Abt Gérard van Caloen und auf Grund dessen ausführlicher Tagebücher und Briefe sowie persönlicher Erinnerungen belgischer Benediktiner geschrieben worden (Gaspar L e f e b v r e , Dom Gérard van Caloen, Restaurateur de la Congrégation brésilienne, Brügge 1933; Olivier R o u s s e a u , Un grand apôtre belge: Mgr van Caloen O.S.B. 1853–1932: Revue générale belge, Brüssel 1953, 576–586).

Domingos Machado und Gérard van Caloen waren ohne Zweifel beide überragende Persönlichkeiten und hatten beide ihren Anteil an der Restauration. So ist es auch berechtigt, daß beiden von ihren Biographen der Titel eines Restaurators zugedacht wird. Nach einer besinnlichen Lektüre dieses neuen Buches von Scherer kommt man zu der Überzeugung, daß man dazu unbedingt die Arbeiten von Gaspar Lefebvre und Olivier Rousseau sowie die Tagebücher van Caloens lesen muß, um von der Restauration der brasilianischen Benediktinerkongregation ein objektives Gesamtbild zu gewinnen. Wer die markante Gestalt van Caleons nur durch Scherer kennenlernt, wird offenbar mit einem Torso dieser geradezu genial begabten Persönlichkeit konfrontiert, die eben nur in einer Gesamtschau gebührend verstanden werden kann. In Saint-André (Brügge) war man übrigens nicht wenig ungehalten darüber, daß Scherer keinen Einblick in die dortigen Archive erbeten hatte.

Dessenungeachtet stellt Scherers Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur Kirchengeschichte Brasiliens und zur Geschichte des Benediktinerordens dar. Die Art der Schilderung ist dazu angetan, den Leser in den Bann dieser großen Benediktinergestalt der Neuen Welt zu ziehen. Der Stil ist flüssig, wenn auch manchmal etwas altmodisch, wenn es z. B. heißt: „Drei Tage lang brauchte es noch, bis die Seele sich mühsam von ihrer sterblichen Hülle befreite und sich, am Mittwoch, den 1. Juli 1908, um 11.30 Uhr vormittags hinaufschwang in die ewige Heimat..." (S. 159). Druckfehler mögen verziehen werden; Zeilenverschiebungen (S. 156, 160) sollte man dem Leser jedoch nicht zumuten. Mit Fug und Recht muß festgestellt werden: Scherers Buch schließt eine Lücke.

Im Januar 1968 begibt sich übrigens Joseph Flobert Cornelis (geb. 1910), Benediktiner von Saint-André, 1959–1967 Erzbischof von Lubumbashi (ex-Elisabethville), nach Bahia, um dort in der Seelsorge zu wirken. Er hat sich bereits einige Monate im Latein-Amerika-Kolleg der Universität Löwen auf seine neue Aufgabe vorbereitet. Wie Cornelis mir vor kurzem versicherte, will er sich noch in das Studium der Restauration der brasilianischen Benediktinerkongregation vertiefen. So dürfen wir hoffentlich aus seiner Feder in dieser Richtung noch etwas erwarten.

M ü n s t e r . W e r n e r P r o m p e r .

Scharbert, Josef: **Das Sachbuch zur Bibel.** Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1965. 278 S.; Ln DM 19,80.

Das „Sachbuch zur Bibel" ist eine im wesentlichen erweiterte und illustrierte (Texte wichtiger Urkunden und Dokumente, Register, Karten, Schriftproben usw.) Ausgabe des Bandes VI, 1 „Einführung in die Heilige Schrift", der in der katholischen Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" bereits mehrere Auflagen erfahren hat.

Unter den älteren und neueren Erscheinungen ähnlicher Art halte ich dieses Buch nicht nur seiner ansprechenden Aufmachung wegen, sondern nach dem hier textlich Gebotenen für die beste. Sch. ist nicht nur Fachmann, sondern er versteht es auch, seine Kenntnisse weniger informierten Lesern mit pädagogischem Geschick zu vermitteln. Das zeigt sich auch in seinem Beitrag im jüngst erschienenen Sammelwerk „Was ist Theologie?" (hrsg. v. E. Neuhäusler u. E. Gössmann. München 1966).

Nach einem ersten Teil „Name und Einteilung der Bibel", werden Entstehung und Inhalt der biblischen Bücher kurz und nach neuestem Forschungsstand vorgestellt. In weiteren Teilen wird die Geschichte des Kanons aufgezeigt; es folgt das grundsätzliche Kapitel über „die Bibel als Gottes Wort" (Das Buch, das von Gott stammt; die Inspiration; göttlicher Autor und menschlicher Verfasser; Offenbarungsurkunde und Literatur; Glauben und Kritik; Einheit und Vielschichtigkeit). Hier hätte man dann gerne den 6. Teil angeschlossen gesehen: vom „Sinn der Bibel". Sch. fügt jedoch einen Absatz über den „Text der Bibel" ein. Er tut das auch aus pädagogischen Gründen. Denn er möchte mit einem Wort über „die Sorgen der Kirche um das Studium und die Verbreitung der Bibel" schließen.

Besondere Mühe hat der Verfasser auf den Anhang verwandt. Hier werden dem Leser die Pentateuchschichten (am Beispiel Ex 13, 17–14, 31) praktisch vorgeführt (S. 234–236), eine Aufteilung des Pentateuch auf J, E und P geboten (S. 237–240); als Illustration für einen Bund zwischen einem Großkönig mit seinem Vasallen ein hethitisch-ugaritischer Vasallenvertrag abgedruckt; Beispiele aus der Keilschrift und der Ägyptischen Schrift mit ihren Abzweigungen gegeben. Vor allem aber werden die Leser des Buches dankbar sein für eine ausführliche Literaturangabe (16 Seiten!), in der ihnen Bibliographien, Zeitschriften, Reihen, Übersetzungen, Textausgaben, Nachschlagewerke, kritische Kommentare, Einleitungswerke, Bücher über Textkritik und Hermeneutik, Umwelt usw. mit genauen Angaben bis Umfang und Preis zusammengestellt wurden. Je nach Fähigkeiten und Ausbildung kann sich danach jeder seine eigene Bibliothek zusammenstellen.

Unter den „Kommentaren für Nichttheologen" (S. 252) vermißt man die Erwähnung der Kleinkommentare zum AT und NT in der Reihe „Die Welt der Bibel" (Patmos). Berichtigt werden sollte in einer Neuauflage auch, daß „Bibel und Leben" nicht eine „14mal", sondern nur viermal im Jahr erscheinende Zeitschrift ist (S. 248).

M ü n s t e r . H e l g a R u s c h e .

Rowley, H. H.: **Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit.** Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch D a n i e l bis zur G e h e i m e n O f f e n b a r u n g . 3. Aufl. Einsiedeln: Benziger Verlag (1965). 250 S.; Ln DM 19,80.

Vieles aus der vorliegenden 3. Auflage des ursprünglich als Frucht einer Vortragsreihe entstandenen Buches ist für die atl und ntl Wissenschaft und für die allgemeine Religionsgeschichte von erheblicher Bedeutung. Im ersten Kapitel (Die Entstehung der Apokalyptik: 15–46) stellt Rowley die literarischen Merkmale

und die historischen Hintergründe der Prophetie und der Apokalyptik einander gegenüber. Diese Konfrontationen erhalten dadurch ein typisch Rowley'sches Gepräge, daß die sogenannte Isaiasapokalypse (Is 24–27), Joel und Sacharja 9—14 nicht als eigentliche Apokalypsen gewertet werden, sondern als von der Apokalyptik beeinflußte prophetische Texte (25—26). Dieselben wären somit höchstens der Vorgeschichte der Apokalyptik zuzuordnen. Die Hauptperiode der Apokalyptik erstrecke sich ungefähr von der Abfassungszeit des Danielbuches (frühe Makkabäerzeit) bis zu jener der ntl Johannesapokalypse – und auch da falle vieles nicht unter diese Gattung. Rowleys vielfache Ausklammerungen sind zwar – wie er selbst weiß, vgl. S. 169, Anm. 16 – anfechtbar, immerhin sind sie geeignet, literarisch fragwürdigen Zusammenhangshypothesen (etwa: Paulus könne wegen apokalyptisch gefärbter Abschnitte in den Thessalonicher Briefen als Apokalyptiker im eigentlichen Sinn bezeichnet werden, S. 47) in etwa den Boden zu entziehen. Die idealtypischen Gegenüberstellungen heilsgeschichtlicher Anschauungen (19–27), messianischer Vorstellungen (27–33) und Weisen der Vorhersage (33–35) in Prophetie und Apokalyptik behalten wegen der erhobenen Textbefunde auch dann ihren Wert, wenn man Rowleys zeitliche und formal-inhaltliche Abgrenzungen nicht in allem teilt.

Eine ganze Reihe von Verlegenheitssätzen, die sich im 2. und 3. Kapitel und in den 6 (!) Exkursen finden, zeigen, wie schwer es selbst für einen Gelehrten vom Format eines Rowley ist, mit allen Definitionsschwierigkeiten fertig zu werden. Zur Damaskusschrift bemerkt er: „... die Schrift als Ganzes ist kaum ein apokalyptisches Werk, ihr Anspruch auf einen Platz in dieser Untersuchung kann also bestritten werden. Sie wird aber hier mitbehandelt, weil andere Autoren das ebenfalls tun, auch weil sie wegen einiger ihrer eschatologischen Vorstellungen Interesse verdient" (67). Ähnlich schwankende Äußerungen finden sich u. a. auch bei der Behandlung des äthiopischen Henochbuches (52), der Sibyllinen (61) und der Psalmen Salomons (64). Über die Qumranschriften en bloc schreibt er: „Kein Text gehört seiner Gattung nach zu den apokalyptischen Werken, die wir hier untersuchen; doch darf man sie auch nicht ganz außer acht lassen" (69).

Zweifellos hat Rowley recht, wenn er feststellt, daß Apokalyptik nicht mit Eschatologie identisch ist (25). Dies darf aber nicht dazu verleiten, daß Texte, die zwar eine radikal eschatologische Einstellung wiederspiegeln, denen es aber an einigen apokalyptischen Formmerkmalen gebricht, zu früh von der Liste der Apokalyptik gestrichen werden. Vom zweiten vorchristlichen bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert könnte man – um die bei Rowley sich findenden Schwierigkeiten zu überbrücken – drei Hauptformen der Apokalyptik unterscheiden:

1. Die klassische Form, in der Inhalt und Form in typischer Weise verbunden sind. Hierzu gehören als hervorragendste Werke das Danielbuch, die Johannesapokalypse, das vierte Esdrasbuch und wohl noch Teile des äthiopischen Henochbuches. Das vierte Esdrasbuch hätte auf Grund seines hohen literarischen und inhaltlichen Wertes eingehendere Würdigung verdient (vgl. 92–95).
2. Daneben existiert in dieser Zeit eine Apokalyptik als eine Art literarischer Modeerscheinung ohne großen ideellen und existentiellen Tiefgang, besonders das slawische Henochbuch und das Testament des Abraham (vgl. 91; 104 f).
3. Schließlich — und dies scheint Rowley zu wenig beachtet zu haben – gibt es Werke, welche zwar von echter apokalyptischer Mentalität bzw. „Weltanschauung" getragen sind, ohne aber mit der gängigen literarischen Form zu harmonisieren. Hier wird man z. B. die dualistischen Abschnitte des Sektenkanons (bes. 1 QS I—IV) und die Kriegsrolle (1 QM) von Qumran, aber auch Teile der Damaskusschrift (bes. CD I–II) einordnen können.

Diese Einwände wollen jedoch nicht die Bedeutsamkeit des Buches in den Hintergrund drängen. Sie wiegen wenig im Vergleich zu den kaum angedeuteten Positiva. Besonders bedeutsam sind Rowleys Bemerkungen über die Bedeutung des Buches Daniel (35–37; 47–50), die Problematik der Quellenscheidung bei vorliegenden apokalyptischen Texten (134 f), den Zusammenhang der verschiedenen literarischen Gattungen (37 f; 50 f), Pseudonymität und Esoterik in der Apokalyptik (35–37) und die bleibende Botschaft der Apokalyptik (139–165). Hier liegt nicht einfach ein guter Wurf vor, sondern ein reifes Werk.

Mödling-Wien. Clemens Thoma SVD.

Dexinger, Ferdinand: **Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?** Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6,2–4, unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd 13) Wien: Herder 1966. 139 S.; ÖS 140, DM 12,30.

Der Abschnitt Gen 6,1–4 zählt zu den atl Texten, die jüdischen und christlichen Interpreten besondere Schwierigkeiten bereitet haben. Der offensichtliche Wortlaut des Berichtes über den Verkehr der ‚*Göttersöhne*' mit den Töchtern der Menschen wird als anstößig empfunden. Als Versuche, den Text in etwa annehmbar zu machen, werden vor allem die zwei Interpretationen angesehen werden müssen, die in der christlichen Exegese lange herrschend waren, nämlich die Deutung des Textes Gen 6,1–4 auf eine Ehe der Engel mit Frauen oder auf die Ehe der Nachkommen Seths mit den in Gen 6,1–4 genannten Frauen.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich in der neueren Exegese immer mehr Stimmen gegen die traditionellen Interpretationen wandten und sich die Versuche mehrten, mit Hilfe neuer Texte Gen 6,1–4 zu erklären. Fr. Dexinger schließt sich diesen Bemühungen an. Er unterscheidet sich jedoch von allen bisherigen Arbeiten zu Gen 6,1–4 dadurch, daß er konsequent von den ugaritischen Texten aus eine neue Interpretation vorschlägt. An Hand seiner Arbeit wird besonders der Wandel sichtbar, der sich langsam in der alttestamentlichen Exegese ganz allgemein abzeichnet, daß nämlich die in Ras Shamra aufgefundenen Texte zusehends mehr Beachtung finden [1].

Der Verf. geht in seiner Argumentation von der zutreffenden Erkenntnis aus, daß die ‚Göttersöhne' in den ugaritischen Texten belegt sind und diese neuen Aussagen eine willkommene Bereicherung der biblischen darstellen. Nun steht unbestreitbar fest, daß die ‚*Göttersöhne*' in der biblischen und ugaritischen Literatur Wesen sind, die der göttlichen Sphäre zugehören, zum göttlichen Hofstaat zu rechnen sind. Abweichend von der Masse der ugaritischen Stellen über die ‚Göttersöhne' wird nun im Krt-Epos vom König Krt gesagt, er sei ein *bn il* (T 125,10.11.20.21.110). Der Verf. sucht nun nachzuweisen, daß *bn il* auch ein Wort für besonders ‚göttliche', starke (*il* wird im Sinne eines Superlativs verstanden, S. 41 f.) Menschen sein könne, nämlich das Wort für den ‚Heros'. (S. 130). Von diesem Gebrauch der Formulierung *bn il* her folgert nun der Verf., auch in Gen 6,1–4 sei nicht von ‚Göttersöhnen', sondern von Menschen, Heroen die Rede. Kann sich diese Interpretation wirklich auf die ugaritischen Texte stützen?

Dem Verf. ist sicher zuzustimmen, wenn er bezüglich der Krt-Stellen eine besondere Bedeutung für *bn il* ansetzt. Es ist bekannt, daß im Alten Orient die Könige auch „Söhne" der Gottheit genannt wurden. Dieses Epitheton umschrieb das enge und besondere Verhältnis des Königs zur Gottheit. Da jedoch in Gen 6,1–4 nicht speziell von Königen als ‚Göttersöhnen' berichtet wird, sondern ganz allgemein von den *bnj h'lhjm*, ergibt sich, daß das Krt-Epos und Gen 6,1–4 nicht im Sinne des Verf. vergleichbar sind. Es muß deshalb daran festgehalten werden, daß Gen 6,1–4 vom Verkehr der ‚*Göttersöhne*' mit *Frauen* berichtet; eine Deutung, die gerade von den ugaritischen Texten her mit ihren zahlreichen Stellen über die Göttersöhne gestützt wird. M. E. fordern die ugaritischen Texte eine von Fr. Dexingers Ergebnissen sehr unterschiedliche Deutung von Gen 6,1–4 [2].

Das fleißig gearbeitete und instruktive Buch von Fr. Dexinger über die Engelehe dürfte ein willkommener Anlaß sein, auf Grund der ugaritischen Texte endgültig jede Interpretation des Textes Gen 6,1–4 als eine Engel- oder Sethiten-Ehe zu verabschieden.

Münster. Oswald Loretz.

[1] Hemmend wirkt sich hierbei aus, daß die literarischen und lexikographischen Studien über das Ugaritische in den Anfangsstadien stecken. Diese Situation führt zu eigenartigen Erscheinungen, so z. B. daß ugaritische Texte in deutschsprachigen Kommentaren auf englisch zitiert werden (vgl. Cl. Westermann, Das Buch Jesaja, Kap. 40–66 (ATD Bd 19). Göttingen 1966, S. 154.

[2] Bezüglich der geistesgeschichtlichen und theologischen Bedeutung von Gen 6,1–4 s. eine demnächst in ‚Bibel und Leben' erscheinende Arbeit.

Richter, Wolfgang: **Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch.** (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. von Fr. Nötscher u. K. Th. Schäfer, 18) Bonn: Verlag Hanstein 1963. XX, 411 S.; DM 32,–.

Das hier reichlich verspätet zu würdigende Buch hat schon viel Beachtung und verdiente Zustimmung gefunden. Diese umfangreiche Untersuchung zu Kap. 3–9 des Richterbuches gerecht zu beurteilen, ist nicht leicht. Hier werden alle wichtigen Fragen so intensiv behandelt und ist so viel einschlägige Literatur verarbeitet, daß man die Untersuchung schon nachvollziehen muß, um nicht nur den Fleiß der Arbeit beurteilen, sondern auch begründet zu ihr Stellung nehmen zu können.

Ri 3–9 werden zunächst einer „traditionsgeschichtlichen Untersuchung der Rettergeschichten" unterzogen (S. 1–318), wobei, ausgehend von einer literarkritischen Erörterung dem Verf. die Gattungsbestimmung besonders wichtig ist. Beobachtungen zur Traditionsgeschichte jedes einzelnen Abschnittes beschließen deren Einzeluntersuchung. Mehrfach werden in Exkursen Ausblicke geboten, die aber auch klärend und begründend ausgenutzt werden, wenn es dem Verf. angebracht erschien, über Ri 3–9 hinaus Teile des AT zu berücksichtigen.

Da der Verf. in Ri 3–9 ein besonderes „Retterbuch" zu erweisen trachtet, bietet er S. 319–343 eine zusammenfassende Untersuchung über die Komposition dieser „Rettergeschichten", wobei auch die Frage nach dem Verfasser eines vor-dtr Richterbuches gestellt wird.

Nachdem R. diese Einzeluntersuchung in einer bisher kaum gekannten Gründlichkeit und Vollständigkeit geleistet hat, glaubt er in einem zweiten Teil seiner Arbeit einen „methodologischen Beitrag zur Gattungskritik" bieten zu können (S. 344–383). Aus Beobachtungen zur Syntax und Stilistik werden Kriterien zur Beurteilung von Gattungen entwickelt, die gültig zu erarbeiten freilich ein wichtiges Anliegen ist. Die Aufgliederung dieses Abschnittes verspricht viel, wenn wir hier sowohl die Gattungen der Tradition als auch die Gattungen des Verfassers und endlich noch Gattungen der Zusätze herausgearbeitet und definiert finden sollen.

Diese verschiedenen Gattungen findet man in einer Synopse dargestellt (S. 383–399), wobei ihr Aufbau jeweils schematisiert und beurteilt wird. – Eine textkritisch bearbeitete Wiedergabe des Deboraliedes beschließt nebst dem Stellenverzeichnis und dem Namen- und Sachregister das Werk.

Es ist hier natürlich nicht möglich, speziell die Untersuchung der Erzählungseinheiten von Ri 3–9 zu beurteilen. Man muß die Belesenheit, die gute Beurteilung der Literatur, die Besonnenheit und vor allem die Beobachtungsgabe des jungen Forschers anerkennen.

Die Ausführungen zur Gattungskritik werden unterschieden in Formanalyse und Bestimmung der Gattung eines jeden Abschnittes. Gut ist vor allem die Bemühung um eine eindeutige und konsequent durchgeführte Begriffssprache. Wenn von den Erkenntnissen der Gattungsforschung rückblickend die Traditionen gesucht werden, aber auch die Weiterentwicklung der Gattungen zum heutigen Bestand, wobei Phänomene wie Rahmenbildung, Hinzufügung und Bearbeitung eine Rolle spielen, so ist das folgerichtig, wenn auch manchmal Anlaß zur kritischen Fragestellung. Wenn es da um Sachkritik geht, dann ist manches „Vermuten" wohl irgendwie nötig (vgl. S. 21, 26, 74, 243), man müßte sich aber hüten, mit solchen Vermutungen nachher wie mit Tatsachen zu arbeiten.

Ältere Traditionen sind nach R. von einem für die behandelten Abschnitte angenommenen einheitlichen Verfasser zusammengefaßt worden, der aus einzelnen Geschichten ein „Retterbuch" gebildet habe. Dessen Umschreibung erfolgt zu einem großen Teil von den umgebenden und eben nicht zugehörigen Stücken her, also in Art negativer Beweisführung. Trotz der Kritikmöglichkeit einzelnen Positionen gegenüber kann man sich dem Gesamteindruck der Argumentation nicht entziehen, die große Wahrscheinlichkeit erreicht haben dürfte. Müssen dabei aber auch alle Phänomene sich fügen? Wenn es sich um die Bestimmung eines „geographischen Rahmens" handelt, kann man dann etwa bei Gideon Ortserwähnungen so deuten, daß darin mehr biographisches als lokales Interesse offenbar werde (S. 330)? Kann man Ortsangaben wie in 3, 19. 26 dadurch umstimmen, daß man sie als Ausdruck der Sicherheit für Ehud erklärt? Kann man so Traditionen ohne Ortsinteresse gewinnen, um einen deutlichen Gegensatz zu einem geographisch interessierten Verfasser mit einer „Fülle von Ortsnamen" zu gewinnen (S. 331)?

Trotz solcher Bedenken dürfte der Nachweis gelungen sein, daß im ganzen der Verfasser von einer „israelitischen Konzeption" (S. 333) bestimmt ist. Auch dem ist zuzustimmen, daß „die Überlieferungen nicht als Beispiele von Stammes-Einzelleistungen tradiert werden, sondern sogleich in ihrem israelitischen Bezug interpretiert werden" (S. 333).

Ziel des Verfasser, das R. aus der Gideonsgeschichte erarbeitet, ist die Darstellung von Berufung des Richters, vom Jahwe-Krieg und der Ablehnung der Herrschaft (S. 338). Es mag angehen, wenn von daher die Tendenz der anderen Geschichten bestimmt wird. Vorsichtiger aber dürfte man sein, wenn es um Ort und Zeit der Abfassung geht. Wenn S. 339–341 aus dem *argumentum e silentio* des Fehlens eines gileaditischen Beispiels die Zeit ziemlich genau bestimmbar sein soll, so weiß R. wohl etwas viel.

Ist R.s Arbeit sicher bedeutungsvoll für Ri 3–9 und die Erkenntnis eines „Retterbuches", so ist man geneigt, seinem „methodischen Beitrag zur Gattungskritik" S. 344—383 noch wichtiger zu nehmen. Nach der literarkritisch und gattungsbestimmend ausgerichteten Einzeluntersuchung, bei der wir eine genaue Begriffssprache konstatieren konnten, hält R. es mit Recht für wichtig, aus Formbeobachtungen sichere Kriterien zu gewinnen (S. 344). Nach einer kurzen Darstellung der bisherigen Versuche (S. 345–347) und deren Kritik (S. 347—351) folgert R., daß es nicht darauf ankomme, Formalkriterien nur als Kunstmittel zu beobachten, sondern daß er es unternehmen wolle, durch Beobachtung von Syntax und Stilistik „einen ganz neuen Ansatz" zu gewinnen (S. 350). Fußend auf K. Oberhuber, Zur Syntax des Richterbuches VT 3 (1953) 2–45, untersucht R. die „Inversion, d. h. die Abweichung vom Wortfolgeprinzip Subjekt-Prädikat beim Nominalsatz und Prädikat-Subjekt beim Verbalsatz (S. 354). Er unterscheidet die Inversion bei Bericht über Handlung und über Rede. Beim Vorkommen in der Handlung erkennt R. in der Inversion ein zuverlässiges Kriterium für die mündlich überlieferte Erzähleinheit. Bei „Inversion nur zur Betonung" (S. 359) plädiert er für Nachahmung des Erzählstils und für Komposition zu einem bestimmten Zweck. Bei der Rede konstatiert er „das Überwiegen der (von Rößler so genannten) marû-Fälle (S. 359). Wenn „diese Art der Inversion in der Rede zu keinen sicheren Kriterien (wofür?) führt", dann beeinträchtigt hier und an dieser und jener Stelle sonst eine ungenaue Formulierung das Verständnis. Im ganzen aber muß man immer bedenken, daß die Prinzipien aus einer freilich subtilen Untersuchung eines doch verhältnismäßig sehr kleinen Erzählungsteiles gewonnen werden. Was besagt da die Feststellung, daß „beim Dtr kein Redeteil" belegt ist, woraus gefolgert wird „er verzichtet also auf Belebung mittels Abwechslung zwischen Rede und Handlung" (S. 360)? Die schmale Basis beeinträchtigt auch das Ergebnis: „der Relativsatz mit Suffixkonjugation im Sinne der Behauptung erscheint als typischer Fall der Rede" (S. 360), sodaß man mit der Erklärung jener nicht wenigen Stellen, die in Anm. 105 als ohne Inversion stehen, ohne daß ein triftiger Grund zu erkennen sei, nicht zufrieden ist.

Natürlich geht R. auch entsprechend auf den Gebrauch des Nominalsatzes ein. Wo er seine Bedeutung für die Rede herausstellt, läse man nicht gern auf zwei aufeinanderfolgenden Seiten, einmal S. 366 „Weniger aufschlußreich sind die Nominalsätze der Rede, jedoch ist auch ihr Gebrauch charakteristisch", und dann S. 367 „Die Rede ist also der eigentliche Ort des Nominalsatzes, ja das Charakteristische der Rede scheint ihre nominale Kategorie zu sein". Inwiefern beide Sätze nebeneinander bedeutsam sein sollen, findet der Rez. nicht recht verständlich. Wichtig sind die Ausführungen über die Kriterien der Erzählung (S. 376–378). Daß der deutliche Einsatz üblich ist, ist auch schon sonst erkannt, ist in Ri 3–9 sogar undeutlich, wenn R. herausfindet, daß nur in einem von acht Fällen die Exposition erhalten ist (vgl. seine Synopse S. 384–391). Daß das Gespräch in keiner Erzählung fehlt, ist ein gut angenommenes Kriterium, geradezu nötig, wenn man darin eine Unterscheidung gegenüber dem Bericht trifft. Letzterer hat statt dessen nur die einseitige Rede. Wer diese Einseitigkeit des Berichtes beachtet, daß es bei ihm nicht zu der zweiseitigen Handlung der Erzählung kommt, hat der aber nicht schon das eigentlich unterscheidende Kriterium, demgegenüber die anderen von S. 378 f nicht mehr viel besagen? Dieses Kriterium ist zudem, wie R. mit Recht vermerkt (S. 379), ein Zug nicht stilistischer Art.

Nach solchen Kriterienzusammenstellungen über „Erzählung" und „Bericht" – gibt es da nicht mehr Gattungen? – geht R. auf Kriterien für bearbeitete Gattungen ein (S. 379), wobei „Nach-

ahmung" und „Eigenprägung" für üblich gehalten werden. Wenn sich da „eine Einheit nicht unter die aufgewiesenen Gattungen einordnen läßt", die „auf jede Gliederung und auf Rede und Gespräch verzichtet", auch „auf markierten Einsatz und Schluß", die doch nicht einförmig" wirkt, wobei „diese im Vergangenheitsaspekt abwechselnde Einheit" „Schilderung" genannt worden ist (S. 381), dann ruft eine solche doch vage Umschreibung nach förmlichen Belegen und nach weiteren Untersuchungen über die Basis dieser Arbeit hinaus. R. hätte hier ausdrücklich auf die Einzeluntersuchung zurückverweisen sollen, denn die „Synopse der erarbeiteten Gattungen" (S. 383–399) vermag unseren Wunsch nur zum Teil zu erfüllen. Der Schluß von noch so genauen Formbeobachtungen auf die Originalität muß erlaubt sein, bleibt aber doch vielfach ein unbeweisbares Postulat.

Trotzdem hier manche Fragezeichen gesetzt sind, kann diese Rezension nur mit anerkennenden Worten schließen. Alles andere wäre angesichts dieser Leistung ungerecht. Wenn man die Wissenschaftlichkeit der Untersuchung und die anerkennenswerte Beobachtungs- und Klassifizierungsgabe des Verfassers anerkennt, wagt man ihm aber wohl nicht zuzugestehen, daß alle Beobachtungen auch zu Schlußfolgerungen und Ergebnissen führen können. Was aber im ganzen erreicht ist, bedeutet einen wichtigen Fortschritt in der Erkenntnis über Ri 3–9.

Münster. Hermann Eising.

Hartman, Lars: **Prophecy interpreted.** The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 1) Lund: Almqvist & Wiksell 1966. 299 S.

Die Habilitationsschrift des schwedischen Forschers umfaßt zwei Hauptteile, eine Untersuchung der „Construction in Jewish Apocalyptic Texts" (S. 22–141) sowie „Traditio-Historical Analyses of the Eschatological Discourse" (S. 143–252). Eine Einleitung (S. 11–20) orientiert über das Vorhaben des Autors, eine umfangreiche Bibliographie (S. 253–286), Autoren- und Sachregister (S. 287–299) schließen den stattlichen Band ab, der in würdiger Weise eine neue Reihe (s. o.) eröffnet.

In der Einleitung gibt der Autor zu verstehen, daß die Arbeit im ganzen auf eine neue traditionsgeschichtliche Erklärung der eschatologischen Rede Mk 13 Parr. abzielt, daß die Untersuchung der meisten (S. 14) mit dem Endgeschehen befaßten jüdisch-apokalyptischen Textstücke „has to supply the necessary background for the analyses in Part II" (S. 13). Die Einleitung orientiert sodann über die Terminologie des Autors (S. 15–17) und über Probleme der spätjüdisch-apokalyptischen Texte (S. 17–20).

Im ersten Teil sucht H. der Struktur der Mk 13 Parr. verwandten spätjüdischen Textabschnitte auf die Spur zu kommen, insbesondere die Rolle des AT bei der Komposition der Texte zu klären (vgl. S. 13 f.).

Im 1. Kapitel stellt H. an Hand von Abschnitten aus 1 En, Jub, Ps Sal, TestXIIPatr, AssMos, 4 Esr, ApcAbr, 2 Bar und OrSib „The Raw Material" vor (S. 23–49), das er in fünf Gruppen einteilt: A. The Preliminary Time of Evil (S. 28–34); B. Divine Intervention (S. 34–41); C. The Judgement (S. 41–45); D. The Fate of the Sinners (S. 45–47); E. The Joy of the Elect (S. 47–49). Es handelt sich um eine sorgfältige schematische Übersicht über die wichtigsten Themen und Motive, die freilich nicht in allen behandelten Texten miteinander begegnen.

Im 2. Kapitel erläutert H. aufgrund einer Betrachtung von 65 Textabschnitten (vgl. die Belege in A. 13 auf S. 53) der oben verzeichneten Bücher „Patterns of Thought" (S. 50–70). H. unterscheidet 2 Hauptformen des Schemas, welches das Rohmaterial (Kap. I) in der Abfolge der Themen A–E unter Verwendung von je 3–5 der Themen zueinanderordnet: 1. Das Schema spricht vom Eingreifen Gottes und kennt keine messianische Gestalt (S. 55–60); 2. Auch eine messianische Gestalt tritt auf (S. 60–70). Zu beiden Formen bietet H. Parallelen aus dem AT. H. schließt, daß „the important thing is not the variety but the conformity, even to the extent that similar patterns of thought can be found in texts with different views on the events of the last days" (S. 70).

Im 3. Kapitel zeigt H. an Hand der Motive vom Erdbeben sowie vom Tumult und vom Ansturm der Heiden (S. 77–101) paradigmatisch, daß die apokalyptischen Motive je nach ihrem Kontext verschiedene Funktionen übernehmen können. Die Vergleichsmöglichkeiten mit dem AT spielen in dieser Hinsicht eine besondere Rolle: „In most cases we found OT parallels for the combination, the order and the function" (S. 101).

Im 4. Kapitel bespricht H. die Komposition einiger apokalyptischer Texte (S. 102–137), und zwar 1 En 1, 3–9 (S. 112–118); 46, 1–8 (S. 118–126); AssMos 10, 1–10 (S. 126–132) und 4 Esr 6, 13–28 (S. 132–137), an Hand der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen, die in Tabellen (in 5 Kolumnen entsprechend ihrer Textnähe: Zitate, Anspielungen, dieselben Motive, ähnliche Motive, Ausdrucksweise) vorgeführt werden. Mit der bewußten Beschränkung des Blicks auf die alttestamentliche Substruktur der Texte (deren Sichtung durch manche offenen Fragen betreffs Autor, Ursprache und Überlieferung erschwert ist) entgeht H. dem Vorwurf der Vernachlässigung weiterer Gesichtspunkte, der ihm freilich angesichts seiner Behandlung von Mk 13 Parr. nicht erspart werden kann (s. u.).

H. achtet auf die Komposition der Texte mittels der Schemata (Kap. II), mittels Motiv- und Stichwortverbindungen sowie der alttestamentlichen Kontextbrücken (die allerdings eine nichtatomistische Schriftbenutzung [vgl. S. 126] sowie eine enorme assoziative Gedächtnis- und Phantasieleistung der Autoren [vgl. S. 106–110] voraussetzen). Weniger zuversichtliche Kritiker werden H. möglicherweise bei der Beurteilung der alttestamentlichen Substruktur der Texte nur jeweils für die in den beiden ersten Kolumnen seiner Tabellen genannten Bezüge ihre volle Zustimmung geben. Die übrigen Bezüge wird man meist nicht bestreiten können – sie sind mit enormem Fleiß und Spürsinn gesammelt –, aber vielleicht doch nicht zur Erklärung der Genese des je vorliegenden Textes beiziehen wollen.

In „Concluding Remarks" (S. 137–141) schneidet H. weitere mit seiner Untersuchungsweise zusammenhängende Probleme kurz an „to widen the field of vision a little" (S. 137).

Der zweite Hauptteil führt mit dem 5. Kapitel zur Untersuchung des alttestamentlichen Hintergrundes der eschatologischen Rede nach den Fassungen bei Mk und Mt (S. 145–177), den H. (über die immer schon in den Kommentaren gesammelten Bezüge hinaus) insbesondere im Buch Daniel entdeckt (Dn 2, 31–45; 7, 8–27; 8, 9–26; 9, 24–27; 11, 21–12, 13). Dabei wird die in Kap. IV erprobte Methode angewandt. H. erstreckt die Untersuchung zunächst auf Mk 13, 5 b–27 Par., wobei er Mk 13, 9–13 (Mt 24, 9–14) gesondert behandelt. Nach zwei Untersuchungsgängen, die die nähere und entferntere alttestamentliche Bezugsschicht berücksichtigen, gibt H. einen Gesamtüberblick über die Beziehungen von Mk 13 Par. zu Daniel (S. 172–174), die durch die Thematik von Dn sowie die Verbindung der übrigen atl Zitate und Anspielungen über Stichwortverbindungen und Ankläge zu Dn konstituiert werden (meist über Rückbeziehung auf den hebräischen Text!). Daraufhin bezeichnet H. den Kern von Mk 13 Par. als einen „Midrasch" zu Daniel, den er auf die im ersten Teil erörterte assoziative Produktionsweise (die auf dem danielischen Grundgerüst ein reiches Bezugssystem anderer alttestamentlicher Stellen versammelt) entstanden denkt.

Der Umstand, daß gewöhnlich in der jüdischen Apokalyptik keine paränetischen Motive begegnen, Mk 13 Par. aber völlig paränetisch ausgerichtet ist, wirft Probleme auf, die H. mittels des Kontextes der alttestamentlichen Bezugsstellen (doch wohl keinesfalls überzeugend) zu lösen sucht (S. 174–177). Für die Erklärung einiger durch das AT nicht gedeckter Details in Mk 13 verweist H. schließlich auf die Traditionsgeschichte des Textes (S. 177), den er im Kern bis auf den historischen Jesus zurückführen möchte (S. 245–248).

Im 6. Kapitel erörtert H. das Verhältnis der eschatologischen Rede zu den Thessalonicherbriefen (S. 178–205). Trotz der bekannten Schwierigkeiten – H. selbst weist darauf hin, daß sich für Mk 13, 7 f. 9–13. 14b–18. 20. 24 f. keine Äquivalente in den Thess-briefen finden – rechnet H. damit, daß Paulus eine Vorstufe der Rede gekannt und benutzt habe, ja daß er 1 Thess 4, 15 (*logos kyriou*) darauf hinweise. Über die Schwierigkeiten, die der Umstand verursacht, daß erst die spätere Mt-Fassung – auch H. rechnet mit Mk als erstem schriftlich fixierten Evangelium – die weitaus besseren Parallelen zu den Thess-briefen bietet, hilft sich H., der die Fortbildungen der eschatologischen Rede bei Mt/Lk nicht oder kaum unter redaktionsgeschichtlichem Aspekt betrachtet, mit seiner traditionsgeschichtlichen Hypothese hinweg, die z. B. für das Mt-Ev schon früh mit vom späteren Mk divergierender fester mündlicher Tradition rechnet (vgl. S. 216), die für die Tätigkeit des Evangelisten als Redaktor, der das Mk-Ev kennt, weitaus weniger Spielraum läßt, als eine strengere Handhabung der Zweiquellenhypothese das zugeben würde.

Im 7. Kapitel bespricht H. die Phasen der Entwicklung der eschatologischen Rede (S. 206–252). H. rechnet damit, daß der „Midrasch" zu Daniel, der zumindest die Verse Mk 13, 5b–8. 12–16. 19–22. 24–27 umfaßt habe, von Anfang an mit paränetischen Details durchsetzt gewesen sei, deren Anteil an der Rede bis zur bei den Synoptikern greifbaren Gestalt gewachsen sei (S. 208 f). Im Anschluß an K. Stendahl und B. Gerhardsson spricht H. von einer festen Schultradition im frühen Christentum (S. 211 f). Der paränetische „Midrasch" müsse schon vor Abfassung der Thess als feste *paradosis* umgelaufen sein, an die sich dann durch Stichwortkomposition oder aufgrund anderer Texte (wie aufgrund der Thess die Mahnungen zur Wachsamkeit) weitere Verse angeschlossen hätten, bevor Mk den Rahmen der Rede komponierte (S. 219 ff). H. beleuchtet noch die lukanische Version der Rede, deren Tradition auch vor die Abfassung des Mk-Ev zurückreicht (S. 226–234), ehe er seine Rekonstruktion der Traditionsgeschichte der eschatologischen Rede im Zusammenhang als Entwurf vorstellt.

Nach diesem Entwurf geht der Kern der Rede, der paränetische Daniel-„Midrasch", auf Jesus selbst zurück (S. 246 f); Paulus kennt ihn als *logos kyriou*, als Traditionsstück aus der frühchristlichen Unterweisung (S. 246, 236). Auf Jesus zurückgehende Verfolgungslogien (Mk 13, 9–11) und andere Verse sind auf weiteren Stufen hinzugekommen (S. 238 ff). Auf Mk selbst führt H. die Rahmung der Rede zurück (insbesondere 13, 1–4, auch die Zusammenstellung von 13, 28–32) (S. 240); aber schon der lukanische Traditionsstrang hatte die Rede mit dem Fall des Tempels in Zusammenhang gebracht (S. 239). Abschließend stellt H. fest, daß das Produkt der traditionsgeschichtlichen Entwicklung bei Mk als „a relatively coherent compositional unit" erscheine; H. verzichtet jedoch auf eine Erörterung der Struktur des Mk-Textes und beschließt sein Buch statt dessen mit Ausblicken auf die Fortbildung der Rede bei den Großevangelisten (S. 242–245) und wichtigen Bemerkungen zu Problemen der urchristlichen Überlieferung, der Naherwartung, der apokalyptischen Symbolsprache u. a. mehr (S. 248–252).

Diese grobe Übersicht über die überaus detailreiche Untersuchung H.s hat deren neuralgische Punkte schon angedeutet. Ein paar methodische Bedenken müssen indes noch vorgebracht werden. H. erspart sich eine Strukturanalyse des Mk Textes der eschatologischen Rede und versäumt es, sich durch eine redaktionsgeschichtliche Analyse den Ausgangspunkt für eine akzeptable traditionsgeschichtliche Hypothese zu sichern. Nur die vormarkinische Tradition – die aber nicht mittels der in Teil I, bes. Kap. IV vorgestellten Methode gefunden wird – könnte ja mit Recht, sofern sie einen zusammenhängenden Text bietet (was z. B. L. Lambrecht S. J. [Verbum Domini 43, 1965, 278–287; Biblica 47, 1966, 321–360], auf den H. für die Strukturanalyse verweist, bestreitet), nach ihrer alttestamentlichen Substruktur befragt und dann eventuell als apokalyptischer Midrasch verstanden werden. Die Erklärung der Verbindung paränetischer Motive mit dem apokalyptischen Midrasch, die H. nicht überzeugend gelungen sein dürfte, würde insofern überflüssig, als eine sorgfältige redaktionsgeschichtliche Analyse die Motive im großen und ganzen m. E. als redaktionell erweisen kann.

H. handhabt die Zweiquellenhypothese in einer bedenklich lockeren, durch die bekannte Vorstellung von einer urchristlichen Schultradition aufgeweichten Form, die es ihm erlaubt, die markinische und matthäische Version der eschatologischen Rede als gleichwertige Traditionszeugen mit den Thessalonicherbriefen zu vergleichen. Falls man jedoch – was wohl probabler sein dürfte – Mt 24 als redaktionelle Fortbildung von Mk 13 versteht, bleibt kein Grund für die Annahme, Paulus habe eine Vorstufe der eschatologischen Rede gekannt, zumal 1 Thess 4, 15 wohl dafür keinen Anhaltspunkt bietet.

H. traut den Evangelisten als Schriftstellern und Theologen zu wenig zu (vgl. z. B. S. 216, 218); statt dessen schätzt er das Kombinationsvermögen (vgl. oben zu Kap. 4) der älteren Traditionsträger recht hoch ein. Die Gewichte scheinen da nicht richtig verteilt, abgesehen davon, daß die sichersten Aussagen zunächst aufgrund der Evv-Texte selbst gewonnen werden müssen, da dem Forscher im Feld der vorhergehenden Tradition meist nicht gelingen kann, über Hypothesen hinauszukommen.

Die methodische Engführung des vorliegenden Versuchs dürfte nicht zur gültigen Erfassung der Traditionsgeschichte von Mk 13 Parr. geführt haben. Auf den historischen Jesus geht der Kern der Rede Mk 13, wie jüngst auch J. Lambrecht aufgrund seiner strukturanalytischen und traditionsgeschichtlichen Beobachtungen geurteilt hat, schwerlich zurück. Wenn somit das Ergebnis der kenntnisreichen Untersuchung auch nicht überzeugen kann, verdient der Autor doch nachdrücklichen Dank dafür, daß er neue methodische Wege erprobt hat, die in Verbindung mit bewährten methodischen Verfahren (insbesondere redaktionsgeschichtlichen Analysen) vielleicht weiter führen können.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch.

Viard, André, OP: **Saint Paul. Épitre aux Galates.** (Sources Bibliques) Paris: J. Gabalda 1964. 128 S.; F 15,–.

Der französische Dominikanerpater A. Viard, Verfasser des Römerbriefkommentars (1951) aus der Reihe „La Sainte Bible" und anderer exegetischer Arbeiten, legt mit diesem Werk einen solide gearbeiteten Kommentar zum Galaterbrief des Apostels Paulus in der neuen Reihe „Sources Bibliques" vor, die sich offenkundig an einen breiteren Leserkreis wenden möchte.

Das Buch behandelt zunächst die üblichen Einleitungsfragen (S. 9–17). Darauf folgen Übersetzung und Kommentar (S. 19—127).

1. Einleitung: Die Adressaten des Briefes sind die Christen der Landschaft Galatien im Zentrum von Kleinasien. Damit gibt der Verfasser mit guten Gründen der nordgalatischen Hypothese recht. Bemerkenswert, aber doch wohl anfechtbar ist die Spätdatierung des Briefes, etwa um 57 n. Chr. Nach Viard ist er chronologisch zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief einerseits und dem Römerbrief andererseits einzuordnen, denen er auch thematisch und stilmäßig nahe steht. Der Anlaß des Briefes liegt in den Unruhen unter den galatischen Christen, die durch die Ankunft von Judenchristen aus Jerusalem, sog. Judaisten, hervorgerufen wurden. Diese behaupteten, das Heil sei vor allem von der Erfüllung des mosaischen Gesetzes, d. h. in erster Linie von der Beschneidung abhängig; denn nur diese gewähre Anteil an den Verheißungen, die dem Abraham gegeben und in Jesus Christus erfüllt seien. Diese Verkündigung drohte zu einer Bewegung zu werden, die die Mission des Paulus in Frage stellte. (Die These von W. Schmithals, daß die Gegner des Paulus in Galatien judenchristliche Gnostiker waren, wird nur in einer Anmerkung kritiklos erwähnt.)

Der Anlaß bestimmt den Inhalt des Briefes. Paulus muß seine Autorität als Apostel verteidigen. Ihm wurde vorgeworfen, er verkündige ein verstümmeltes Evangelium, denn er habe es von Personen oder Gruppen erhalten, deren Glaube nicht der der authentischen Apostel Jesu, zumal des Petrus und des Jakobus, sei, wenn anders er es nicht sogar selbst erfunden habe. Dagegen behauptet Paulus die unmittelbare Abkunft seines Evangeliums aus der Offenbarung Christi. Daß er aber mit Petrus und Jakobus nicht übereinstimmt, bestreitet er entschieden. Seine Lehre sei vielmehr formell von diesen und den maßgeblichen Autoritäten der Jerusalemer Kirche anerkannt worden. Paulus erinnert weiter an die Hauptlinien dieses seines Evangeliums. Jesus Christus ist gestorben zum Heil für alle, nicht nur für die Juden. Denn die Verheißungen an Abraham und sein Geschlecht betreffen das Heil für alle Völker. In Jesus haben sie nun ihre Erfüllung gefunden, und im Glauben an ihn wird man Sohn Abrahams. Das Gesetz spielte nur eine begrenzte Rolle. Zwischen Gesetz und Christus besteht ein Verhältnis gegenseitiger Ausschließung. Zwischen beiden gilt es nun zu wählen. Die Verwerfung des Gesetzes oder der Gesetzeswerke ist jedoch nicht einer völligen Bedeutungslosigkeit von Werken überhaupt gleichzusetzen. Vielmehr werden diese gerade vom Glauben gefordert. Der Glaubende gerät damit unter das „Gesetz Christi" (6, 2). So wird im Brief eine zweifache Front sichtbar: gegen die Behauptung der Heilsbedeutung des mosaischen Gesetzes und gegen völlige Gesetzlosigkeit. Damit will Vf. nicht der These Lütgerts (Gesetz und Geist, Gütersloh 1919) recht geben, als ob Paulus sich gegen zwei tatsächlich bestehende Gruppen in den galatischen Gemeinden wende. Es handelt sich hierbei nur um „einfache Tendenzen" innerhalb der zerrissenen (5, 15) Gemeinden Galatiens. Ihre Gmeinschaft ist sehr bedroht. Die Gefahr ist nur durch bessere Einsicht in den Glauben an Christus und durch die Erfüllung einer „charité authentique" zu überwinden.

Die „Gegenwartsbedeutung" des Galaterbriefes sieht Viard vor allem in der Betonung der Lebensmächtigkeit der Glaubensgerechtigkeit. Christusglaube und Gesetzeswerke bezeichnen zwei gegensätzliche Weisen des religiösen Lebens. Aber der Christusglaube finde seinen Ausdruck in den vom „Gesetz Christi" geforderten Werken. Damit wird vor allem die Aktualität der letzten zwei Kapitel des Briefes betont.

Zur Textgestalt berücksichtigt Vf. nur die Varianten, die ihm von Interesse für die Lehrausführungen des Briefes zu sein scheinen. Die Bibliographie weist nur die wichtigsten neueren Kommentare nach.

2. Kommentar: Übersetzung und Kommentar sind übersichtlich angeordnet. Der übersetzte Text ist in laufender Folge jeweils auf der linken Seite oben abgedruckt. Darunter folgt, Vers für Vers, der dazu gehörige Kommentar. Dieser umfaßt zwei große Teile. Der erste Teil steht unter der Überschrift „Das Evangelium schließt das mosaische Gesetz aus" (1, 6–5, 12); ihm geht die Adresse (1, 1–5) voraus. Der zweite Teil handelt von der „Christlichen Freiheit und dem Gesetz Christi" (5, 13–6, 10); ihm folgen Zusammenfassung und Schluß (6, 11–18). Der erste, umfassendere Teil gliedert sich in drei Kapitel (1, 11–2, 21; 3, 1–4, 7; 4, 8–5, 6), diese wiederum in mehrere Abschnitte. Der zweite Teil hat nur ein Kapitel mit vier Abschnitten. Die Folge der einzelnen Kapitel wird jeweils unterbrochen durch einen Abschnitt „Vorwürfe": 1, 6–10; 3, 1–6; 4, 8–11; 5, 7–12. In ihnen sieht der Kommentator gleichsam einen „Refrain", der sich durch den ganzen Brief zieht und diesen als einen „Brief von Vorwürfen" erscheinen läßt.

Der Kommentar verzichtet weitgehend auf einen wissenschaftlichen Apparat, griechische Lettern erscheinen nur selten. Er ist leicht verständlich geschrieben, seine Ausführungen werden aber nie flach und nachlässig. Vielmehr läßt er durchgehend das Bemühen um eine theologische Durchdringung des im Galaterbrief dargebotenen Gedankenmaterials erkennen. Diesem dienen Begriffserklärungen, die manchmal den Eindruck von gedrängten, über den Rahmen der Exegese hinausführenden systematischen Traktaten im Telegrammstil machen. Verhältnismäßig umfangreiches Stellenmaterial aus den verschiedensten

Schriften des AT und NT soll zum erklärenden Hinweis dienen; oft scheinen die Stellen allerdings weit hergeholt zu sein.

Zu kritischen Fragen nimmt Vf. einen leicht konservativen Standpunkt ein. So wird der Begriff des Apostels, auf den Paulus im ersten Kapitel besonderen Wert legt, an dem der „zwölf Apostel" gemessen (20). Die Möglichkeit, daß Jakobus (1, 19) nicht zu den „Zwölfen" gehört habe, wird erwogen, die Frage aber, welche Bedeutung der Titel „Bruder des Herrn" habe, im traditionellen Sinne beantwortet. Die biographischen Daten der ersten zwei Kapitel werden weitgehend mit den Angaben der Apostelgeschichte harmonisiert. Die drei Jahre des Aufenthaltes in Arabien läßt Vf. mit Gebet und Meditation ausgefüllt sein.

Traditionell ist auch die Einteilung des Briefes in einen dogmatischen und einen ethischen Teil, obwohl dadurch zwei sehr ungleich umfangreiche Teile entstehen (anders etwa Schlier). Die Situation, die der Galaterbrief voraussetzt, wird aus dem Wortlaut des Briefes erschlossen, ohne jedoch die Möglichkeit einer ungenügenden Information des Paulus in Anschlag zu bringen und die Interpretation, die Paulus den galatischen Phänomenen gibt, zu berücksichtigen. So versteht Vf. die Ausführungen 3, 1–4, 7 als unmittelbare Antwort des Paulus darauf, daß die Judaisten Gesetz und Abrahamsverheißung miteinander in Verbindung gebracht hätten.

Im einzelnen seien noch einige Fragen an den Kommentator gerichtet, die die Exegese von Gal 2, 15–21 betreffen. In diesem Abschnitt sieht Vf. mit Recht ein „theologisches Resümee", in dem Paulus an die „fundamentalen Gaben seines Glaubens" erinnert. Entscheidend ist dazu aber das Verständnis von V. 15 f. Ist die Unterscheidung von Juden und Heiden nur ein Ausdruck des „Hochmuts" und nicht vielmehr eines gehobenen Erwählungsbewußtseins, das dann durch die Feststellung von V. 16 destruiert wird? Und ist der paulinische Begriff „Werke des Gesetzes" (2, 16) überhaupt durch die Geschichte der Gesetzesgerechtigkeit Israels zu erhellen oder nicht eher als Ausdruck des gottwidrigen Selbstbewußtseins der Juden zu deuten? Besteht zwischen Christus und Gesetz schlechthin nur das Verhältnis einer sukzessiven Ablösung und nicht vielmehr einer antithetischen Dialektik? V. 17 wird richtig von V. 18 her interpretiert, so daß die fragliche Funktion Jesu als „Diener der Sünde" sich nicht allgemein auf die Rechtfertigung durch Christus bezieht (so Schlier), sondern auf den Rückfall der „Judaisten", nachdem sie die „Rechtfertigung in Christus" schon erfahren haben. Ist aber im Anschluß an diese Stelle im Sinne des Paulus von einer „doppelten Rechtfertigung" zu sprechen? Daß die Rechtfertigung in Christus „gesucht" oder erwartet wird (V. 17 a), läßt die Rechtfertigung nicht mehr und nicht weniger als eschatologisches Geschehen erscheinen als auch die Beschreibung der Rechtfertigung in V. 16. Bezeichnet der Wechsel des Prädikats vom Plural zum Singular in V. 18 nicht möglicherweise doch mehr als eine „Stilvariante", nämlich die Einbringung der persönlichen Christuserfahrung des Apostels als Modell für die Lösung des „judaistischen" Problems?

Schließlich sei noch gefragt, ob die Auslegung von 4, 21—30 mit „Chassez les judaisants" überschrieben werden darf. Die allegorische Exegese, die Paulus in diesem Abschnitt gibt, läuft nicht auf eine Aufforderung an die Galater hinaus, selbst die Gegner aus ihrer Mitte zu vertreiben, sondern vielmehr auf die Feststellung, daß das, was prototypisch geschah, sich jetzt in der christlichen Gegenwart vollzieht.

Einige kleine Druckfehler sind dem Rezensenten noch aufgefallen: In der Bibliographie (S. 17) ist Lietzmanns „Handbuch" durch „Handb." abzukürzen; der Titel von Dietzfelbinger lautet „Paulus und das Alte Testament", erschienen in „München" (statt „Münich"); sodann muß es „Stalder" statt „Stadler" heißen. Seite 21 ist die Stellenangabe „Mc 16, 21" in „Mt 16, 21" zu verbessern. Seite 30 fehlen beim Zitat Jr 1, 5 die Anführungszeichen am Schluß. Seite 31 ganz unten ist wohl statt „1 Co 15, 18" eher „15, 8" gemeint. Seite 32 erste Zeile ist „Paul" statt „Pau" zu lesen.

Im Ganzen möchte man der Reihe weiteres Gelingen wünschen. Neben den wissenschaftlich ausführlicheren „Études Bibliques" verspricht dieses Kommentarwerk eine echte Alternative zu bieten, die exegetische Sorgfalt mit verständlicher theologischer Sprache zu verbinden sucht.

Münster. Karl Kertelge.

Spadafora, Francesco: **Maria Santissima nella Sacra Scrittura.** Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1963. 137 S.

Ähnlich wie in der „Biblischen Mariologie" von F. Ceuppens stellt auch unser Verf. die Texte der Heiligen Schrift, zuerst aus dem Alten, dann aus dem Neuen Testament, zusammen, die formell oder wenigstens in einer christlichen Interpretation von der Mutter Jesu sprechen.

So beginnt das Buch mit einer Untersuchung von Gen 3, 15, dem sogenannten Protoevangelium. Bekanntlich sind die Theologen recht verschiedener Ansicht, ob überhaupt die Stelle eine mariologische Aussage macht und, wenn das angenommen wird, in welchem Sinn es geschieht. Für den Verf. steht der mariologische Gehalt der Stelle fest (S. 8). Er deutet richtig „die Frau" des Genesisverses auf Eva, aber Maria ist zugleich mit Christus in der „Nachkommenschaft der Frau" verkündet, und es ist ihr durch die Erwähnung der „Feindschaft", also des Kampfes mit Satan, „der volle Sieg zugeteilt" (ebd.). So sei Maria, die im Werk der Erlösung mit Christus innig verbunden ist, im buchstäblichen Sinn hier gemeint (S. 9). Zur Problematik solcher Deutung habe ich zuletzt einiges gesagt im „Bibeltheologischen Wörterbuch", hrsg. von Johannes B. Bauer, Graz – Wien – Köln ^{3}1967, 982 f; ich verweise darauf.

Es folgt die Prophetie Is 7, 14, wobei der Verf. Umstellungen im siebten Kapitel bei Is vornimmt, um einen besseren Zusammenhang für die messianisch verstandene Weissagung zu gewinnen (S. 16–20). Hier mögen die Kollegen vom Alten Testament entscheiden, ob sie den Vorschlag (seine Zusammenfassung S. 20) annehmen oder nicht; mir persönlich erscheint die Versetzung des Vaticiniums hinter V. 25 des Kapitels nicht überzeugend.

Die neutestamentlichen Texte, die von Maria reden, werden teils sehr eingehend besprochen, teils nur kurz erwähnt. In der Frage der Jungfrau Lk 1, 34, wie sie Mutter des Messias werden soll, da sie keinen Mann erkenne, findet der Verf. „il proposito di Maria di rimanere Vergine" (S. 30; vgl. 31–37. 57 f); diese Auffassung wird freilich heute mit guten Gründen weithin abgelehnt. Sp. hält sich mit Recht zurück gegenüber dem in neuerer Zeit von einigen Autoren unternommenen Versuch, unter Umdeutung von παραλαμβάνειν Mt 1, 20. 24 als „nicht entlassen", „behalten" anzunehmen, daß Maria schon von Joseph heimgeführt war, als sie Jesus empfing (S. 24–31). Die Himmelsfrau Apk 12 versinnbildet Maria, aber nicht ausschließlich, sondern zugleich auch das Volk der Gläubigen; Maria ist Typus der Kirche (S. 71 f).

Weiterhin bespricht der Verf. verschiedene mariologische Veröffentlichungen unserer Zeit, behandelt das Königtum Marias in der Heiligen Schrift und bringt aus einem italienischen Jesusbuch Auszüge über Maria. Verzeichnisse der zitierten Autoren und Bibelstellen sowie ein kurzes Sachregister beschließen die Arbeit.

Eine Würdigung des Buches muß seine Eigenart beachten; es verzichtet auf form- und redaktionsgeschichtliche Fragen, die, redlich beantwortet, auch die biblische Mariologie fördern könnten. Die Arbeit ist ferner stark dogmatisch ausgerichtet, ja bedient sich mitunter einer Sprache, die mehr an Meditation erinnert als an wissenschaftliche Untersuchung. Wohltuend im Gegensatz zu manchen biblisch-mariologischen Hypothesen, die man da und dort lesen kann, macht sich eine im ganzen besonnene und zurückhaltende Art des Verf. bemerkbar. Innerhalb der Grenzen, die es aufweist, hat das Buch seinen Wert.

Freising. Johann Michl.

Aurelius Augustinus: Nutzen des Glaubens – De utilitate credendi. Die zwei Seelen – De duabus animabus. Übertragen von Carl Johann Perl. (Deutsche Augustinusausgabe) Paderborn: Ferdinand Schöningh 1966. XXV, 182 S.; Ln DM 13,80.

Der vorliegende Band der vom Verlag F. Schöningh mit Umsicht und Zuversicht vorangetriebenen und nunmehr auch in zwei Sprachen erscheinenden Deutschen Augustinusausgabe enthält zwei Schriften, die Augustinus unmittelbar nach seiner Erhebung zum Presbyter im Jahre 391 verfaßt hat. Noch immer ist zu diesem Zeitpunkt der Manichäismus als Theorie und Praxis das mannigfach verschlungene Problem, mit dem sich der neue Presbyter auseinandersetzt und das auch den Hintergrund abgibt für die Einordnung und das Verständnis von *De utilitate credendi* und *De duabus animabus.*

Im Vorwort zu seiner Übersetzung (S. IX–XXV) versteht es C. J. Perl, indem er möglichst nur die Quellen selber sprechen läßt, ein sehr anschauliches, weil ins Detail gehendes Bild von der Bewegung des Manichäismus bzw. Augustins geistiger Auseinandersetzung mit ihr zu entwerfen. Das Prinzip, den Leser nicht primär über Augustinus zu belehren, sondern ihn in zuverlässiger Weise, d. h. durch Rückgriff auf die Quellen, mit der geistigen Gestalt Augustins, mit seiner Sprach-, Vorstellungs- und Gedankenwelt unmittelbar zu konfrontieren, soweit das eine deutsche Übersetzung überhaupt zuläßt, kommt auch zur Geltung in dem Umgang des Übersetzers mit jenen Kapiteln der

Retractationes, in denen Augustinus rückschauend zu *De utilitate credendi* und *De duabus animabus* selbst kritisch Stellung nimmt bzw. kritisch Stellung zu nehmen versucht. Diese Kapitel werden kommentarlos in deutscher Übersetzung dargeboten (S. 95–102 und S. 167–173). Zusammen mit den sehr knapp gehaltenen „zusätzlichen Anmerkungen" (S. 103–107 und S. 174–177) vermögen sie einen ersten Eindruck zu vermitteln von den beiden Schriften Augustins und ihrer Stellung in seinem Denken bzw. in der Geschichte der Theologie.

Die eigentliche Leistung der „Deutschen Augustinusausgabe" wird selbstverständlich, auch wenn sie künftig zweisprachig bleiben sollte, in der Übersetzung zu erbringen sein. Philologische Kenntnisse sind ganz gewiß unerläßlich, um die augustinische Sprachgewalt zu entdecken. Aber die Philologie reicht nicht aus. Denn mit Augustins Anthropologie bereits beginnen die Begriffe ihre eigene Färbung und Bedeutung zu erlangen. Und je mehr Augustinus in seiner Welt sich bewegt, die er sich in langen Jahren des Suchens, des Umdenkens, des Einübens und Experimentierens erstellt und erschlossen hat, desto mehr spricht er seine eigene hintergründige und eigenwillige Sprache, die letztlich nur Zeugnis gibt von seiner Ehrfurcht vor den *penetralia veritatis* und ihren Tiefendimensionen.

Diese *„penetralia veritatis"* in *De utilitate credendi* 1, 1 können, um nur auf ein paar Übersetzungsprobleme hinzuweisen, schon allein aufgrund von 1, 2 (*„illud verum, quod pura mente conspicitur"*) niemals das „Undurchdringliche in der Wahrheit" (S. 3) sein, sondern sie meinen das Innerste an der Wahrheit, das dem Menschen aber unter bestimmten Voraussetzungen, vornehmlich durch das *credere*, zugänglich ist. Die Zugänglichkeit der Wahrheit ist ja die große Leidenschaft Augustins. – Die Bemerkung 1, 2: *„qui Catholicae fidei auctoritatem sequentes ... credendo praemuniuntur"* übersetzt C. J. Perl, ausgehend von der landläufigen Vorstellung, daß dem Glauben im Diesseits das Schauen im Jenseits folgt, mit den Worten: „die der Autorität des katholischen Glaubens folgen und sich jenes ‚Wahre' vorerst durch den Glauben sichern wollen". Abgesehen davon, daß diese Übersetzung grammatikalisch sich nicht rechtfertigen läßt, verkennt sie ganz und gar die läuternde und reinigende und gleichsam ein neues Welt- und Menschenverständnis schaffende Funktion des *credere*, die Augustinus gerade mit der Wendung *„credendo praemuniuntur"* im Auge hat. *Credere* heißt für Augustinus *credere auctoritati*. Der Sinn dieses *credere* ist nicht, daß sich der Mensch etwas sichert, sondern daß er sich vor der Flut der *vanitates* absichern läßt, damit in dem dadurch geschaffenen geistigen Raum (vgl. 7, 16) des *vacare Deo* das Schauen der Wahrheit möglich werde. Dieses Schauen geschieht mit den Augen des Geistes (vgl. 2, 4), der in allen seinen Dimensionen an diesem Ereignis beteiligt ist. Es ist darum nicht gerechtfertigt, den ebenfalls 1, 2 verwendeten und ausdrücklich mit der Schau der Wahrheit in Verbindung gebrachten Begriff *„mens"* mit „Verstand" zu übersetzen. Das Mißverständnis wäre perfekt, wenn das deutsche Wort Verstand gar noch im Sinne Kants verstanden würde.

Vor die größten Probleme freilich wird der Übersetzer durch die augustinische Rhetorik gestellt. Wer sich die Gedankenführung und Argumentation solcher rhetorisch aufgebauten Passagen nicht vorher durchsichtig macht, verirrt sich wie in weglosem Land.

Ein Beispiel dafür ist die Übersetzung von *De utilitate credendi* 7, 16. Augustinus steht vor der Frage, wie der Mensch zur Annahme des katholischen Glaubens gelangen soll, nachdem in dieser katholischen Kirche, die die wahre Kirche zu sein beansprucht, nur einige wenige zur Vollgestalt des Glaubensvollzuges gelangen und die Mehrzahl über den Status des Mitläufertums nicht hinauskommt. Der entscheidende Satz für diesen Einwand und seine Entkräftung: *„si ita pauci sunt, qui verum sciunt, ut auctoritate sua multitudinem teneant, unde se in illa secreta expedire et quasi eliquare paucitas possit?"* wird von Perl so übersetzt: „Was macht es indes aus, wenn die Zahl derer, die um die Wahrheit wissen, nur gering ist, wenn sie nur die Menge durch ihre Autorität zu fesseln verstehen und als die wenigen, die sie sind, in ihrer Absonderung unabhängig bleiben und sich, wenn ich so sagen kann, zu Aufklärern machen?" Augustinus aber stellt in präziser Formulierung folgendes Problem zur Debatte: „Wenn (aber) die Zahl derer, die um das Wahre wissen, so gering ist, daß diese (wenigen) (nur) noch durch ihre Autorität die Vielheit (die Menge) festhalten, wie soll sich in jener Vielheit die von ihr getrennte geringe Zahl dieser wenigen entfalten und gleichsam rein und lauter verströmen?" Man sieht, wie rasch die Rhetorik Augustins den Übersetzer dazu verleiten kann, daß er die Dinge auf den Kopf stellt, oder auch (wie im ersten Satz von *De duabus animabus* 3, 3) seinen eigenen Gedanken das Feld überläßt.

Man möchte der „Deutschen Augustinusausgabe" wünschen, daß die ansprechende Aufmachung, die sie dem Verlag verdankt, mehr und mehr einer ebenso ernstzunehmenden Übersetzung dienen kann.

Tübingen. Josef Rief.

Vollmann, Benedikt, OSB: **Studien zum Priszillianismus.** Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Großen (Kirchengeschichtl. Quellen u. Studien 7) St. Ottilien 1965. XXIV, 175 S.; DM 18,–.

Trotz langer, mühseliger Forschungsarbeit ist es bislang nicht gelungen, Licht in die wohl schon den Zeitgenossen undurchsichtige Frage nach Wesen und Lehrgehalt des Priszillianismus zu bringen. Die historischen Fakten scheinen soweit gesichert zu sein, daß der vornehme Spanier Priszillian vor 380 eine religiös-asketische Bewegung gründete, die starken Widerspruch hervorrief, so daß die Synode von Saragossa (380) sich bereits mit ihr befassen mußte. Als zwei befreundete Bischöfe, Salvian und Instantius, Priszillian 381 zum Bischof von Avila weihten, setzten seine Gegner, die Bischöfe Hydatius und Itacius, zum Gegenangriff an. Priszillian mußte weichen, suchte vergeblich in Rom Schutz, wurde aber vom Kaiserhof in Mailand rehabilitiert und zurückgeführt. Der Sturz Gratians (383) gab seinen Feinden neuen Auftrieb. Sie verklagten ihn diesmal bei dem in Trier residierenden kaiserlichen Usurpator Maximus. Priszillian mußte sich vor der Synode von Bordeaux (384) verantworten; er wurde verurteilt, appellierte direkt an Maximus. In Trier wurde ihm und 11 Genossen der Prozeß gemacht, der zu seiner Enthauptung (im Spätherbst 384 oder Anfang 385) führte. Soweit die Tatsachen! Unklar aber sind die Hintergründe. Martin von Tours verurteilte schärfstens die Hinrichtung, ohne freilich andererseits Priszillian für unschuldig zu erklären; er verhinderte auch nachher die Verfolgung der Priszillian-Anhänger in Spanien. Desgleichen distanzierten sich die höchsten kirchlichen Stellen, Siricius von Rom und Ambrosius von Mailand, von den Trierer Vorgängen und ihren Drahtziehern.

Die Unklarheit bezüglich der Lehre blieb bestehen. War Priszillian lediglich ein harmloser Asket, der wegen seiner religiös-asketischen Forderungen mit der herrschenden kirchlichen Anschauung in Konflikt geriet, oder hat er auch heterodoxe Lehren vertreten? Waren es häretisch-gnostische Ideen oder soziale Tendenzen, die zu den innerkirchlichen Spannungen führten? Auf jeden Fall scheinen sich heterodoxe Vorstellungen in der nach Priszillians Tode rasch sich ausbreitenden Bewegung in zunehmendem Maße geltend gemacht zu haben. Denn bereits auf der Synode zu Toledo (400) stand die Glaubensfrage im Mittelpunkt. Um 414 griff Augustinus, von dem spanischen Kleriker Orosius dazu aufgefordert, mit mehreren antipriszillianischen Schriften in den nunmehr ganz dogmatisch gewordenen Streit ein. Um 447 nahm Papst Leo d. Gr. in einem Antwortbrief an Bischof Turibius von Astorga zur priszillianischen Frage Stellung. Schließlich verurteilte die Synode von Braga (561 oder 563) in 17 Anathematismen die Irrtümer Priszillians, die nun als massive Häresien erscheinen. Die Kernfrage der Forschung ist: was hat Priszillian wirklich gelehrt und was ist später hinzugekommen? Die Bewegung als solche hat sich offensichtlich weiterentwickelt, bis sie Ende des 6. oder Anfang des 7. Jh. erloschen ist.

In einem großangelegten Einleitungskapitel gibt der Verfasser Auskunft über die Entwicklung der Priszillianforschung seit dem 16 Jh. und schließt seinen Gang durch die Forschungsgeschichte mit der Kennzeichnung der heutigen Situation, die er zusammenfassend charakterisiert: „stark ausgebaute Kenntnis der geschichtlichen Vorgänge, mangelhafte Kenntnis der literarischen Produktion" (S. 48). Wir besitzen von Priszillian (oder Instantius?) zwar 11 Traktate (hrsg. von Georg Schepss in: CSEL 18 [1889] 1–106), die es an sich gestatten würden, die gegen ihn erhobenen Vorwürfe auf Grund seiner eigenen Schriften zu überprüfen. Aber, wie die bald nach der Veröffentlichung einsetzende lebhafte Diskussion zeigt, sind sie schwer zu fassen, so daß sie sich jedem Versuch einer eindeutigen Interpretation entziehen. Während A. Puech z. B. zu der Überzeugung kam, daß sie eine heterodoxe Grundhaltung Priszillians inbezug auf seine Einstellung zu Schriftkanon, Inspiration und Apokryphen verrieten, fanden andere nichts dergleichen darin. Priszillian erschien ihnen als das Opfer der Amtskirche und als Verfechter eines asketisch geprägten, verinnerlichten Christentums gegen eine verweltlichte Bischofskirche, deren üble Vertreter Hydatius und Itacius gewesen seien. Wieder andere entdeckten klare gnostisch-manichäische Restbestände in seinen Schriften. Zur Schwierigkeit der Interpretation kamen die Unklarheiten der Textüberlieferungen und Verfasserfragen, die vor allem auch die großkirchlichen Gegenschriften belasteten. In der klaren Erkenntnis, daß alle Interpretationsversuche nicht weiterführen, bevor nicht die textkritischen Voraussetzungen geschaffen sind, hat der Verfasser sein Hauptaugenmerk auf eine neue kritische Sichtung der Quellentexte gelegt.

Im 2. Kapitel bietet er eine mit ungeheurem Fleiß erarbeitete Zusammenstellung aller Quellen mit Nachrichten über den Priszillianismus, seien es bloße Erwähnungen der Sekte oder schriftliche Äußerungen aus den priszillianischen Kreisen selbst oder aber schließlich direkte Gegenschriften. Sorgfältige Angaben über den Fundort der Quellen und kurze kritische Bemerkungen machen diesen Teil der Studie zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für jeden, der sich künftig mit der Priszillianismus-Forschung befassen will.

Wie die von ihm geforderte kritische Sichtung der Quellen auszusehen hat, zeigt der Verfasser selbst mit seiner mustergültigen Behandlung und Edition des Briefes Leos d. Gr. an Turibius im 3. Kapitel. Sie ist ein editionstechnisches Glanzstück, durch das der Verfasser beweist, daß er mit allen Fragen der Handschriften-Überlieferung bestens vertraut ist. So gelingt es ihm, einen zuverlässigen Text dieses Dekretalbriefes herzustellen. Dann scheidet er in sorgfältiger Analyse das, was Leos Antwort ist, aus dem Gesamttext aus und versucht herauszukristallisieren, was unmittelbar auf Turibius zurückgeht. In scharfsinniger Kombination erschließt er den Inhalt der Turibiusbriefe – es müssen drei Dokumente gewesen sein, die uns sonst nicht überliefert sind –, und arbeitet 16 Sätze oder Kapitel heraus, die er als ungefähre Wiedergabe der Lehrmeinungen des Priszillianismus verifizieren kann. So bilden die auf der Augenzeugenschaft des Turibius beruhenden Sätze für ihn den Kern einer soliden historischen Information über Gestalt und Lehrgehalt des Priszillianismus um die Mitte des 5. Jh. Sie zeigen eine Bewegung, die im spanischen Galläzien unter Klerus und Volk weitverbreitet ist und asketische Ideale mit einer gnostisch gefärbten Glaubenslehre verbindet; in den Vorstellungen von Gott, Schöpfung, Teufel und Seele treten deutlich die Züge eines metaphysischen Dualismus zutage. Askese und wahre „Gnosis" sollen die Folgen des Bösen abwenden helfen. Die Christologie ist sabellianisch bestimmt: Christus wird mit dem Vater ineinsgesetzt.

Es ist einleuchtend, daß eine solche Lehre mit dem katholischen Dogma nicht vereinbar war. Die nichtpriszillianischen Bischöfe setzten sich daher zur Wehr und wiesen die Irrlehre zurück. Der letzte Paragraph zeigt das Nachwirken dieser Kämpfe, in die Leo d. Gr. mit seinem Brief eingriff, auf den Konzilien Spaniens bis ins 6. Jh. Dabei wird auch ersichtlich, wie sehr Leo, der lediglich aus zweiter Hand schöpfte, den wahren Gehalt des Priszillianismus verkannt hat; er ist es gewesen, der die einzelnen priszillianischen Meinungen jeweils auf ältere Irrlehrer und Häresien der Kirchengeschichte zurückgeführt und durch diese Systematisierung das wahre Verständnis nur erschwert hat. Wie weit die auf das 5. Jh. zugeschnittene Darstellung des Turibius auch die Lehren des historischen Priszillian trifft, bleibt offen. Mit seiner asketischen Ausrichtung ist dieser, wie schon W. Schatz (Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums, phil. Diss. Masch., Freiburg 1957) gezeigt hat, ein Wegbereiter des abendländischen Mönchtums geworden, wie nur beiläufig erwähnt sei.

Wenn der Verfasser seine Ergebnisse selbst auch bescheiden einschätzt (S. 175), so darf man ihm doch bescheinigen, daß er mit seiner tiefschürfenden Studie der Priszillian-Forschung nicht nur einen neuen Weg gewiesen, sondern auch erhebliche neue Erkenntnisse zutage gefördert hat. Dafür gebührt ein aufrichtiger Dank.

Freiburg. August Franzen.

Ganzer, Klaus: **Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter.** Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalkollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd 26) Tübingen: Max Niemeyer 1963. XXXIV, 217 S.; DM 32,–.

Das Buch ist als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen aus der Schule von Karl August Fink hervorgegangen. War seit der grundlegenden Arbeit von Hans-Walter Klewitz über die Entstehung des Kardinalkollegiums die Entwicklung der stadtrömischen Kardinäle zu einem Kollegium weitgehend geklärt, so blieben doch noch manche Einzelfragen ungeklärt zurück, deren Lösung nicht nur die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Vorarbeiten zu dem großen Papsturkundenwerk, sondern auch die verschiedenen Untersuchungen zu den päpstlichen Legaten vorgearbeitet haben. Eine dieser Fragen ist die nach den auswärtigen Kardinälen, unter denen der Verf. jene Kardinäle der römischen Kirche versteht, „die als Äbte, Bischöfe oder sonstige Prälaten nicht an der römischen Kurie residierten, also keine Kurienkardinäle waren" (XI).

In einer Einleitung (1–11) resümiert G. kurz die wichtigeren neueren Forschungen zur Geschichte des Kardinalkollegiums im hohen Mittelalter, um daran anschließend einen gerafften Überblick über die Geschichte des Kardinalkollegiums vom 11. bis zum 13. Jh. zu geben.

In einem ersten speziellen Teil (15–171) folgen nach Pontifikaten geordnet die einzelnen Kardinäle von Victor II. bis zu Innocenz IV. hin. Die stattliche Reihe von 86 Namen, die Verf. dabei untersucht hat, reicht von Friedrich von Lothringen, dem Abt von Montecassino und Bruder des berühmten Herzogs Gottfried von Lothringen, bis zu Richard, dem Abt von Montecassino († 1262). Zu jedem Namen findet sich ein kurze Zusammenstellung der wichtigsten Lebensdaten und Nachrichten. Bei der dazu angeführten Literatur ist nicht Vollständigkeit um jeden Preis erstrebt, wohl aber werden die wichtigsten und weiterführenden Arbeiten stets genannt. G. ist hinsichtlich der genauen Abfolge innerhalb der einzelnen Pontifikate so verfahren, daß die Kardinäle, die schon vor ihrer Kardinalserhebung Bischof oder Abt gewesen waren, zum Datum ihrer Kardinalskreierung eingereiht werden, diejenigen jedoch, die als bereits stadtrömische Kardinäle ein auswärtiges Bistum oder eine auswärtige Abtei übernahmen, – und das bedeutet für die Bischöfe zumindest bis zum Pontifikat Alexanders III. ein Ausscheiden aus dem Kardinalkollegium –, werden zum Zeitpunkt ihrer Ernennung zum Bischof oder zum Abt eingeordnet. In vorsichtiger und kritischer Prüfung ist Verf. dabei nicht nur den sicher bezeugten Kardinälen nachgegangen, sondern hat auch die mit in seine Untersuchungen einbezogen, für die zwar zuweilen ein Kardinalat behauptet worden ist, ohne daß sich das bei näherem Zusehen aus den Quellen erweisen ließe. Das ist etwa der Fall bei Oderich, dem Abt von Vendôme, bei dem G. mit erwägenswerten Gründen eine Bestimmung Alexanders II. vom Jahre 1066 (J.-L. 4594) dahin interpretiert, „daß Oderich und seine Nachfolger auf dem Abtsstuhl die Kirche S. Prisca gebrauchen dürfen ‚nach Art der Kardinäle'" (28). Ebenso scheidet Gebizo, Bischof von Cesena, aus, von dem man vereinzelt geglaubt hatte, er sei während des Pontifikates Gregors VII. Kardinalpresbyter gewesen (37). Bei anderen Männern läßt sich auf Grund der Quellen nicht eindeutig feststellen, ob sie einmal Kardinäle der römischen Kirche waren. Eher drängt sich der Verdacht auf, daß erst eine spätere Überlieferung diese Männer wegen ihrer Tätigkeit im Dienste der römischen Kurie zu Kardinälen machte, – etwa für den Pontifikat Urbans III. Rangerius, den Erzbischof von Reggio di Calabria, der sich zwar oft in der Umgebung des Papstes befand, für den jedoch weder eine Titelkirche noch auch Unterschriften in Papsturkunden bislang nachzuweisen sind (45–49). Unsicher ist weiterhin ein Urteil über den berühmten Bruno von Segni während des Pontifikates Paschalis' II. Hatte Klewitz vermuten wollen, Bruno habe als Kardinalbischof dem Kollegium angehört und sein Bistum Segni sei vorübergehend einmal anstelle von Silva Candida in die Reihe der suburbikarischen Bistümer eingerückt, so neigt G. dazu, trotz des Zeugnisses von J.-L. 5349 die Frage so zu beantworten, daß Bruno bei seinem zeitweise sehr engen Verhältnis zur Kurie eine kardinalähnliche Stellung eingenommen habe, ohne jedoch Kardinal zu sein (R. Grégoire, Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique, Spoleto 1965, 33 Anm. 86 lehnt ebenfalls Klewitz ab und rechnet B. nicht unter die Kardinäle). Er räumt jedoch ein, daß die Frage eindeutig nicht zu klären sei (57–62). Endlich läßt sich auch kein Erweis dafür bringen, daß der umstrittene Hugo Candidus als Bischof von Fermo bereits Kardinalpresbyter war, ehe er später vom Gegenpapst Clemens III. zum Kardinalbischof von Palestrina erhoben wurde (38–39).

Dem ersten, umfangreichen speziellen Teil schließt sich ein zweiter, allgemeiner an: „Die rechtsgeschichtliche Entwicklung des auswärtigen Kardinalats vom 11. bis 13. Jahrhundert", in dem Verf. die Einzeluntersuchungen des ersten Teiles auswertet. Der allgemeine Teil zerfällt in vier Kapitel, deren erstes die Stellung der Kardinäle untersucht, die Abt einer auswärtigen Abtei waren (175–185). Ihre Stellung getrennt von jenen Kardinälen zu untersuchen, die Bistümer innehatten, bot sich deshalb an, weil die Entwicklung bei den Bischöfen einen anderen Verlauf nahm als bei den Äbten.

Für eine große Zahl von Äbten kann ermittelt werden, daß sie bereits vor ihrer Doppelstellung als römischer Kardinal und Abt eines auswärtigen Klosters nähere Beziehungen zum Papsttum und zur Kurie hatten, sei es, daß sie ohnehin schon Kardinäle waren, ehe sie an die Spitze einer auswärtigen Abtei traten, sei es, daß sie kuriale Ämter innehatten, wie etwa Friedrich von Lothringen, der *bibliothecarius et cancellarius* der römischen Kirche war. Mitunter hatten sich diese Männer auch nur geraume Zeit an der römischen Kurie aufgehalten. Wenn es zum bereits bekannten Bild des Reformpapsttums gehört, daß es sich im Mönchtum einen wichtigen Bundesgenossen schuf, so

zeichnet sich, wie G. hervorhebt, diese Verbindung auch in der Geschichte des Kardinalkollegiums und in der Entwicklung des auswärtigen Kardinalates jener Zeit ab: Äbte der Abteien Subiaco, S. Benedetto in Salerno, Saint-Victor in Marseille, aber auch aus Vallombrosa, S. Vincenzo al Volturno, Farfa, S. Sofia in Benevent, allen voran jedoch aus Montecassino, sind Kardinäle gewesen. Wurde schon aus den Darlegungen von Klewitz ersichtlich, welchen Anteil die stürmischen Ereignisse im Zeitalter des Reformpapsttums mit den sich mehrfach gegenüberstehenden Obödienzen von Päpsten und Gegenpäpsten bei der Entwicklung zum Kardinalkollegium hatten, so läßt sich das auch bei den auswärtigen Kardinälen, und zwar auch bei den Äbten zuweilen erkennen: verschiedene Männer verdanken ihre Promotion einem der Schismen, während derer sowohl Päpste wie Gegenpäpste sich in bestimmten großen Abteien Rückhalt zu verschaffen trachteten. Neben solchen kirchenpolitischen Kardinalskreierungen gibt es freilich genug andere, bei denen politische Motive zumindest heute nicht mehr zu erkennen sind. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geht die Zahl der Kardinäle, die als Äbte in auswärtigen Abteien residierten, merklich zurück; im 13. Jahrhundert ist ein auswärtiger Abt als Kardinal schon eine vereinzelte Erscheinung.

Was die Frage der Residenz jener Kardinäle, die auswärtigen Abteien vorstanden, anbetrifft, so läßt sich zwar für einige nachweisen, daß sie wenig oder kaum ihre eigenen Abteien aufsuchten, weil sie in Diensten der Kurie auf längere Zeit hinaus mit besonderen Aufgaben betraut wurden. Für die Mehrzahl läßt sich jedoch ausmachen, daß sie sich vorwiegend in ihren Abteien aufhielten. Ihre Anteilnahme an der Kirchenregierung erstreckte sich teils auf die Übernahme des Amtes eines päpstlichen Legaten oder Vikars für ein bestimmtes Territorium, teils auf eine politische Mission als Unterhändler oder Vermittler. Sie sind vielfach Überbringer päpstlicher Schreiben; auch amtieren sie als Richter in Streitfällen. Oftmals nehmen sie an päpstlichen Synoden teil, bei gelegentlichen Aufenthalten an der Kurie auch an den sich im 12. Jh. herausbildenden Konsistorien. In der Regel unterschreiben sie auch die Papsturkunden. An der Papstwahl sind sie jedoch nur beteiligt, wenn sich dazu gerade Gelegenheit bot. Ihre Titulaturen in den Papsturkunden sind ebenso unterschiedlich und vielfältig wie in den Privaturkunden. Bei den von Kardinälen übernommenen Abteien stehen die italienischen mit Abstand im Vordergrund, Montecassino an erster Stelle.

Das zweite Kapitel des zweiten Teiles ist den Kardinälen vorbehalten, die zugleich das Amt eines Prälaten oder Propstes an einer auswärtigen Kirche bekleideten (186), – eine verschwindend geringe Anzahl im Vergleich zu den Äbten. Der erste, Azo von S. Antonino aus Piacenza, von Innocenz II. 1132 erhoben, stand sehr häufig im Dienste der Kurie und wirkte als Legat in Oberitalien; man trifft ihn jedoch zuweilen in Piacenza an, wo er als Kardinal und Propst seiner Kirche urkundet. Die beiden anderen, der 1182 von Lucius III. erhobene Arditio de Rivoltela, Prälat von S. Maria in Piadena (Diöz. Cremona), und der vom gleichen Papst kreierte Petrus Dianus, Propst von S. Antonino in Piacenza, sind so häufig an der Kurie bezeugt, daß man sie als Kurienkardinäle bezeichnen kann, die nach Meinung G.s ihre auswärtigen Prälaturen als eine Art Kommende innehatten.

Das dritte Kapitel ist den Kardinälen als Inhabern auswärtiger Bistümer gewidmet (187–201). Es ist in zwei Teile unterteilt, weil die Entwicklung mit dem Pontifikat Alexanders III. eine neue Wende nahm. Bis zum Pontifikat Alexanders III. schieden die Kardinalpresbyter und -diakone, die ein auswärtiges Bistum übernahmen, aus dem Kardinalkollegium aus; ihre Titelkirche wurde früher oder später neu besetzt; sie unterschreiben durchweg nicht mehr mit dem Kardinalstitel in Urkunden. Ihr Ausscheiden aus dem Kollegium vollzog sich, sobald sie die Bischofsweihe empfangen hatten. Zwar waren sie damit noch nicht der Kurie entzogen, die sich auch fernerhin mit Aufgaben wie etwa der Wahrnehmung des Legatenamtes betrauen konnte; die Stellung eines römischen Kardinals erwies sich jedoch mit der eines auswärtigen Bischofs als inkompatibel. Das änderte sich unter Alexander III., allerdings erst nach anfänglichem Beibehalten der bisherigen Praxis. Jetzt begegnen Inhaber auswärtiger Bistümer zugleich als Kardinäle der römischen Kirche. Konrad von Wittelsbach, der von Friedrich I. seines Mainzer Sprengels beraubte Erzbischof, wird zunächst Kardinalpresbyter von S. Marcello, aber schon bald danach Kardinalbischof der Sabina, ohne daß er den Anspruch auf das Mainzer Erzbistum aufgegeben hätte. Ließe sich dieser Fall zunächst vielleicht noch am ehesten mit dem Verlangen des Papstes erklären, dem durch die kirchenpolitischen Ereignisse seiner Einkünfte beraubten Erzbischof gleichsam eine neue Existenzgrundlage zu geben – an ähnliche Motive wäre allenfalls auch bei Hugo, dem Bischof von Piacenza, zu denken, der Kardinalbischof von Frascati wurde –, so zeigt das Beispiel des auf der Lateransynode von 1179 auf Vorschlag der Kardinäle zum Presbyter von S. Sabina kreierten Wilhelm von der Champagne, Erzbischof von Reims, sehr augenfällig, daß ein auswärtiger Bischof zugleich Kardinalpresbyter der römischen Kirche sein konnte, wenngleich hierbei politische Motive im Vordergrund gestanden haben dürften – Wilhelm war der Onkel Philipps II. August von Frankreich. Es scheint übrigens, daß bei dieser Entwicklung des auswärtigen Kardinalates der Gegenpapst Victor IV. mit der Promotion Aicards, des Bischofs von Parma, vorangegangen ist, – was bei G. nicht deutlich genug hervorgehoben wird.

Beispiele dafür, daß entweder ein auswärtiger Bischof Kardinalpresbyter der römischen Kurie werden konnte oder daß ein Kardinalpresbyter bei der Übernahme eines auswärtigen Bistums seine Würde mitsamt der römischen Titelkirche beibehielt, finden sich unter den folgenden Pontifikaten ebenso wie die vereinzelte Praxis, einen auswärtigen Bischof oder Erzbischof als Kardinalbischof auf ein suburbikarisches Bistum zu promovieren.

Die Teilnahme der auswärtigen Bischöfe an den gewöhnlichen Aufgaben des Kardinalkollegiums beschränkte sich jedoch im wesentlichen auf die Zeiten, in denen sie auch an der Kurie weilten. Daneben wurden sie mit besonderen Aufgaben betraut, unter denen das Amt eines päpstlichen Legaten das häufigste war. Zumeist unterschrieben diese Männer als Bischöfe und Kardinäle in den Urkunden; als solche erscheinen sie auch in den an sie adressierten Papsturkunden.

Diese unter Alexander III. hinsichtlich der Inhaber auswärtiger Bistümer inaugurierte neue Wende in der Entwicklung des auswärtigen Kardinalats scheint nach Meinung des Verf. an der römischen Kurie in der Folgezeit nicht als Ideal angesehen worden zu sein; sie hat auch keinen nachhaltigen Einfluß auf die rechtliche Entwicklung gehabt, wirkte sich doch „ein unverkennbarer Zug hin zur Kurie“ vor allem dahin aus, daß auch die meisten der auswärtigen Kardinäle sich vorwiegend an der Kurie aufhielten oder als päpstliche Legaten fungierten. In die gleiche Richtung weist nach G. eine Praxis, die am Ende des 12. sowie zu Beginn des 13. Jahrhunderts einsetzt: in einigen Fällen, in denen römische Kardinäle ein auswärtiges Bistum übernahmen, gaben sie zwar ihre römische Diakonie oder Titelkirche oder ihr Kardinalbistum auf, behielten jedoch den Titel *Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis* zeitlebends bei. Diese Männer – es seien Guido Poré und Stephan Langton namentlich erwähnt – residierten durchweg in ihren Diözesen; sie bekleideten verschiedentlich das Amt eines ständigen päpstlichen Legaten in ihren Sprengeln, ihre Beziehungen zur Kurie gingen über die der übrigen Bischöfe jedoch kaum hinaus. Verf. ist geneigt, die Stellung dieser Kardinäle als eine Art von Ehrenkardinalat zu bezeichnen.

Bei den Bistümern oder Erzbistümern, die von bereits römischen Kardinälen übernommen wurden, überwiegen die italienischen bei weitem, umgekehrt auch bei denen, deren Inhaber zu römischen Kardinälen kreiert wurden.

In einem vierten Kapitel behandelt G. „das Ende des auswärtigen Kardinalats“ (202–204). Um die Mitte des 13. Jahrhunderts erreichte „der Prozeß der Rückbildung des auswärtigen Kardinalats“ seinen Abschluß, bedingt vor allem durch den Zuwachs an Macht und Einfluß des Kardinalkollegiums sowie durch die Teilhabe der Kardinäle an den Einkünften der Kurie, an denen ein auswärtiger Kardinal ohnehin nur Anteil hatte, wenn er dauernd an der Kurie residierte.

Zusammenfassend zieht der Verf. nochmal die Bilanz seiner Untersuchungen (205–206). Im Vergleich zur Anzahl der gesamten Kardinalspromotionen sind die auswärtigen Kardinäle in einer kleinen Minderheit geblieben, die höchstens wenig über 10 % des gesamten Kollegiums ausmachte. In einem Ausblick betont G., daß die Praxis des auswärtigen Kardinalates, wie sie dann später im 15. Jahrhundert einsetzt, eine ganz andere ist: die auswärtigen Kardinäle des 12. und 13. Jahrhunderts können nicht „als Frühstufe des auswärtigen Kardinalats im späteren Sinne“ angesehen werden.

Mit seinem Buch hat G. auf prosopographischer Grundlage einen für die Papstgeschichte des hohen Mittelalters wie für die kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte gleichermaßen wertvollen Beitrag geleistet. Nur beiläufig sei erwähnt, daß man sich mit Hilfe dieser Arbeit über weniger bekannte Kirchenmänner des 11., 12. und 13. Jh. sehr zuverlässig unterrichten kann, – ein Vorteil, der gewiß nicht gering ist. Verf. hat, ohne daß ihm beim heutigen Stand der Erforschung dieses Zeitalters daraus ein Vorwurf erwachsen könnte, nahezu nur gedruckte Quellen seinen Forschungen zugrundegelegt. Daß auch darin eine Leistung liegt, wird sofort klar, wenn man sich vergegenwärtigt, wie schwer zugänglich und wenig überschaubar dieses gedruckte Material bisher war. Bei seinen Untersuchungen hat G. viele für die Geschichte des Reformpapsttums und des Kardinalkollegiums bemerkenswerte Details zum ersten Mal herausarbeiten oder doch neu beleuchten können. Das Schwergewicht seiner Arbeit liegt deshalb ohne Zweifel bei dem ersten und speziellen Teil seines Buches, dessen Einzeluntersuchungen bei dem sorgfältigen und zurückhaltenden

Urteil seines Verfassers ihm geradezu den Charakter eines wichtigen Hilfsmittels für den Papst- und Kirchenhistoriker dieses Zeitalters sichern. Man darf allerdings fragen, ob G. im zweiten, allgemeinen Teil seines Buches überall die Ergebnisse seiner vorausgegangenen Einzeluntersuchungen schon nach allen Seiten hin ausgewertet hat. Zuweilen hätte man sich auch wohl gewünscht, bestimmte Züge der Entwicklung genauer und schärfer herausgestellt zu sehen. Diese Feststellung soll und kann jedoch den Wert des Buches nicht schmälern, mit dem von einer bisher so gut wie kaum beachteten Seite die Entwicklung des Kardinalkollegiums in dankenswerter Weise erhellt worden ist.

Aachen. Ludwig Falkenstein.

Reinhardt, Rudolf: **Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit.** Gleichzeitig ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Staat und Kirche". (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd 2) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966. XXIX, 382 S.; DM 53,–.

Die Tübinger Habilitationsschrift versucht, dem alten Problem der Geschichte der Beziehungen von Kirche und Staat sowohl an einem charakteristischen Einzelfall wie von einer anderen Sicht aus neue Erkenntnisse abzugewinnen.

Das in der Reformation um zwei Drittel verkleinerte Bistum Konstanz, das von aktiven protestantischen Kräften umgeben war, war sozusagen existentiell auf die Anlehnung an Habsburg-Österreich angewiesen. Dieses sah in dem Bodenseebischof, dem mitausschreibenden Direktor des Schwäbischen Kreises, den letzten Vertreter seiner Interessen in den Vorlanden, ohne die durch seine Armut begründete geringe Bedeutung des Hochstifts selbst zu vergessen. So war es eine Selbstverständlichkeit, daß Wien sich immer wieder um die Wahlen in Konstanz sorgte. Die Fülle der Variationen dieser Einflußnahme wird von 1589 bis zum Untergang des alten Reiches aufgrund ausgiebiger archivalischer Studien im einzelnen geschildert. Sie reichen von der geschickten Verhandlung des Erzherzogs Ferdinand für seinen Sohn Andreas über die Schaffung oder Förderung einer österreichischen Partei bis zur eigentlich überraschenden betonten Zurückhaltung Josefs II. bei der Wahl von 1775.

Das mittelalterliche Verhältnis der beiden Gewalten schien durch verschiedene Verträge („Konkordate") geregelt zu sein. Jener von 1498 sicherte dem Hochstift eine günstige Ausgangslage vor allem in der Frage der bischöflichen Gerichtsbarkeit. In der Reformationszeit dispensierte sich Österreich von diesem Vertrag. Ein neues Konkordat kam 1629, in der Zeit der katholischen Restauration, zustande, bei dem sich die bischöfliche Seite in vielen Punkten durchsetzen konnte. Aber inzwischen war in den Dekreten des Trienter Konzils ein neues Kirchenrecht geschaffen worden, das von einem wachsenden Selbstbewußtsein der Kirche ausging. Der Widerspruch zwischen dem neuen Recht und den Konkordaten bildete den Nährboden der fortdauernden bischöflichen Gravamina gegen Österreich wegen Beeinträchtigung der bischöflichen Jurisdiktion. Andererseits wuchs das Selbstbewußtsein des Staates im gleichen Maße. So kam es zu lebhaften Auseinandersetzungen mindestens der geistlichen Räte der politisch so „patriotisch" gesinnten Bischöfe u. a. mit den Verfügungen des Josefinismus. Diese wurden nicht so sehr von Kaunitz als vielmehr in schroffer Konsequenzenmacherei vom Kaiser selbst verfochten. Nach dem Tode Josefs glaubte man in Konstanz ein neues Konkordat abschließen zu können. Allein die letzten Jahrzehnte des alten Reiches waren von noch größeren Sorgen erfüllt. Wie die Beziehungen im *Forum mixtum* konkret aussahen, wird an den Beispielen der Besetzung der geistlichen Ämter, der Verfügung und Verwaltung der geistlichen Güter, der geistlichen Gerichtsbarkeit und der Glaubenssorge des Staates in der Grafschaft Hohenberg gezeigt.

Dabei handelt es sich aber nicht um rechtsgeschichtliche Untersuchungen, sondern um eine politische Untersuchung, die von einer konsequent durchgeführten Idee vorangetrieben wird. Der Idee nämlich, daß sich die beiden großen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des Hochmittelalters, der Investitur- und der Immunitätsstreit zwischen Papst und deutschem bzw. französischem Königtum, auch auf der Ebene der Bischöfe mit zeitlicher Verschiebung feststellen lassen, daß die Diözesanbehörden ein bisher unbekanntes Selbstbewußtsein entfalteten, das von einem neuen Kirchenverständnis ausging. Die Kirche sah sich immer mehr als gegliederte korporative Einheit. Durch das neue kanonistische Denken gestärkt, führte dieses Selbstverständnis zur Gegenreaktion des Staates, der die Kirche immer mehr aus dem „Weltlichen" hinausdrängte, ohne in dieser Periode selbst zu den entsprechenden weitgehenden Konsequenzen auf dem Gebiet des „Geistlichen" bereit zu sein. So wäre auch der Josefinismus nur ein systematischer Ausläufer, ein letzter Versuch sozusagen, die Geistlichkeit als Funktionär der weltlichen Gewalt zu erhalten, wie es von Anfang an im Kirchenwesen der germanischen Staaten angelegt gewesen sei. Alle Lösungsversuche dieser Problematik sind also auf dem Hintergrund der immer noch bestehenden, freilich hilflosen und dem Untergang geweihten Reichskirche zu sehen.

Eine solche Theorie wird den Männern des 17. und 18. Jahrhunderts mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. Deshalb erscheint eine Bemerkung wie die: „Auf dem Hintergrund dieser im Grunde engstirnigen geistlichen Perückenkultur und Reichsfürstentheologie empfindet der Betrachter die spätere Säkularisation fast als eine Wohltat" (S. 167), nicht recht am Platze zu sein. Überhaupt ist die Mittelmäßigkeit der Brüder von Rodt doch sehr stark hervorgehoben. Vielleicht sind es doch nicht bloß die geistlichen Räte, die den Kampf so grundsätzlich führten; ein derartiger scharfer Brief Rodts vom 24. 1. 1784 (S. 192 f.) verrät auch dessen eigene innere Anteilnahme. Das korporative neue Selbstverständnis der Kirche, das natürlich mit dem durch die Reformpäpste des 16. Jahrhunderts verklärten römischen Zentralismus zusammenhängt, zeigt sich, wie Reinhardt richtig sieht, auch auf dem Gebiet des geistlichen Gutes. Es wird jetzt nicht mehr als konkretes Sondergut für diese oder jene Kirche oder Stiftung, sondern als Kirchengut, als Eigentum der Gesamtkirche betrachtet, über das in den Diözesen die Bischöfe eine Art Obereigentum und Verfügungsgewalt beanspruchen. Dies wird an der Frage der Jesuitengüter nach der Aufhebung der Gesellschaft gezeigt. Man hätte hier schon auf die Ansprüche der Bischöfe bei der Ausführung des Restitutionsedikts hinweisen können.

Zu der sonst ausgezeichneten archivalischen Grundlage der Arbeit sei noch ein Hinweis auf das Archiv in Ratzenried gestattet, das die Korrespondenz des Oberhofmarschalls mit den Bischöfen von 1716–1750 enthält. In den Anmerkungen sind auf S. 179 Nr. 21 und 22 durcheinander geraten; S. 188, A. 11 wiederholt fast wörtlich das auf S. 182 Gesagte. S. 209 muß es Kloster Langnau heißen. Langenau war seit der Reformation protestantisch.

München. Hermann Tüchle.

Bierbaum, Max: **Maria vom Göttlichen Herzen Droste zu Vischering.** Ein Lebensbild. Unter Benutzung unveröffentlichter Quellen. Freiburg: Herder 1966. 264 S.; DM 19,80.

Seine besondere Bedeutung erhält dieses Lebensbild durch die offenbar nahe bevorstehende Beatifikation der Dargestellten. Leo XIII. bestätigte am 18. Mai 1899 den Eltern der Maria Droste, er habe den Entschluß, die Welt dem Herzen Jesu zu weihen, gefaßt „auch infolge der Mitteilungen, die sie (Maria Droste) ihm gemacht habe" (S. 251 ff.). Im Jahre 1964 wurde in einem Dekret der Ritenkongregation die „Heroizität" des Tugendlebens der Droste verkündet. Das Merkmal dieses Lebens war nach Bierbaum der demütige opferbereite Dienst am Menschen und die rückhaltlose Hingabe an Gott.

Nach einer glücklichen Jugend auf der Wasserburg Darfeld und zweijähriger Pensionsausbildung in Riedenburg bei den Schwestern vom Sacré-Coeur entschloß sich Maria Droste zum Eintritt in die Kongregation vom Guten Hirten zu Münster. Im Jahre 1894 erfolgte ihre Versetzung nach Lissabon. Von hier wurde sie drei Monate später als Oberin des Klosters vom Guten Hirten zu Porto in Portugal berufen, wo sie in großer Armut gemäß den Statuten der Kongregation vom Guten Hirten der Sorge für die gefährdete oder gefallene Jugend diente. Am 8. Juni 1899, am Vorabend des Herz-Jesu-Festes, vollendete Maria Droste im Alter von 35 Jahren ihr irdisches Leben, nachdem sie in der kurzen Zeitspanne von fünf Jahren als Oberin „Wunder der Regierung und Verwaltung" vollbracht hatte. Die drei letzten Jahre ihres Lebens waren durch das Kreuz einer schweren Krankheit gezeichnet. Noch heute lebt Maria Droste als „die liebenswürdige Heilige aus Deutschland" in der Erinnerung des portugiesischen Volkes fort.

Mit Behutsamkeit berichtet Bierbaum, ein feinsinniger Erzähler, von dem Reichtum dieser begnadeten Seele, wobei er namentlich die Briefe und die autobiographischen Notizen der Droste sowie Berichte der Zeitgenossen auswertet und durch persönliche Milieustudien ergänzt. Man möchte wünschen, daß dieses besinnliche Buch in viele Hände gelangt.

Münster. Alois Schröer.

Maugendre, L. A.: **La renaissance catholique au début du XX° siècle.** 2. Bd. Paris: Beauchesne (1964). VII, 295 S.

Die Jahre der Trennung von Kirche und Staat und des Kirchenkampfes in Frankreich (1902–1914) wurden, aller Erwartung zum Trotz, die Zeit der Aussaat eines neuen christlichen Lebens, besonders da, wo man die Kirche zerschlagen glaubte, nämlich in der Schule. L.-A. Maugendre hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Männer des öffentlichen Unterrichts der damaligen Zeit der Vergessenheit zu entreißen, weil sie das neue christliche Ethos des Lehrers an Staatsschulen in zwei heute allgemein angenommenen Prinzipien festlegten, aufrichtig christliches Leben und neutral christliches Verhalten an der Schule. Einen ersten Band gab Maugendre schon 1963 heraus, über Georges Dumesnil (1855–1916), der vor 1914 die katholischen Leser mit Claudel, Jammes und Baumann vertraut machte und dem jungen Mauriac in den Sattel verhalf. Der zweite Band von Maugendre, der uns hier beschäftigt, huldigt dem Werk eines bescheidenen Oberlehrers, Emile-Joseph Lotte (1875–1914), der am 27. 12. 1914 vor Arras gefallen ist.

Dieser Band enthält drei ungleiche Teile: ein wichtiges Vorwort von Henri Massis, de l'Académie Française, das Zeugnis eines Zeitgenossen, – dann einen Lebenslauf auf 62 Seiten, der vielleicht dem deutschen Leser, wegen der vielen nur anspielenden Stellen, schwer lesbar erscheinen kann, – endlich eine reiche und bemerkenswerte Auswahl aus den noch unbekannten Streit- und Erbauungsschriften von E.-J. Lotte. Dieser Hauptteil zeigt uns, wie tief Charles Péguy und Henri Bergson die junge Generation der Jahrhundertwende geprägt haben, nachdem sie diese nach und nach dem Unglauben, den politischen Spaltungen und auch dem Unverständnis katholischer Kreise entrissen hatten. Zwei Punkte muten uns jedoch seltsam an: die Begeisterung Lottes für die Rassenlehre nach Gobineau, dann sein Schweigen über die sozialen Hirtenschreiben von Leo XIII. Hier bleibt noch manches zu deuten übrig.

Lotte war zum Wirken geboren: 1911 gründete er die Monatsschrift, die heute noch das Organ der katholischen Lehrer an Staatsschulen ist, den Bulletin des professeurs catholiques de l'Université. Zu Beginn brachte er kaum fünfzig Abonnenten zusammen: die damals allmächtige Linke in Frankreich, aber ebenso feindselig gewisse führende Elemente der Kirche, hegten Argwohn. Lotte war Schriftleiter, Buchführer und Schriftsteller zugleich, lebte arm und arbeitete pausenlos. Heute wird ihm allerseits ein doppeltes Verdienst um die Kirche Frankreichs zugesprochen: er hat praktisch den Beweis erbracht, daß in einer neutralen Staatsschule der christliche Lehrer leben, wirken und sich entfalten kann. Dann hat er vor 1914 den besten Péguy veröffentlicht, ihn den zögernden Akademikern erläutert und als Wegweiser eines neuen christlichen Lebens gegeben, was damals noch ein Wagnis war. Ihn jedoch einfach als Schatten Péguys hinzustellen, wie es noch üblich ist, wäre unzureichend: er war praktischer, vielleicht aufbauender im sozialen Leben als der große Jugendfreund Péguy, dessen Werk heute alles andere überragt.

Die Schriften von E.-J. Lotte sind heute meist überholt. Trotzdem bleibt er der Erste, der in einer laizistischen Schule nicht verzagen wollte und jedem christlichen Lehrer darin eine begeisternde Aufgabe versprochen hat. Kein Geschichtsschreiber darf ihn in Zukunft übergehen. Bezeichnend ist, daß 1932, zu Jena, Dr. Karl-Bernhard Grosse eine scharfsichtige Dissertation über E.-J. Lotte geschrieben hat.

Straßburg. Charles Robert.

Muck, Otto: **Christliche Philosophie.** Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1964. 238 S.; DM 12,80.

„Dieser systematische Grundriß von Hauptfragen der christlichen Philosophie erwuchs aus den Erfahrungen von fünfjähriger Lehrtätigkeit in den Studienwochen des Fernkurses für theologische Laienbildung." Er soll dem Laien und „mündigen Christen" eine Antwort auf seine Grundfragen geben. Die „christliche Philosophie", die hier „gleichsam das Leitbild ... für seine (sc. des Menschen) Einstellung zu Welt und Leben" geben möchte, ist eine bestimmte Form der neuscholastischen Philosophie, die von einer vorgegebenen „Seinsordnung" und von vorgegebenen „Ordnungsstrukturen der Wirklichkeit" aus in Anlehnung an die übliche Gliederung der neuscholastischen Philosophie in Logik, Metaphysik und Ethik auf Grundfragen der Erkenntnis, der Seinsordnung und des menschlichen Handelns antwortet.

Wie sehen diese Antworten aus? Auf die Frage nach dem Sinn und der Grenze der menschlichen Erkenntnis, die der Laie und „mündige Christ" heute z. B. angesichts der Ergebnisse und Methoden der modernen Wissenschaft der Natur und Geschichte, der Wissenschaftstheorien und der Hermeneutikdiskussionen stellt, erfährt er im ersten Teil lediglich, was die griechisch-scholastische Philosophie auf Grund ihres Wissenschafts- und Methodenbegriffs zu dem Thema „Denken und Sein" zu sagen vermochte. Bei der Beantwortung der Fragen nach der Deutung der außermenschlichen Natur, der Stellung des „Menschen im Kosmos", der Begründung des sittlichen und politischen Handelns, der Beziehung des Menschen zu Gott und zu der christlichen Offenbarung und dem Verhältnis der nichtchristlichen Religionen zum Christentum und bei anderen Fragen verwendet der Verfasser – wie er sich ausdrückt – „die griechisch-scholastische Terminologie" mit der Begründung, daß eine andere Terminologie „zwei Nachteile" habe: „Erstens würde dies nicht dem Verständnis des weitgehend in Anlehnung an die griechisch-scholastische Terminologie formulierten Glaubensverständnisses der Kirche helfen. Zweitens wäre es dadurch schwieriger, den Zusammenhang mit der Geschichte der Philosophie mit ihrer Erfahrung und Tradition sichtbar zu machen". Dies ist jedoch nicht nur ein terminologisches Problem. Werden so nicht genau die Fragen und Probleme des Laien und „mündigen Christen" entschärft bzw. tabuiert, die heute auch in der Theologie und Philosophie angesichts der geistigen und geschichtlichen Erfahrungen des Menschen in der Moderne zu neuen Antworten zwingen?

Selbst derjenige, der wie Kant bereit ist, trotz aller Kritik an bestimmten Gestalten der Metaphysik jederzeit zu der Metaphysik „wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren", wenn sie „gründliche Einsicht" vermittle, wird durch diesen Grundriß einer christlichen Philosophie enttäuscht. Hier – wie bei so manchen anderen Veröffentlichungen der Theologie und der Amtskirche – wundert man sich darüber, welche Vorstellungen über die Grundfragen des Laien und „mündigen Christen" bestehen.

Münster. Willi Oelmüller.

De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio, Cajetan. Traduction, commentaires et index par Hyacinthe-Marie Robillard OP. Montréal: Les presses de l'université de Montréal 1963. 439 S.

Seit Jahren ist im nordamerikanischen Raum eine wachsende Auseinandersetzung mit den Problemen der Analogie zu beobachten. Zwar scheint dort die umfangreiche deutschsprachige Literatur der letzten Jahrzehnte zum selben Thema noch wenig bekannt zu sein, doch ist das für die historische Forschung vielleicht nicht unbedingt ein Nachteil. Während unsere Neuscholastik oft unbewußt noch zu viel Gedankengut von Descartes und Wolff mit sich herumschleppte, war in den späteren Untersuchungen – vom Neu-Augustinismus und Neu-Thomismus bis zur Dialektischen Theologie und zur Existenz-Philosophie — der Blick in die großen Werke der Vergangenheit zugleich geschärft und doch auch getrübt durch die aktuellen Auseinandersetzungen. So kam es, daß man bei uns geradezu von einem „Chaos der Terminologie" in der Analogie-Problematik sprechen konnte. Deshalb bedeutet es auch für unser heutiges Gespräch eine Hilfe, wenn kanadische Dominikaner eines der Haupt-Werke der traditionellen Analogie-Lehre in einer mustergültigen Ausgabe zugänglich machen.

Gegenüber Zamnits Ausgabe von Cajetans De nominum analogia, die zuletzt von H. Hering bearbeitet worden war (Rom 1952), bringt Robillard zunächst eine kritische Ausgabe von *De nominum analogia* einschließlich der *Responsio super duo de conceptu entis quaesita* anhand der venezianischen Ausgabe von 1542, sodann Auszüge aus Cajetans *Proemium* zu *De ente et essentia* des hl. Thomas nach dem Text der Marietti-Ausgabe (Turin 1934). Robillard hat diese Texte ins Französische übersetzt und übersichtlich gegliedert. Ein ausführlicher Kommentar führt in das Verständnis der Cajetanischen Analogie-Lehre. Ein weiterer Essay behandelt die Rolle der metaphorischen Analogie in der christlichen Theologie und betont, ähnlich wie Gottlieb Söhngen, die Bedeutung der Metapher für ein christliches Sprechen von Gott. Sehr ausführliche Autoren- und Sach-Register erhöhen die Brauchbarkeit der Ausgabe.

Wenn Louis Lachance OP in seiner Einleitung das Analogie-Denken als eine der großen Leistungen der Menschheit herausstellt und dabei behauptet: „L'analogie ... est une création de l'esprit humain" (9), dann dürfte damit allerdings zugleich zu viel und zu wenig über die Analogie gesagt sein. Und es wird deutlich, daß der Streit um die Analogie weit über die von Cajetan gesteckten Grenzen hinaus geführt werden muß. Doch schmälert das nicht die Bedeutung der dankenswerten Ausgabe.

Bochum. Bernhard Gertz.

Feiereis, Konrad: **Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie.** Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. (Erfurter Theologische Studien, Bd 18) Leipzig: St. Benno-Verlag 1965. XIX, 253 S.; kart. DM 18,–.

Eine Aufgabe, der die Theologie sich immer neu stellen muß, ist die, ihre eigene Geschichte zu erhellen. Wie wenig diese Aufgabe heute gelöst ist, mag aus der Tatsache hervorgehen, daß wir für die Geschichte der Theologie keine etwa der Überwegschen Geschichte der Philosophie auch nur annähernd vergleichbare Darstellung besitzen. Man wird deshalb jede Arbeit dankbar begrüßen, die es unternimmt, für einen bestimmten Sektor und für eine bestimmte Zeit die genaue Darstellung einer bestimmten geschichtlichen Entwicklung zu liefern. Die in den Erfurter Theologischen Studien erschienene Untersuchung von Feiereis darf man ohne allen Zweifel als vorzüglichen Beitrag zu einer solchen noch ausstehenden Geschichte der Theologie ansehen, die es der Theologie ermöglichen würde, ihr eigenes geschichtliches Wesen besser zu begreifen.

Ausgehend von der *Theologia naturalis* des Raimund von Sabunde und der hier einsetzenden Trennung von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie stellt sich F. die Frage, wie es vor allem im 18. Jh. zur Ausbildung der Religionsphilosophie als einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin kommen konnte und was das Wesen dieser besonderen Disziplin sei. Es ist selbstverständlich, daß F. dabei nach einem kurzen Exkurs über die Rezeption von Pererius und Suarez in der protestantischen Theologie des 17. Jh. – die Rezeption der Scheidung des Pererius zwischen *prima philosophia* und *theologia* bereitet vor allem die Trennung vor – schließlich auf Leibniz zurückgehen muß. Leibniz und Wolff sind im deutschen Sprachraum die Grundleger einer veränderten Auffassung von der natürlichen Theologie, die in der zweiten Hälfte des 18. Jh. zu der Lehre von einer autonomen Vernunftreligion und zur Herausbildung einer eigenständigen Religionsphilosophie führte (21). Mit vollem Recht verweist F. in allen Teilen seiner Untersuchung immer wieder auf das Fundament der Philosophie Wolffs und seiner Schule (vgl. etwa 35, 39, 62, 68, 77, 112, 141, 198, 212 ff., 217, 220, 224, 225).

Angesichts dieser bestimmenden Stellung des Gedankens Leibnizens und seiner ekklektizistischen Systematisierung durch Wolff würde man es sich wünschen, daß gerade der 4. Teil des I. Kapitels „Die Grundlegung des Aufklärungsdenkens durch Leibniz und Wolff" ausgebaut und in Richtung auf eine systematische Erörterung der Leibnizschen Position erweitert würde. F. muß sich bei der Behandlung Leibnizens auf nur vier Seiten vor allem auf die Theodicée stützen. Sicher wären bei einer Ausweitung aber auch Leibnizens *Annotatiunculae* zu der Schrift von John Toland „Christianity not mysterious" in den Kreis der Untersuchung miteinzubeziehen. Ebenso wäre es, würde der Abschnitt über Wolff ausgebaut, möglich, klarer zwischen dem deutschen Frühwerk Wolffs (1710–1725) und dem späteren lateinischen Werk (1728–1753) zu scheiden. Dem deutschen Frühwerk gehört z. B. die von F. nicht erwähnte, aber religionsphilosophisch sehr wichtige Schrift „Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" von 1719 an. Der Satz „Wolff selbst sah seine deutschprachigen Schriften als eine populäre Ausweitung und Anwendung seiner metaphysischen Grundlehren an" (28) gilt wohl allenfalls von den „Gesammelten philosophischen Schriften, welche bißher meistens lateinisch im Druck heraus waren". Über die Gründe aber, die ihn veranlaßten, sein System zunächst und ursprünglich deutsch zu veröffentlichen, schreibt Wolff selbst: „Auf der Universität, wo ich die Welt-Weisheit lehrete, war es eingeführt, daß der Vortrag in den Collegiis in deutscher Sprache geschahe. Und also konnte ich nicht wohl von dieser Gewohnheit abgehen ..." (Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben. Frankfurt am Main ^{3}1757, 24–25). Von dem deutschen Frühwerk her müßte auch der Satz „Daß Baumgarten hier selbständig vorgegangen ist, geht schon daraus hervor, daß die Ethik Wolffs später herauskam" (71, Anm. 22) korrigiert werden. Baumgartens Ethik erschien 1740, Wolffs deutsche Ethik „Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen" dagegen bereits 1720. Übrigens behandelte Wolff in dieser Schrift auch schon ausführlich die natürliche Pflicht des Menschen, Religion zu haben.

Solche Erweiterungs- und Präzisierungswünsche wollen freilich nicht den Blick davon ablenken, daß es F. vorzüglich gelingt, das überaus reiche Material der Aufklärungstheologie übersichtlich auszubreiten und in ihm den Prozeß der Entstehung einer eigenständigen Religionsphilosophie deutlich aufzuzeigen.

Das II. Kapitel behandelt den Beitrag der protestantischen Neologie zur Entstehung einer von Theologie und Offenbarungsglauben unabhängigen wissenschaftlichen Behandlung der Religion. Das III. Kapitel erläutert die Stellung der Frage nach der Religion in der deutschen Aufklärungsphilosophie und im Werke Wielands und Lessings.

Der Aufklärungsphilosophie stellt F. im IV. Kapitel sehr glücklich die Position Hamanns und Herders entgegen, die – darauf weist F. mit Recht hin – bisher oft zu wenig beachtet wurde. Die positive Leistung Hamanns und Herders „bestand vor allem darin, daß sie dem modernen religionsphilosophischen Denken einen vom Rationalismus wesensverschiedenen Zugang eröffnet haben" (246).

Den historischen Strukturen folgend, behandelt F. sodann als zweiten Eckpfeiler, leider wieder sehr kurz (139–146), das Denken Immanuel Kants, das eine neue Epoche eröffnet. Unter den von Kant abhängigen oder sich mit Kant auseinandersetzenden protestantischen Theologen und Philosophen vollzieht sich endgültig die Loslösung der Religionsphilosophie von der Offenbarungstheologie. Die Religionsphilosophie wird „als eine eigene Disziplin in der deutschen Wissenschaft heimisch" (247). Und sie erhebt zugleich den Anspruch „eine den theologischen Einzelwissenschaften übergeordnete Funktion" zu haben (165).

Erst im Anschluß an die vollständige Darstellung dieser Entwicklung behandelt F. die katholischen Theologen des 18. Jh., die nach ihm an eben dieser Entwicklung nicht entscheidend mitwirkten (248). Immerhin ist es interessant, zu sehen, in welchem Maß die katholische Schultheologie des 18. Jh. das Leibniz-Wolffsche System rezipierte, um darin zu demonstrieren, daß und wie die katholische Lehre vernunftgemäß sei. Siegmund von Storchenau ist nach F. der erste Theologe gewesen, der das Wort „Religionsphilosophie" gebrauchte. Dies geschah im Jahre 1784. Storchenau gebrauchte das Wort selbstverständlich im vorkritischen Sinn. 1781 aber war in Riga bereits die Kritik der reinen Vernunft erschienen.

Die Reaktion der katholischen Theologie auf dieses Werk, wie auf Kant überhaupt, behandelt F. nur kurz (237–240). Er kann dabei einerseits auf schon vorliegende Arbeiten wie von R. Haaß und G. Fischer verweisen. Anderseits würde eine genaue Untersuchung dieser Reaktion oft über die Grenze des Jahrhunderts hinausführen und unweigerlich mit der Frühgeschichte des Deutschen Idealismus verknüpft sein.

Die von F. erhobene historische Entwicklung, die einen der Anfänge der neueren Theologie beider Konfessionen ans Licht bringt, wirft für die systematische Theologie Fragen auf, die zu bedenken sein werden. Es ist sicher, daß die klare, in der Interpretation klug zurückhaltende Darstellung und Dokumentation der heutigen Theologie, die sich im Gefüge des modernen Wissenschaftsbewußtseins erneut vor die Frage nach ihrem eigenen Wesen gestellt sieht, vorzügliche Dienste leisten kann.

Freiburg. Bernhard Casper.

Greshake, Giesbert: **Historie wird Geschichte.** Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. Essen: Ludgerus-Verlag 1963. 123 S.; Ln DM 15,80; br. DM 10.80.

Obwohl heute die von Rudolf Bultmann eingeleitete Diskussion über manche Themen nicht mehr weitergeführt wird, hat die Erörterung über die Geschichtlichkeit nichts an Aktualität verloren. Die heutige Fragestellung nach Gott ist ebenso von der Frage nach seiner Geschichtlichkeit bestimmt wie das soziologische Problem der Kirchenstruktur.

Im vorliegenden Buch wird der Versuch unternommen, die Geschichtlichkeit des Daseins auszuschreiten und besonders das dynamische Verhältnis von Historie und Geschichte in seiner Dialektik zu erfassen.

In einer Einführung erklärt G. einige wesentliche Grundbegriffe (wie ontisch-ontologisch) der Theologie Rudolf Bultmanns und zeigt

das Verhältnis von Theologie und Philosophie in Bultmanns theologischer Arbeit auf.

In einem ersten Teil wird das Verhältnis von Historie und Geschichte rein philosophisch abgehandelt, in dem vor allem neben Bultmann Heideggers Darstellung in „Sein und Zeit" zur Sprache kommt. Indem Greshake Th. Lessing (Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, Hamburg ^{5}1962) zustimmt, sieht er das Verhältnis von Historie und Geschichte ähnlich dem von Religion und Theologie. Nur im Vollzug der Existenz tut sich ein absolut dialektischer Gegensatz zwischen beiden auf, wie zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit (S. 39). Abschließend versucht G. das Begriffspaar Mirakel-Wunder in eine Analogie mit dem dialektischen Begriffspaar Historie – Geschichte zu bringen.

Im zweiten Teil, in dem über die theologische Bedeutung dieser Distinktion gehandelt wird, geht G. vom Glaubensvollzug aus, der durch die Offenbarung Gottes ermöglicht wird. Da der Mensch faktisch Sünder ist, ist die Geschichte ohne Handeln Gottes immer Unheilsgeschichte (S. 53). Andererseits, meint G., wird durch das Heilshandeln Gottes in der Menschwerdung, d. h. beim Eingehen in die Geschichte, diese mit der eschatologischen Wirklichkeit, insofern beide Verwirklichungen des gleichen Existenzials (Geschichtlichkeit) sind, identifiziert (S. 57). Von diesem Ansatz her kann G. dann auch von einer „geschichtlichen" Auferstehung Christi reden (S. 72 ff).

Der dritte Teil ist ein kritischer Dialog nicht nur mit Bultmann, sondern auch mit der bisherigen Bultmannkritik. Von Thomas von Aquin her wird der kosmozentrischen Denkform die anthropozentrische gegenübergestellt und gerade in dieser zwischen Thomas und Bultmann eine tiefe Gemeinsamkeit gefunden. Ebenso wird die Struktur des Glaubensvollzuges da und dort in den wesentlichen Zügen gleich beschrieben.

Die Kritik an Bultmann setzt bei G. vor allem an der Geringschätzung des Historischen (Bultmann überspringe zu rasch die Historie S. 111) wie an der Überbetonung desselben an (Bultmann bindet zu Unrecht das Christuskerygma an ein historisches Ereignis S. 116).

Abschließend meint G., wenn auch Bultmann der dauernden Historisierung des Heilsgeschehens in der Kirche nicht vorbehaltlos zustimmen würde, so doch folgender These: „Das Historische wird nur dann Geschichte ..., wenn es in Liebe, und das ist für den Glaubensbereich in – geschenkter – Hingabe an Gott und gläubigem Vertrauen angenommen wird" (S. 119).

Neben vorzüglichen und klaren Begriffserklärungen, die dieses Buch ganz besonders auszeichnen, bildet es eine treffliche Einführung in das theologische Denken Rudolf Bultmanns. Zugleich sind die Begriffe Historie – Geschichte in der Darstellung G.s ein hervorragender Orientierungspunkt, der einen Überblick über die verschiedenen inhaltlichen Ausfaltungen der Theologie Bultmanns gibt.

Allerdings wäre zu bedenken, ob die Verwendung des Begriffs „Geschichte" tatsächlich der bei Rudolf Bultmann entspricht oder vielleicht doch erweitert wird, indem das historische (das faktisch Geschehene) als Heilsereignis auch in seiner eschatologischen Dimension zur Geschichte wird und damit gerade das geschichtstranszendente Moment übersehen wird. Für Bultmann ist eine Identifikation von Geschichte und Eschatologie undenkbar. So kann nach Bultmann die Auferstehung Christi nie ein geschichtliches Ereignis sein. Bultmann bezeichnet sie auch nie so, wie G. richtig bemerkt (S. 72), vielmehr betont Bultmann, daß man sich nicht von der Historie in die Geschichte flüchten kann und darf, um Christus zu begegnen, sondern daß man sich auch von allen geschichtlichen Begegnungen abwenden muß, um Christus wahrhaftig d. h. eschatologisch zu begegnen (Kerygma und Mythos I, S. 133; ähnlich im Johanneskommentar S. 376; Theologie des NT ^{3}1958 S. 303 u.a.m.), sondern da die Auferstehung jenseits von Historie und Geschichte liegt, ist sie stets „nur" ein eschatologisches Ereignis, das allerdings im Kreuz Christi seine historische Dimension hat. Die Historie wird zur Geschichte, wenn z. B. das Opfer eines Menschen mich dazu bewegt, ein anderes Leben zu beginnen, d. h. wenn ich mich neu in diesem Opfer verstehe. Historie wird aber nicht zur Geschichte, wenn der Gekreuzigte aufersteht, sondern das historische Geschehen (Kreuz Christi) wird zum eschatologischen Geschehen (Auferstehung). Jedoch könnte man im Rahmen der Theologie Bultmanns sagen, daß der historische Kreuzestod Christi in seiner „geschichtlichen" Bedeutsamkeit (d. h. in der Bedeutung für mich) erfaßt wird, wenn er als eschatologisches Ereignis (Auferstehung, die mir im Glauben zu eigen wird) verstanden wird; aber nicht als „Geschichte".

Sicher sind in diesem Verständnis Bultmanns viele ungeklärte Fragen enthalten, die noch keine Lösung gefunden haben. Wie weit müßte nicht tatsächlich auch das eschatologische Geschehen im Horizont der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gesehen werden und dürfte nicht diesen Dimensionen entnommen werden? Nicht umsonst sind gerade heute die Fragen um ein „geschichtliches" Gottesverständnis neu laut geworden und es mag oft scheinen, daß entweder die Eschatologie von der Geschichte verschluckt zu werden droht oder die Eschatologie verselbständigt wird, so daß alle Geschichte ins Bedeutungslose, Vorläufige versinkt.

Diese Frage wieder zu vergegenwärtigen ist ein besonderes Verdienst dieses Buches. Es wäre zu wünschen, daß es nicht nur ein bleibender und bedeutender Beitrag zur Deutung des theologischen Denkens Bultmanns (vom katholischen Gesichtspunkt aus) ist, sondern auch die heutige Diskussion neu anrege und fruchtbar mache.

Tübingen. Gotthold Hasenhüttl.

Jorissen, Hans: **Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik.** (Münsterische Beiträge zur Theologie, begründet von F. Diekamp und R. Stapper, fortgef. von H. Volk, hrsg. von B. Kötting und J. Ratzinger, Heft 28, 1) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. XXII, 161 S.; br. DM 23,–.

Habent fata sua libelli. Der Verf. vorliegender Habilitationsschrift (Kath.-theol. Fakultät Münster) war durch den Rezensenten auf die Eucharistielehre Alberts d. Gr. aufmerksam geworden. Im Verlaufe der Vorstudien hat er sich mit der These von A. Fries CssR auseinandergesetzt, der ernste Bedenken gegen die Authentizität Alberts an der unter dessen Namen laufenden Meßerklärung samt Kommuniontraktat geäußert hatte. Mit einem großen Aufwand an Einzelheiten plädierte Jorissen damals für die Authentizität (ZKTh 78, 1956, 41–97). Das Problem ist noch *sub lite.* Im Seminar von H. Kühle wurde er auf die aristotelische Lehre über Form und Materie in der Sakramentenlehre Alberts d. Gr. hingewiesen, worüber er dann eine reife Untersuchung (ZKTh 80, 1958, 267–315) der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorlegte. Die Münsterische Kath.-theol. Fakultät nahm diese Untersuchung als Grundlage der Promotion an. Die Gesamtdarstellung der Eucharistielehre Alberts d. Gr. konzentrierte sich mittlerweile in Jorissens Vorarbeiten auf die Transsubstantiationslehre. Da aber hierüber keine genügenden Vorarbeiten hinsichtlich des Einflusses der Aristoteles-Rezeption vorlagen, Jorissen andererseits durch seine Arbeit über Materie und Form der Sakramente mit dieser Problematik schon vertraut war, lenkte er seine Untersuchungen auf den ideengeschichtlichen Zusammenhang der Eucharistielehre der Hochscholastik mit der voraufgegangenen frühscholastischen Periode des 12. Jh., und hier zeigte sich ihm nun, daß zwischen beiden Perioden der Scholastik auch hinsichtlich der Eucharistielehre ein viel tieferer Einschnitt besteht, als bisher angenommen wurde (1).

Die Realpräsenz Christi im eucharistischen Sakrament ist für alle Autoren Glaubensgut, über die Glaubenspflicht des Modus dieser Vergegenwärtigung herrschte aber im 12. Jh. noch keine Einmütigkeit. Zur näheren Erklärung des Modus dieser Vergegenwärtigung wurden im 12. Jh. außer der Transsubstantiation auch noch (gegen wachsende Ablehnung) die Konsubstantiationstheorie, nach der mit der Brotsubstanz die Substanz des Leibes Christi gegenwärtig wird, und die Annihilationstheorie vertreten, wonach die Substanz der Konsekrationselemente vernichtet und durch Leib und Blut Christi ersetzt werden. Eine Berufung auf Lateranense IV 1215 (Denz. 802), das die Lehre von der Wesenswandlung sanktionierte, findet sich, um die Wesenswandlung theologisch zu begründen, selbst bei Albert d. Gr. noch nicht. Auch von einer einheitlich vertretenen Transsubstantiationslehre kann bis in das erste Drittel des 13. Jh. keine Rede sein. Hinter der Transsubstantiationsauffassung der frühscholastischen Periode und der beginnenden Hochscholastik stand jeweils ein anderer Substanz-, insbesondere ein anderer Formbegriff.

Diese Ergebnisse lesen sich für den, der an dem geschichtlichen Werden der Klärung und Formulierung der Glaubenswahrheiten interessiert ist, geradezu mit Spannung, wenngleich die Lektüre infolge der philosophischen Abstraktheit geistige Konzentration verlangt. Um so mehr müssen wir dem Autor dankbar sein, daß er die Ergebnisse aus den Quellen, darunter den reichlich beigezogenen Handschriften, so luzid dargestellt hat. Zwar steht heute solche „Gelehrsamkeit" nicht hoch im Kurs. Einst war sie der Stolz der deutschen katholischen Theologie, und ohne deren Kärrner-

arbeit könnte modernes Weiterdenken der Probleme, soweit es theologisch vertretbar ist, gar nicht bewältigt werden. Doch wird das den Autor nicht verdrießen. Seine Untersuchung kam gerade zur rechten Zeit – sie sollte übrigens noch ein Beitrag zum Jubiläum der Bulle Transiturus 1264 sein – als Paul VI., Enzyklika Mysterium fidei, der katholischen Theologie Richtlinien, aber auch Aufgaben hinsichtlich des eucharistischen Sakramentes gezeigt hat. Doch sehen wir uns die Ergebnisse im einzelnen an!

Im 1. Kapitel behandelt Verf. referierend die Wandlungskritik Berengars von Tours, die den Anstoß zur Entfaltung der Transsubstantiationslehre geben sollte.

Der theologische Ertrag der Berengarischen Epoche war „die Herausarbeitung und begriffliche Fassung der Verwandlung als Substanzverwandlung" (J. R. Geiselmann), ausgesprochen durch die römische Synode von 1079 (Denz. 700), erstmals konziliar sanktioniert (das Wort *transsubstantiatio* sicher nachweisbar seit Mitte des 12. Jh., bei Roland Bandinelli, nachmaligem Papst Alexander III., † 1181, durch das Lateranense IV 1214 (Denz. 802), während dann das Tridentinum die ausdrücklichste lehramtliche Formulierung und Feststellung des Offenbarungscharakters der Lehre von der Wesensverwandlung geliefert hat (8). Die Tragweite dieser dogmatischen Erklärung formuliert Jorissen so: „Das Dogma (in seinem streng definierten Sinn) will mithin ... nichts anderes als die logische Explikation der wörtlich verstandenen Herrenworte sein ... Diese Worte implizieren die Verwandlung (*conversio*) der ganzen Substanz von Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, so daß von den Konsekrationselementen außer ihrer sinnlichen Erfahrungswirklichkeit (*species*) nichts mehr zurückbleibt" (9 f). Das Tridentinum hat nicht definiert, „welche Begriffselemente notwendig zu einer wahren und eigentlichen ‚*conversio*' gehören, noch wollte es" näher bestimmen, „wie diese Verwandlung, speziell im Hinblick auf das völlige Aufhören der Brot- und Weinsubstanz und auf die Weise des Gegenwärtigwerdens Christi, des näheren zu erklären sei" (10).

Das 2. Kap. untersucht „die theologische Qualifikation der Transsubstantiationslehre im ausgehenden 12. und im 13. Jh.", ob also „die Lehre von der Wesensverwandlung entsprechend ihrer allgemeinen Bezeugung ebenso allgemein auch schon als Glaubenslehre, als Offenbarungswahrheit reflex erfaßt (wurde) – oder eben nur als allgemeine kirchliche bzw. theologische Doktrin" (11). Die Bestimmung einer Wahrheit als zum Glauben gehörig bedeutet noch nicht, sie sei auch Offenbarungswahrheit, sondern allgemein, sie sei der Verantwortlichkeit des christlichen Glaubens und der Zuständigkeit der kirchlichen Glaubensdisziplin unterstellt (12).

Zeugnisse für die Glaubenspflicht und den Offenbarungscharakter der Wesensverwandlung findet Jorissen bei Alanus v. Lille († 1202) gegen die Albigenser und noch ausdrücklicher bei Balduin v. Ford († 1190), einem Vertreter der Mönchstheologie, weniger ausdrücklich bei Stephan v. Tournai, Petr. Manducator, der ps-präpositin. *Summa contra haereticos* und Werner v. Rochefort (um 1210). Petr. v. Capua hingegen (24) in seiner Summe (1201 f vollendet) rechnet den Vergegenwärtigungsmodus der Realpräsenz nicht zu dem heilsnotwendig zu Glaubenden.

Über den Vergegenwärtigungsmodus gab es also drei Auffassungen (mitgeteilt durch den Lombarden IV S, d 11), die Konsubstantiations-, die Annihilations-, bzw. Substitutions- und die Transsubstantiationstheorie, der Petrus von Capua mit den Auslegern des Lombarden sich anschließt. Diese drei Theorien geben Jorissen Gelegenheit, einen Überblick über die theologisch qualifizierenden Beurteilungen dieser drei Erklärungsversuche bis auf Albert den Großen vorzulegen.

Zunächst wird hierbei nicht aus der Offenbarung, sondern aus philosophischen Überlegungen argumentiert. Das gilt für die Transsubstantiationslehre (59) wie auch für die Ablehnung der Konsubstantiationslehre, die betonter zurückgewiesen wurde als die Annihilationstheorie (60). Das wird anders bei Albertus Magnus, „mehr nebenbei noch im Sentenzenkommentar, ausgeprägt in *De corpore domini*, wo der Beweis aus den Herrenworten zum Hauptargument aufgebaut ist" (62). Erst von Thomas von Aquin wird die Konsubstantiationstheorie als häretisch deklariert. Erst jetzt gehört die Wesenswandlung ganz offensichtlich zum Bereich der unmittelbaren (impliziten) Offenbarung, wie auch Bonaventura zu verstehen ist (51). Das Lateranense IV wird aber nicht einmal gegen Ockham als lehramtlicher Beweis für die Transsubstantiation angeführt, es wurde von den Gutachtern „noch nicht im Sinne einer eigentlichen Glaubensdefinition verstanden" (63 A. 185). Wir sehen also, wie eine philosophische Begründung zur Offenbarungswahrheit im theologischen Bewußtsein werden kann.

Das 3. Kapitel bespricht die Versuche einer Wesensbestimmung der Transsubstantiation im ausgehenden 12. Jh. im Lichte ihrer philosophischen Grundlage. Der von Boethius her bekannte aristotelische Gebrauch von Materie und Form kann nur auf dem Hintergrund der philosophischen Vorstellungen des 12. Jh. richtig verstanden werden. Wichtig ist Gilbert v. Poitiers, der die Materie völlig qualitätslos auffaßt, sie aber durch Teilformen (Subsistenzen) qualifiziert werden läßt. Die Transsubstantiationslehre besaß gegen Ende des 12. Jh. zwei gegensätzliche Erklärungen. Nach der ersten (Alanus v. Lille) ist die Transsubstantiation „Verwandlung des aus Materie und substantieller Form konstituierten Wesensganzen bei zurückbleibenden Akzidenzien. Nach der zweiten Auffassung dagegen bleibt – außer den Akzidenzien – auch die substantielle Form zurück, verwandelt wird nur ihr Subjekt, d. h. nicht das Wesensganze, sondern nur ein Wesensteil. Sachlich wird diese Meinung von der Mehrzahl der Theologen innerhalb der zweiten Hälfte des 12. Jh. vertreten" (111), begrifflich klar von Petrus Cantor. Jorissen spricht von einer Total- und einer Partialverwandlung (ebd.). Beide Richtungen haben die gleichen philosophischen Voraussetzungen, nämlich „die Bestimmung der Materie als eines körperlichen Substrats, die Bestimmung der substantiellen Form als des Inbegriffs der Wesenseigenschaften" (112). Die Auffassungen scheiden sich an der Frage der Verwandlung oder Nichtverwandlung der Wesenseigentümlichkeiten oder -eigenschaften (112). Unter dem Einfluß der *Logica Nova*, mit der auch wesentliche Teile der aristotelischen Ontologie bekannt wurden, setzte sich die aristotelische Terminologie mehr und mehr durch und machte für die Übernahme der aristotelischen Begrifflichkeit im 13. Jh. bereit.

Das 4. Kapitel untersucht die Weiterbildung der Transsubstantiationslehre vom Anfang des 13. Jh. bis zum Beginn der Hochscholastik und zwar zunächst die Entwicklung der beiden unterschiedlichen Auffassungen.

Für den Schüler des Petrus Cantor, Rob. Courson († 1219), bleibt die *panitas, confortabilitas, corporalitas* usw. die *propria qualitas*, als *causa substantialis* des Brotes bestehen, nur wird durch ein Wunder der göttlichen Allmacht die Wirkung hintangehalten, „daß nämlich deshalb auch das Brot als Brot in seiner realen Existenz erhalten bleibe" (118). Bei Gaufried v. Poitiers (nach 1215), der sonst wie Courson lehrt, bleibt anläßlich der Frage nach der Brechung der Hostie bei der Wandlung nichts Substantielles zurück, sondern nur die Akzidenzien, deren subjektlose Existenz in der Allmacht Gottes gründet (121). Großen Einfluß hatte das boethianische Axiom: *omnis mutatio fit secundum aliquid commune*. So sucht Roland v. Cremona († c. 1259) das Gemeinsame von Brot und eucharistischem Leib zu wahren, weil nur so von einer Wandlung gesprochen werden könne. Das Wesen der Transsubstantiation besteht „in der Vernichtung (*annullatio*) der Materie und deren Ersetztwerden durch den Leib Christi, während die substantielle Form (wie die Akzidenzien) in ihrem realen Sein erhalten bleiben" (128). Für Roland besteht die Transsubstantiation darin, daß die Materie des Brotes zugunsten der Ankunft des Leibes Christi vernichtet wird (wobei Materie für den Aristoteliker Roland schon die reine Potenz ohne jede Aktualität bedeutet). Sein Anliegen bei dieser Erklärung der Wandlung geht dahin, die verbleibende natürliche Seins- und Wirkweise der Akzidenzien zu begründen. Ihr Fortbestehen gründet in der zurückbleibenden Wesensform des Brotes (eine Eigenheit Rolands), und braucht deshalb nicht durch ein Wunder erklärt zu werden. Das Wunder besteht für Roland in dem Für-sich-Bestehen der Brotform (*paneitas*). Der spätere Aristotelismus wird die vollkonstituierte Substanz als Wurzelgrund und unmittelbares Subjekt der Akzidenzien auffassen (134). Die Hs. Todi, Bibl. com. 71 läßt „die Form – im Unterschied zu Roland – auf wunderbare Weise ohne Subjekt in der Luft zurückbleiben", womit die Lehre der Abaelard-Schule vom Zurückbleiben der Akzidenzien *in aere* auf die substanzielle Form übertragen wird (135).

Tatsächlich geht aber die weitere Entwicklung der Transsubstantiationslehre im Anschluß an St. Langton († 1228) in Richtung der Lösung, die bereits Alanus ab Insulis gewiesen hat. Langton spricht sich „klar für die Verwandlung des gesamten Wesensbestandes der Konsekrationselemente aus" (139). Jorissen zeigt diese Entwicklung an einigen Theologen der beginnenden Hochscholastik auf. Bedeutsam ist Wilh. v. Auxerre († c. 1231). Bei ihm ist „schon der Einfluß des aristotelischen Formbegriffs im Sinne eines einheitlichen, unteilbaren Prinzips" festzustellen (142); die Form ist nicht mehr die Summe der Teilformen (145). Bei der Frage nach der wahren Verwandlung wird das boethianische Axiom höchstens noch für natürliche Veränderungen in Anspruch genommen (143). Ja, Wilhelm versucht auch „im Naturbereich einen *transitus* aufzuweisen, bei dem nichts Gemeinsames zurückbleibt" (144). Dennoch kennt Wilhelm noch nicht eine eigentliche Substanz-Verwandlung, wie auch der ihm ganz folgende Hugo v. St. Cher: Das Brot wird nämlich annihiliert. Auch die von Wilhelm wieder aufgeworfene Frage nach der Nährfunktion der Akzidenzien wird von ihm noch nicht im Sinne der späteren Lösung bewältigt (wo die zurückbleibenden Potenzen oder Akzidenzien diese Nährfunktion besitzen, 145). „Der Wandel von den frühmittelalterlichen Transsubstantiationsvorstellungen zu der von der aristotelischen Ontologie bestimmten Transsubstantiationslehre" kommt zum Durchbruch (150) bei Alexander Halensis († 1245): *manent accidentia et fit conversio secundum totam substantiam: materiam et formam* – oder, wie er verdeutlicht, *quoad omnem sui* (*panis*) *formam substantialem et materiam* (150 f). Die zu wahrende Gemeinsamkeit beider Termini der Verwandlung ist nur noch eine logische, „nämlich Körper (wird) in Körper, nicht aber Körperliches in Unkörperliches verwandelt" (151). Die erste Materie ist freilich bei A. Halensis noch nicht „als reine Potenz, sondern als material (körper-

lich) bestimmtes Substrat gedacht" (152). Jorissen macht zum Schluß auf die Schnelligkeit aufmerksam, mit der sich die neue aristotelische Richtung durchsetzt (in der Zeit etwa von 1216–1227).

Das kurze Referat kann auch nicht im entfernten alle die Einzelheiten namhaft machen, denen Verf. in geduldiger Kleinarbeit nachgegangen ist, wodurch uns geschichtlich das Werden der Glaubensformulierung des Trienter Konzils erhellt wird. Jorissen zeichnet mit sicherem Strich jenes geistige Ringen um das Verständnis der Eucharistie nach. Er qualifiziert sich durch seine Untersuchung als einen Dogmenhistoriker, der, wenn ihm Arbeitszeit und Arbeitsmöglichkeit gegönnt sein werden, der Theologie große Dienste leisten kann. Alle, die sich an der wieder in Gang gekommenen Diskussion über eine sachgemäßere Fassung der Realpräsenz und ihrer Entstehung beteiligen (vgl. J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147, 1967, 129–158), werden an der Arbeit Jorissens nicht vorbeigehen können. Wir erwarten den Textband mit wichtigsten handschriftlichen Grundlagen, die Verf. angekündigt hat.

Freiburg/Br. Adolf Kolping.

Wipfler, Heinz: **Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor.** Ein Vergleich. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von Michael Schmaus, Band XLI, Heft 1) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. XII, 244 S.; DM 38,–.

Nachdem in den theologischen Schulen von Laon und St. Viktor mit einer Anzahl von Sentenzensammlungen die ersten Schritte auf die sinngemäß gegliederte Darstellung des gesamten theologischen Lehrstoffes hin getan waren, konnte Petrus Lombardus im Rückgriff auf die *Summa Sententiarum* und auf *De sacramentis* des Hugo von St. Viktor in seinen vier Sentenzenbüchern das erste systematische Lehrbuch der Theologie vorlegen. Die dialektische Methode Abälards, an der niemand vorbeigehen konnte, hatte dazu einen entscheidenden Beitrag geleistet; außerdem fand die Sprachlogik über die Schule von Chartres mehr und mehr Eingang in die Theologenkreise. Zudem waren in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts die wichtigsten trinitarischen Irrlehren wieder aufgegriffen, diskutiert und zurückgewiesen worden, so daß in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts die spekulative Durchdringung des Trinitätsgeheimnisses einsetzen und eine entsprechende Terminologie erarbeitet werden konnte.

Wipfler setzt mit seiner von Ferd. Hölbeck angeregten und von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Sommersemester 1962 angenommenen Dissertation an diesem Punkt an. Die begriffsanalytische und vergleichende Untersuchung der Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und des Richard von St. Viktor gilt zwei bedeutenden Theologen, deren einschlägige Hauptwerke etwa um die gleiche Zeit zwischen 1160 und 1176 entstanden sind. Die gewissenhaft und mit dialektischem Scharfsinn durchgeführte Studie zeigt, wie sowohl Petrus als Vertreter der Schultheologie, der sich um gedankliche Durchdringung, spekulative Verarbeitung des Stoffes und klare Distinktionen müht, als auch Richard als Vertreter der monastischen Richtung, dem die theologische Spekulation der Weg zur Meditation ist, große spekulative Anstrengungen machen, um zu jener begrifflichen Klärung zu kommen, die nicht nur dem *Depositum fidei*, sondern auch der *ratio* gerecht wurde. Die Arbeit vermittelt einen lebendigen Eindruck von der Jahrzehnte währenden Denkarbeit vieler Theologen, die notwendig war, ehe es zum fertigen System der Hochscholastik kommen konnte. Sie gliedert sich in 7 Paragraphen, hat aber im Substanzbegriff, im Personen- und Relationsbegriff und im Proprietätenproblem ihre thematische Dreiteilung.

§ I (19–37) ist dem Substanzbegriff gewidmet, dessen Klärung für jede Gotteslehre unerläßlich ist. Das Kernproblem liegt in der Unterscheidung zwischen *substantia creata* und *substantia increata*. Petrus gelingt die Abgrenzung durch die Begriffspaare *substantia-subsistentia* und *substare-subsistere*, während Richard, dem die Äquivokation der Seinsaussagen am Herzen liegt, die Distinktion mit den Begriffspaaren *sistentia-existentia* und *essentia-existentia* versucht.

§ II und III (38–124) befassen sich mit den Schlüsselbegriffen der spekulativen Trinitätslehre: Person, Relation, Proprietät und Notion. Eingehend setzt sich der Verfasser mit dem Ringen der Frühscholastiker um den Personbegriff auseinander. Petrus gelingt es trotz seines unsicheren Schwankens zwischen den verschiedenen Zeitauffassungen, die *proprietas personalis*, auf die es entscheidend ankommt, als konstitutive Relation zu fassen. Richard hat sich in eigenständigem Denken stärker von der Tradition abgesetzt und hat mit den Begriffen von *sistentia*, *obtinentia* und *origo* sowie mit seiner Persondefinition der theologischen Arbeit bedeutende Anregungen gegeben; in der Bestimmung der Personalproprietät kommt er zu den notional gefaßten Ursprungsverhältnissen, findet aber nicht zum eigentlichen Personalkonstitutiv. Noch deutlicher wird der Unterschied der Schulen in den unerläßlichen Unterscheidungen von Relation, Proprietät und Notion. Wenn bei Petrus auch die Terminologie noch unfertig ist, was sich im wechselweisen Gebrauch von *relatio*, *proprietas* und *ratio* und in einem unsicheren Erfassen der *oppositio relationum* zeigt, so neigt er doch unmißverständlich der Meinung zu, daß in den Relationen die reale Verschiedenheit der Personen begründet ist. Richard meidet den Relationsbegriff und sucht ihn durch seine *origo* zu ersetzen, der er die personenkonstituierende Funktion zuschreibt; es fehlen bei ihm deshalb die determinativen Personalproprietäten; er ersetzt sie durch den jeweiligen Ursprungsmodus.

§ IV–VII (125–229) beschäftigen sich mit den einzelnen Personalproprietäten. Breiter Raum ist hier der *innascibilitas* des Vaters gewährt, da die Frühscholastik vor der schwierigen Aufgabe stand diese als das Endglied einer rückläufigen innertrinitarischen Reihe, also als das *ab nullo esse*, zu präzisieren. Sie hatte es auch zu scheiden von der absoluten Ursprungslosigkeit des göttlichen Wesens, nämlich der Aseität, die ebenfalls Endglied einer rückläufigen Reihe ist, nämlich von den Geschöpfen her. Petrus ist hier die terminologische Klärung noch nicht gelungen, so daß der positive Begriffsinhalt der *innascibilitas*, das *ingenitus* des Vaters, nicht erfaßt wird, während Richard verschiedentlich sogar die essentielle Aseität Gottes mit der relativen Ursprungslosigkeit des Vaters zu verwechseln scheint. So ist von beiden nicht zu erwarten, daß sie die Personalproprietäten in ihrem korrelativen Sinngehalt befriedigend erhellen können. Obwohl sich Petrus um die eindeutige Differenzierung von *paternitas* und *filiatio* (*generatio activa*) müht, den Unterschied zwischen *relatio subsistens* und *actio subsistens* also kennt, gelingt ihm die Lösung des Problems nicht. Richard geht einen anderen Weg. Er verzichtet auf die Durchleuchtung der *genus-species-correlatio* und versucht mit der *actio-passio-relatio*, also mit den Ursprungsverhältnissen, und mit dem Zahlprinzip die Proprietäten zu bestimmen. Bezüglich der *spiratio activa* ringt Petrus um den Ausdruck des *unum principium*, das Vater und Sohn für den Heiligen Geist sind, und arbeitet die Identität dieser von Vater und Sohn ausgesagten Notion heraus. Richard hingegen beschäftigt in diesem Zusammenhang die *condilectio*, die er ohne weiteres mit dem Heiligen Geist identisch setzt. Die *spiratio passiva* endlich wagt Petrus nicht auf den Hervorgang anzuwenden, obwohl er in der *spiratio* den spezifischen Produktionsmodus der dritten Person sieht, der er außerdem die Begriffe *donum* und *caritas* zuweist. Richard bestimmt die Proprietät der dritten göttlichen Person entsprechend seiner Vorliebe für die innergöttlichen Ursprungsverhältnisse als *sola passio — nulla actio*, deren entscheidendes Charakteristikum darin besteht, daß sie *ab utroque* ist im Unterschied zum Sohn, der *ab uno*, und zum Vater, der *a nullo* ist.

Als Ergebnis seiner Untersuchung kann der Verfasser feststellen, daß es sich bei Richard von St. Viktor und bei Petrus von Poitiers um zwei sich ergänzende, aber doch gegensätzliche Denkschemata handelt. „Richard ist nie zur vollen Klarheit gekommen, ob die trinitarischen Personen sich primaktlich-absolut oder aber doch nur sekundaktlich-relativ gegenseitig unterscheiden – letztlich deshalb, weil diese Frage ihm nie ausdrücklich zum Problem geworden ist" (231), und ist „nicht bis zum abstrakten und relativen Formalkonstitutiv der Person bzw. bis zur ‚*relatio subsistens*' vorgestoßen" (232). Petrus dagegen „begnügt sich nicht mit der Oberfläche des faktischen Seins und den sogenannten ‚*notae individuantes*' der einzelnen Personen. Er stößt in die Tiefe. Er sucht nach dem inneren und eigentlichen Grundkonstitutiv der einzelnen Personen und entdeckt es in der jeweiligen Personalproprietät" (232), wenn er auch noch nicht zur vollen Klarheit gekommen ist.

Etwas zu optimistisch beurteilt der Verfasser das Ergebnis seiner Arbeit, wenn er glaubt, mit seinen Autoren, die als Prototypen der Lombarden- und Viktorinerschule angesprochen werden können, *in nuce* die Trinitätsspekulation der beiden Schulen konfrontiert zu haben (235). Dazu hätte es einer anderen Methode bedurft. Wipfler kommt von der systematischen Trinitätslehre der Hochscholastik her und geht mit der Terminologie der scholastischen Philosophie in ihrer neuscholastischen Ausprägung an seine Autoren heran. Dadurch hat er sich das *tertium comparationis* geschaffen um zwei Denker konfrontieren und vergleichen zu können, die nicht nur eine verschiedene theologische

Grundkonzeption, sondern auch ein verschiedenes Anliegen haben. Damit kann er in etwa Petrus von Poitiers gerecht werden, der füglich in die Kategorie der Schultheologen eingereiht werden darf, wenn es auch hier dienlich gewesen wäre, ihn zunächst von seinem eigenen System und seinen Quellen her zu verstehen und ihn erst dann an der Hochscholastik zu messen. Die Theologie Richards aber verschließt sich dieser Methode. Richards zum Teil abstrakte Begrifflichkeit und seine spekulative Denkweise, die allzu leicht darüber hinweg täuschen, daß er letztlich der biblisch-heilsgeschichtlichen und nicht der systematischen Grundkonzeption der Theologie verpflichtet ist, verleiten dazu, ihn mit den Schultheologen auf eine Stufe zu stellen. Dadurch wird aber der praktische Aspekt, der die theologische Arbeit in der Viktorinerschule leitet, verkannt. Aber gerade dieser ist es, der der monastischen Theologie ihr charakteristisches Gepräge gibt. So wäre zu fragen, ob es nicht ratsam erscheint, für eine vergleichende Studie aus der Geschichte der Theologie die dogmen- und theologiegeschichtliche Methode anzuwenden, was im vorliegenden Fall auch den weiteren Vorteil hätte, daß die positive Trinitätslehre als Ansatzpunkt für die Spekulation stärker berücksichtigt werden könnte. Mit diesen kritischen Anmerkungen soll in keiner Weise das Verdienst des Verfassers geschmälert werden, der sich der Mühe nicht entzog, sich in die Begrifflichkeit verschiedener Denkstrukturen und verschiedener Jahrhunderte einzuarbeiten und sie sich zu eigen zu machen.

Die Bedeutung der Untersuchung Wipflers liegt darin, daß sie das Verständnis für die notwendige spekulative Durchdringung der Offenbarungswahrheit fördert und von der Wichtigkeit angestrengter und langwieriger Bemühungen um begriffliche Klärung innerhalb der Theologie überzeugt. So demonstriert sie an einem Musterbeispiel aus der Zeit der Frühscholastik, in der die dialektische Methode Abälards und die aristotelische Logik Eingang fand, welch schwierige und entscheidende Leistungen erbracht werden müssen, wenn sich die Theologie mit neuen Denkansätzen auseinandersetzen muß und der Mensch auf seine Fragen an die Offenbarung vernunftgemäße Antworten erwartet. Hier ist die Studie über das wissenschaftliche Ergebnis hinaus von einer gewissen Aktualität, weil sie mit dem Trinitätsproblem die Fragen nach der Erkennbarkeit und dem Wesen Gottes anspricht, die heute wieder, wenn auch unter anderen Vorzeichen, gestellt werden. Außerdem kommt mit Richard von St. Viktor ein Theologe zu Wort, der nicht nur um den verstandenen, sondern auch um den gelebten Trinitätsglauben rang und von dem durchaus Anregungen für die stärkere praktische Orientierung der Theologie ausgehen könnten.

Regensburg. Johann Hofmeier.

Breuning, Wilhelm: **Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona.** (Trierer Theologische Studien, Bd 11) Trier: Paulinus-Verlag 1962. XXVIII, 476 S.; DM 54,–.

Die Arbeit, die von der Theologischen Fakultät Trier als Habilitationsschrift angenommen wurde, bietet auf 284 Seiten eine sorgfältige Darstellung des Themas. Daran schließen sich von S. 287–476 ausführliche Textbelege. Ein Verzeichnis der Quellen und der Sekundärliteratur sowie ein Namenregister wurde vorangestellt.

An dieser Arbeit ist zuerst die solide Begründung aller Aussagen aus den Quellen zu loben. Für die drei Autoren, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, mußte auf die Handschriften zurückgegriffen werden. Nur Wilhelm von Auxerre ist in alten Drucken erreichbar, die jedoch wegen ihrer Fehlerhaftigkeit für eine zuverlässige Einführung in seine Lehre unbrauchbar sind. Über die drei in der Überschrift genannten Autoren gehen Breunings Untersuchungen zurück, um die theologiegeschichtliche Entwicklung aufzuzeigen. So erhalten die umfassenden Forschungen, die Landgraf in seiner Dogmengeschichte der Frühscholastik geboten hat, wertvolle Ergänzungen und Weiterführungen in bisher Unbekanntes oder Unbeachtetes.

Der Ertrag des Werkes von Breuning ist theologiegeschichtlich und methodologisch von großer Bedeutung. Für die Theologiegeschichte zeigt es die Entwicklung der Lehre von der hypostatischen Union auf bis zu einem gewissen Abschluß. Wir sehen, wie die theologische Weiterentwicklung der Lehre von Chalkedon unter den Einfluß einer neuen, für einen bestimmten und beträchtlichen Teil der frühscholastischen Theologen typischen Methode gerät: der Dialektik. Weniger offensichtlich feststellbar ist das Motiv, das im Hintergrund der christologischen Kämpfe dieser Zeit steht: die Frage nach der Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christus. Das zähe Festhalten an der Assumptus- und Habitustheorie ist daraus zu erklären. Durch den Mangel einer ausgebauten Metaphysik rückt der Personenbegriff, der ja im Mittelpunkt der christologischen Überlegungen steht, in den Bereich der Dialektik und des Rechtes. Es ist höchst interessant zu sehen, wie Wilhelm von Auxerre versucht, mit dem juristischen Personbegriff das Verhältnis von Person und Natur in Christus zu deuten. Mit diesem Versuch bewegt er sich auf einer bereits vorgezeichneten Bahn (107).

Von philosophischer Seite aus wird die christologische Auseinandersetzung durch den Personbegriff des Boethius angestachelt: „Die Person ist die individuelle Substanz einer geistbegabten Natur" (24). Diese philosophische Basis ist sehr schmal. Die Definition ist fast mehr eine Worterklärung. Daher bewegen sich die theologischen Argumente in der Methodik der Dialektik und kaum, wie am Ende des 13. Jh., in ontologischen Bahnen. Und es zeigt sich, wie eine von der Logik beherrschte Methode Wilhelm von Auxerre „wenigstens dem Wortlaut nach" in Widerspruch zur Formel von Chalkedon brachte (142). Die Schwierigkeiten kamen aus dem Bedeutungswandel des Personbegriffes. Der Personbegriff des Boethius, auf dem der juristische Personbegriff des Wilhelm von Auxerre beruhte (140), war für die Verwendung in der Trinitätslehre und Christologie ungeeignet, und Wilhelms (und seiner Vorgänger) juristische Abwandlung dieses Personbegriffs war nur ein Versuch, der Schwierigkeit Herr zu werden.

Die Frühscholastik trat unter dem Einfluß der spätlateinischen Grammatiker und von ihnen geschult an die theologischen Fragen mit einem Instrumentarium heran, das sich für die theologische Aussage zugleich als fördernd und hemmend erwies. Die Dialektik führte einerseits zur Verfeinerung der theologischen Begriffs- und Aussagetechnik und bewirkte andererseits, daß sich sachliche Fragen allzu stark auf die Ebene der Dialektik verschoben. Dadurch kam es zu langatmigen Begriffsspekulationen, hinter denen die theologische Sachproblematik mühselig aufgespürt werden muß. Breuning hat diese schwierige Aufgabe mit Geschick gelöst. Von Wilhelm von Auxerre, der verdientermaßen am ausführlichsten behandelt wird, werden die Verbindungen zu Petrus Lombardus, Gilbertus Porreta, Simon von Tournai, Petrus von Poitiers, Alanus de Insulis gezogen. Während bei Gilbertus (35) und Simon (47) die sprachlogischen Überlegungen die Christologie überformen, zeigt sich bei Alanus de Insulis („dem Dichter"), wie die bildhafte Methode einer mehr symbolischen Theologie den metaphysisch seinshaften Fragen, die in der hypostatischen Union aufgeworfen werden, näherkommt als die rein logischen Lösungen (52—56).

Ich meine, daß die symbolische Theologie (Ps. Dionysius, Scotus Eriugena) in der Frühscholastik der einzige bedeutsame Weg war, seinshafte Aussagen in der Theologie zu machen, bis in der „Hochscholastik" diese Form des Theologisierens durch den Einzug der Metaphysik zum Erliegen kam oder in die mystische Theologie abgedrängt wurde.

Der Verfasser zeigt sich mit dem Instrument der frühscholastischen Dialektik, die Grammatik und Logik umfaßt, bestens vertraut. So kann er auf einen Verstehensfehler aufmerksam machen, der Wilhelm von Auxerre unterlaufen ist. Er beruht auf einer begrifflichen Einengung des Verbums *fecit* (72). Ohne solch ein geschultes Verständnis, das nur in jahrelangem Umgang mit den Texten erworben wird, geben die oft langatmigen Beweisführungen ihren Sachgehalt nicht preis. In diesem Zusammenhang sei ein Hinweis gestattet. Es handelt sich um das Verständnis eines Textes aus der Summe Wilhelms von Auxerre über die Inkarnation (76). Der lateinische Text lautet: *Filius dei assumpsit humanam naturam, et ideo corpus et animam. Sed quaeritur quomodo, et quid est assumere corpus et animam. Videtur, quod nihil aliud sit nisi coniungere sibi illa ut partes. Non enim coniunxit ea sibi ut formas* (T 8, 290 f). Die Bedeutung des Begriffes *forma* wird aus einer Definition erhellt, die wir bei Abaelard finden: *Figuras itaque in his accipimus subiectis, quae propter alia facta sunt; formas autem eorum compositiones nominamus, quae pro seipsis, non propter demonstrationem aliorum, composita sunt, ut hoc meum corpus et quodcumque sola natura operatur.* (Petrus Abaelardus, Dialectica, Tract. I, vol. II [Praedicamenta]; ed. De Rijk 100, 5–8). „Mit *figura* bezeichnet wird etwas im Hinblick auf anderes, mit *forma* das für sich selbst zusammengesetzt ist, wie dieser mein Körper und was immer durch seine Natur allein wirkt." Wilhelm will also sagen, daß der Sohn Gottes Leib und

Seele als Teile angenommen hat, nicht aber im An-sich-sein ihres Wesens, so daß sie allein aus ihrer Natur heraus wirksam wären. Die Gegenüberstellung: *ut partes* und: *ut formas* bezieht sich allein auf die Art und Weise, wie das Sein der vom Logos angenommenen menschlichen Natur zu beurteilen ist, nicht auf die Art und Weise der Annahme von Leib und Seele (nämlich *ut partes*). Dies wird durch den bald folgenden Satz deutlich: „Leib und Seele sind nicht ‚Teile des Gottessohnes' außer im Hinblick darauf, daß er Mensch ist" (... *quoniam non sunt eius partes nisi secundum quod homo*). Bei diesem Verständnis lösen sich die von B. empfundenen Schwierigkeiten des Textzusammenhanges (76), in dem Wilhelm logisch folgerichtig argumentiert bis zu der Stelle, wo die Logik vor dem Mysterium kapituliert.

Man muß dem Verfasser danken für die überaus mühevolle und verständige Führung über eine Strecke der Theologiegeschichte, die von der Methode her ähnlich Schwierigkeiten bietet wie die Theologie des 14. Jh. Dort gewinnt nach dem Sieg der Metaphysik im 13. Jh. wiederum die Logik die Herrschaft, diesmal als Instrument der Kritik und nach einer Episode einer von der Metaphysik geforderten Theologie. Die Situation ist damit anders als in der Frühscholastik. Die Arbeit Breunings besitzt nicht nur als Erforschung eines einzelnen Problems ihren Wert, sondern rückt indirekt auch die Bewegung ins Licht, in der sich die Theologie des Mittelalters von Epoche zu Epoche befand, die ständig ihr Gesicht veränderte.

Heilsgeschichtliches und biblisches Verständnis werden in einer so stark von der Logik geformten Theologie allzu stark in den Hintergrund gedrängt, gingen aber nicht ganz verloren und finden manchmal mitten in der Dialektik einen überraschenden Ausdruck. Verf. hat nicht versäumt, auch darauf hinzuweisen (17–19; 63). Seine Arbeit schließt eine Lücke in der Erforschung der Theologiegeschichte und verdient volle Beachtung. Druckfehler: S. 34 Z. 7; S. 92 Z. 24.

Erfurt. Fritz Hoffmann.

Hacker, Paul: **Das Ich im Glauben bei Martin Luther.** Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1966. 356 S.; Ln DM 28,–.

Um es gleich vorweg zu sagen: So hart wie in diesem Buch ist Luther auf katholischer Seite seit Heinrich Denifle nicht mehr kritisiert, ja verurteilt worden. Schon dies macht das Buch in der gegenwärtigen Situation des ökumenischen Gesprächs zu einer Sensation. Doch verdient das Buch mehr als sensationslüsterne Neugier, es verdient ernste theologische Beachtung. Der Vf. hat viele Jahre daran gearbeitet. Die Beschlagenheit des hauptamtlichen Indologen im Werk Luthers – bis hin zum kritischen Vergleich der Weimarer mit anderen Lutherausgaben! – ist staunenerregend. Im Abhören jedes einzelnen lutherschen Satzes erweist sich der gewissenhafte Forscher. Das negative Ergebnis seiner Untersuchung bedrückt ihn und läßt ihn nur auf Drängen seiner Freunde der Veröffentlichung zustimmen. Aus jedem Satz der Einleitung (11–20) spricht die Sorge, mit dem Buch zur Belastung des Gespräches zwischen lutherischer und katholischer Theologie zu werden (nicht zuletzt deshalb wohl das absichernde Vorwort von Joseph Ratzinger!). All dies verbietet denn doch wieder den Vergleich mit Denifle und weckt nüchternes, sachliches Interesse. Im übrigen liest sich das Buch spannend wie ein Roman – sicher kein geringer Vorzug auch für ein wissenschaftliches Werk, das schließlich nicht nur für den engsten Kreis der Fachgelehrten geschrieben sein will.

Worum geht es in diesem Buch? An einem klassischen Luthertext, der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus, beobachtet H., daß das Wort ich bzw. die entsprechenden Denominative mich, mir, mein nicht nur in der formalen Bekenntnisaussage „ich glaube", sondern im Bekenntnisinhalt selbst immer wieder auftauchen dergestalt, daß der gesamte Bekenntnisinhalt im Bezug auf das eigene Selbst gipfelt und so überhaupt Thema des Glaubensaktes ist (21–27). H. hält dies nicht für eine einmalige, zweckbedingte Einseitigkeit. Diese Sätze des Kleinen Katechismus sind für ihn eine typische Formulierung dessen, was Luther unter dem rechtfertigenden Glauben versteht. In Luthers Äußerungen über den Glauben seit Ende 1517 oder Anfang 1518 beobachtet H. als immer wiederkehrenden Grundgedanken, daß das Ich sich im Glaubensakt auf sich selbst zurückbeugt, daß dies der wesentlichste Teil des Glaubensaktes selbst ist und daß daran die rechtfertigende Kraft des Glaubens hängt (27–37). Für H. ist evident, daß Luther „für das eigentlich Rechtfertigende am Glauben nicht dessen Beziehung auf Gott oder Christus allein, sondern die Rückbeugung des Glaubensaktes auf das Ich des Glaubenden gehalten hat. Daß Gottes Heil mir wirklich zukomme, wird nach Luthers Meinung durch das von Gewißheit erfüllte Bewußtsein, das Heilshandeln Gottes sei ‚für mich', bewirkt – nur durch dieses Bewußtsein, durch dieses aber unfehlbar. Das Für-mich-Bewußtsein ist ihm der Glaube, welcher rechtfertigt" (29 f). Zur Kennzeichnung dieses Sachverhaltes prägt H. den Begriff „reflexiver Glaube". Dessen weitere Merkmale sind vor allem das „Statuieren", d. h. das Ergreifen des eigenen Heils durch ein „Mit-Gewißheit-Feststellen", man habe es – so daß der Glaube eben dadurch rechtfertigend wird, daß er die eigene Rechtfertigung glaubt: „Wie der Mensch glaubt, so hat er" – dieses Wort Luthers ist für H. der schlagende Beweis seiner These (37–49).

Das Vertrauen auf das Verheißungswort wird ebenso in den reflexiven Glauben hinüberinterpretiert wie der Glaube an die Kirche. Allem gegenteiligen Anschein zum Trotz läßt Luthers Glaubensbegriff damit kein echt personales Verhältnis zu Christus, zu Gott zu, denn Luther muß Gott, Christus dem eigenen Heils- und Gewißheitsbedürfnis verfügbar machen wie eine Sache oder bestenfalls wie einen Diener (49–57). Anhand der Entwicklung dieser Doktrin vom reflexiven Glauben macht sich H. Luthers theologische und persönliche Entwicklung in einer Weise klar, die der Darstellung bei Ernst Bizer sehr ähnelt, nur natürlich mit entgegengesetztem Urteil (15; 97–151; 324-346). Anderseits leitet H. alle entscheidenden neuen Aussagen und theologischen Positionen Luthers, die ihn aus der Kirche herausführten, aus der Lehre vom reflexiven Glauben ab: „*Sola Scriptura*" (65–96), die Liebe als Gesetzeswerk (152–203), das Verständnis des Sakramentes als „Gewißheitsübung" (204–237), die Uminterpretation der Kirche zur Gemeinde (238–274) und endlich die von H. konstatierte „Verwirrung der Spiritualität", deren deutlichstes Dokument ihm der Große Galaterkommentar ist [vgl. z. B. 166] (275–323). Da aber die Reflexivitätsdoktrin für H. im schärfsten Gegensatz zur theologischen Tradition und zum christlichen Glauben überhaupt steht – ein theologischer Cartesianismus hundert Jahre vor Descartes! (11–14) –, gelangt H. zu Urteilen über den Theologen und, damit verbunden, den Menschen Luther, die, wie gesagt, seit Denifle nicht mehr ihresgleichen hatten. Hier einige Beispiele:

„Stellen wie die angeführten zeigen, daß das Statuieren einen wesentlichen Teil der religiösen Praxis eines konsequent reflexiven Glaubens ausmacht. Die Reflexivität strebt beständig zur Gewißheit hin, hat diese aber nie als Besitz. Sie setzt das Heil mit dem Heilsbewußtsein, mit der Getröstetheit gleich und fürchtet darum den Verlust der Heilsgewißheit als das Unheil selbst – sieht sich dann aber doch gezwungen, die Not der Nichtbeständigkeit des Trostgefühls zu einer Tugend zu erklären; die Ungewißheit soll vor Sorglosigkeit bewahren, und der Mensch soll sich in mühsamen Denkübungen freikämpfen. Dabei muß er aber nicht nur gegen die Ungewißheit kämpfen, sondern sein eigenes Gewissen zum Schweigen bringen. Denn das Gewissen sagt ihm, wie Luther ausdrücklich eingesteht, was das Heilsstatuieren eigentlich ist: Anmaßung, praesumptio" (45).

„Von irgendeiner personalen Beziehung zu Christus ist in dieser Betrachtung keine Rede. Von dem Herrn wird so gesprochen, wie man von einer Sache redet; denn das, woran etwas ‚hängen' kann, ist nicht eine Person, sondern eine Sache. Die Person des Herrn wird also in Anspruch genommen wie eine Sache, die einem zu Diensten steht. Das ist weder reines Vertrauen noch eigentlicher Glaube" (54). „Kehren wir nach diesem für Luthers These vernichtenden Befund zu den von ihm vorgebrachten Schriftbeweisen zurück..." (81). „Aber schon seit dem Herbst 1517 hatte sich im Innern dieser Theologie ein Parasit gebildet, der sie bis 1520 völlig überwucherte und fast ganz erstickte, so daß später nur noch Reste von ihr sichtbar werden. Dieser Parasit war der reflexive, apprehensiv-statuierende Glaube" (98).

„Es muß ausgesprochen werden: Die Geltung der berühmten Dreiheit ‚Allein die Gnade, allein der Glaube, allein die Schrift' beruht auf einer Selbsttäuschung. Weil der Glaube sich zur Gnade apprehensiv und reflexiv-aneignend verhalten soll, ist es kein reiner Glaube. Darum wird gerade durch ihn ‚Allein die Gnade' in Frage gestellt; denn er unterwirft sie seiner psychischen Aktivität. Und die Schrift wird in ihrer Autorität herabgesetzt, weil als Maßstab ihrer Geltung das ‚Evangelium' in der Schrift angesehen und als Evangelium nur das verstanden wird, was entsprechend der Reflexivitätsdoktrin für die Heilsapprehension verfügbar gemacht werden kann" (236). „Der Ursprung des neuen Glaubensbegriffs ist eine geistliche Ungeduld gewesen, in der Luther meinte, über die Heilige Schrift zu seiner Tröstung und psychologischen Selbstbehauptung verfügen zu können" (96).

„Aber mußte denn er, der leidenschaftliche Prediger der Demut, [in Augsburg] nicht erkennen, daß gerade in der ärgerlichen, empörenden Form der Aufforderung zum Gehorsam und Widerruf eine Gnadeneinladung Gottes beschlossen war, die Regel des ‚Wollens gegen den eigenen Willen' und der ‚Klugheit gegen das eigene Klugsein' nun einmal wirklich zu befolgen, damit er von dem Krampf seines Rigorismus befreit werden könne zu einer helleren Spiritualität ebenso wie zu einer reineren kirchlichen Arbeit? War nicht jetzt die Stunde der Bewährung, die einmalige Gelegenheit, sein Ich so weit leer zu machen, daß er sich, klug gegen das eigene Klugsein, der Frage hätte öffnen können, ob nicht in den Vorhaltungen des Kardinals, die seiner biblizistischen Weisheit

töricht erschienen, doch gerade die biblische Wahrheit ihn ansprach? Wenn die römische Kurie ihm kein gutes Beispiel gab – war es dann nicht an ihm, das Beispiel des echten Reformators zu geben? Luther tat nicht, was er gepredigt hatte. Schon sein äußeres Auftreten gegenüber dem Kardinal war nicht gerade demütig. Er entschuldigte sich, aber er blieb unbeugsam. Er machte nicht sein Ich leer, freute sich nicht, als es ihm gegen seinen Sinn ging, wollte nicht gegen den eigenen Willen, wollte nicht eine Torheit anhören gegen die eigene Weisheit" (142 f.).

„Es gehört den unheimlichen Entdeckungen, die man beim Studium Luthers und insbesondere beim Vergleich seiner vorprotestantischen und protestantischen Schriften machen kann, daß sich in den Werken des Zweiunddreißig- bis Fünfunddreißigjährigen Worte über das typische Verhalten eines Häretikers finden, die so klingen, als wären sie von späteren Gegnern gegen den protestantischen Luther ausgesprochen worden. Niemand hat so klar gesagt, was Luther in den entscheidungsvollen Jahren 1518–1520 als Christ hätte tun und lassen müssen, wie er selber es gesagt hat. Niemand hat seine Trennung von der Kirche so scharf verurteilt, wie er selber – ehe er sich trennte. Denn niemand hat Luther so genau gekannt, wie er selber, der ständig auf sich selber reflektierte und nach letzter Bewußtheit strebte. In den Vorlesungen seiner vorprotestantischen Zeit hat er, getrieben von seinem Rigorismus, seine eigenen Gefahren rücksichtslos ans Licht gebracht, zur Warnung für sich selbst, seine damaligen Hörer – und uns" (238).

Eine Beurteilung der Untersuchung muß zunächst feststellen, daß der Vf. etwas Richtiges und Wichtiges gesehen hat: Der Sachverhalt, den er mit dem Stichwort „reflexiver Glaube" kennzeichnet, ist in der Tat die entscheidende neue Position Luthers, die mit ihren Konsequenzen faktisch die Kirche gesprengt hat. Dennoch kann man dem Urteil, das H. fällt, nicht zustimmen. Es ist bereits sehr problematisch, wenn H. – und zwar, wie er offen sagt, als Leitlinie seines Fragens – Luther mit Descartes parallelisiert und diese Parallelisierung gerade in dem Begriff „reflexiver Glaube" fixiert. Das luthersche Problem der Heilsgewißheit wird damit auf eine Stufe gestellt mit dem Descartes'schen Problem philosophisch-theoretischer Gewißheit. Es scheint aber, daß Luthers These von der Heilsgewißheit nur dann richtig verstanden ist, wenn man bemerkt, daß diese Gewißheit nicht nach dem Modell theoretischer Gewißheit gedacht werden darf, daß es vielmehr um einen neuen Typus von Gewißheit geht — man mag sie eine existentielle Gewißheit nennen oder wie auch immer –, eine Gewißheit jedenfalls, die in einer gerade nicht noch einmal reflex vergewisserbaren Entscheidung erreicht wird, in der je neu der ganze Mensch auf dem Spiel steht. In genauer Entsprechung dazu ist auch das „Ich im Glauben" nicht, wie es bei H. klingt, Mitinhalt und Primärinhalt eines bejahten, theoretisch-objektiven Glaubensinhaltes, sondern das, was im Ja zum Bekenntnisinhalt entscheidend aufs Spiel gesetzt wird. H. ist dem durchaus auf der Spur, wenn er immer wieder Luthers Drängen auf Trost, Frieden, Ruhe beobachtet. Da er jedoch den Gewißheitsbegriff theoretisch mißversteht, sind ihm diese Worte nicht Synonyme für Gewißheit, sondern Wirkungen einer Gewißheit, die als solche theoretischer Natur ist und dann allerdings als Ertrag einer Bewußtseinsübung gewertet werden kann bis hin zu der von Luther nicht zu verantwortenden Vorstellung, die Füllung des Bewußtseins mit der Gewißheit der eigenen Rechtfertigung schaffe eben diese.

Es ist weiterhin sehr problematisch, wenn H. die starken Aussagen Luthers, daß der Glaube – eben der von H. als reflexiv und ichbezogen gekennzeichnete Glaube — nicht des Menschen Leistung, sondern Gottes Gnadengeschenk ist, ausklammert und vor allem: mit welcher Begründung das geschieht: Die Gedanken Luthers als göttliches Werk könnten beiseite gelassen werden, da sie nur etwas über die Entstehung des Glaubens besagten, während es hier allein um das Verhalten des von Luther gelehrten Glaubens als eines menschlichen Verhaltens zu Gott gehe. „Der Glaube als Gabe Gottes ist jedenfalls als solcher nicht schon reflexiv, sonst wären Luthers Übungen überflüssig; er wird reflexiv, apprehensiv und statuierend erst durch ein bestimmtes psychisches, wollendes Verhalten des Glaubenden" (46). Das klingt gerade so, als wäre der Glaube, wenn er Gottes Werk ist, dies nur bis hin zu einer Art neutraler Existenz, aus der der Mensch dann anschließend eigenständig „etwas machte". Als ob Gottes Wirken nicht alles Tun des Menschen bis in die letzte Spitze durchdränge! H.s Verfahren ist also unter systematisch-theologischem Aspekt mehr als anfechtbar. Der Lutherforscher muß hinzufügen: Es ist eine empfindlich verkürzende Interpretation von Luthers Aussagen. Denn H.s Verfahren bzw. dessen Voraussetzung laufen in Konsequenz auf eine Lutherinterpretation hinaus, wonach Gottes Gnadenwirken beim Glaubensakt gerade bei dem halt macht, was Luther unermüdlich als „rein historischen", als bloßen Tatsachenglauben verurteilt, während gerade das, was den Glauben nach Luther zu wirklicher Heilsannahme macht, nicht mehr Gottes Geschenk, sondern „Bewußtseinsanstrengung" des Menschen sei.

Man mag Luthers Glaubensbegriff beurteilen wie auch immer, daß der Interpret hier seinen Autor nicht mehr auf seiner Seite hat, bedarf keines Beweises. Damit wird aber wiederum die ganze Analyse H.s fraglich: Diese arbeitet als menschliches, einer verwirrten Spiritualität entspringendes πρῶτον ψεῦδος im Glaubensbegriff Luthers gerade das heraus, was für Luther die Spitze des gottgeschenkten rechtfertigenden Glaubens ist. H. müßte seinen Angriff gegen das ausweiten, was er ausklammert: Nicht nur gegen die Reflexivität des Glaubens als solche müßte er angehen, sondern gerade gegen ihre von Luther behauptete Gottursprünglichkeit. Das aber wäre nicht mehr durch einfachen Vergleich mit der Tradition zu leisten, sondern müßte zu einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung zwingen, der H. sich durch die Themeneingrenzung seiner Arbeit entzieht, obwohl sie doch, wovon sogleich die Rede sein soll, die Grundfrage ist, die seine Untersuchung aufgibt.

Doch sei zugegeben, daß H. scharfsinnig auf den neuralgischen Punkt in Luthers Glaubensverständnis aufmerksam macht: Derselbe Luther, der den Glauben als reines Gottesgeschenk nicht genug unterstreichen, vor jedem menschlichen, „erdichteten" Glauben nicht genug warnen kann, ermahnt mit größtem Nachdruck zum heilsnotwendigen, ichbezogenen Glauben wie zu einer psychischen Anstrengung. Wie beides gedanklich zusammenpaßt, ist kaum zu sehen, vor allem dann nicht, wenn man seine Lehre von der Unfreiheit des Willens ohne kritische Rückfrage durchhalten will. Bekanntlich scheiden sich ganze Schulen der Lutherdeutung an dieser Spannung in Luthers Glaubensverständnis.

Der Lutherforscher müßte, um H.s Buch voll gerecht werden zu können, nun Punkt für Punkt und Text für Text H.s Interpretationen nachgehen. Er würde noch manches im Detail kritisch anzumerken haben. Doch kann dies nur im Rahmen thematischer Monographien, nicht in einer kurzen Besprechung geschehen. Kehren wir zu der schon angedeuteten systematischen Grundfrage zurück. Es ist in der Tat das Erregende an H.s Buch, daß die Entscheidung für oder gegen seine These zuletzt nicht auf dem Feld der historisch-kritischen Lutherforschung fällt, sondern auf dem der systematischen Theologie. H.s Urteil über Luther beruht auf der offen ausgesprochenen systematischen Voraussetzung, ein reflexiver Glaube, so wie H. ihn versteht, sei das genaue Gegenteil wirklich christlichen Glaubens. Unterstellen wir einmal, seine Lutherinterpretation gebe zu keinen Bedenken Anlaß, Luther sei also tatsächlich der Descartes vor Descartes, dann bleibt gerade dies die Frage, ob sein systematischer Vorentscheid so einfach akzeptiert werden kann.

Die Reflexion, das Fragen nach sich selbst, das Gewißheitsproblem – sowohl auf seiner erkenntnistheoretischen wie auf seiner existentiellen Ebene – sind das Schicksal der Neuzeit, dem niemand entfliehen kann. Gäbe die Tradition eine Antwort, in der neuzeitliches Denken sich und seine Probleme wiedererkennen kann, dann wäre die Neuzeit keine neue Zeit, sondern noch die alte. Nun kann man zwar Descartes kritisieren, man kann in ihm mit H. eine Art Urbösewicht sehen, der das gut-christliche mittelalterliche Denken zersetzt und zum Exponenten einer ichbezogenen und gottlos werdenden Welt wird, aber man kann sich nicht aussuchen, ob man mit einem Kopf auf die Welt kommt und aufwächst, der die Wirklichkeit im ganzen, die Welt, die Menschen so anschaut wie z. B. ein Descartes. Oder nun gelehrt ausgedrückt: Wirklichkeitsvorverständnisse, Anschauungsweisen des Geistes sind Schicksal, Mitgift der Geschichte, aber nicht bewußte (und darum offene und beliebige) Entscheidung oder gar Bosheit. Mit dem je eigenen Wirklichkeitsvorverständnis ist man Christ, oder man ist es überhaupt nicht. Nicht als ob das Wirklichkeitsverständnis nicht durch die Begegnung mit der christlichen Botschaft in Bewegung geraten könne, nicht als ob Kritik und Selbstkritik ausgeschlossen wären. Aber das ändert nichts am Grundverhältnis: Auch eine solche kritische Bewegung erfolgt nicht aufgrund eines Willensentschlusses, sie ereignet sich als unplanbarer und oft auch im Ergebnis nicht absehbarer geistiger Prozeß. H. jedoch muß

konsequent einen Descartes und seinen Ahnherrn Luther zu einem vorreflexiven Wirklichkeitsverständnis zwingen, um ihnen die Möglichkeit des Christseins zugestehen zu können. Wer das für rechtens hält, tut etwas, was die Kirche stets weit von sich gewiesen hat: Er bindet die Möglichkeit des Christseins an bestimmte philosophische oder gar vorphilosophische Voraussetzungen.

Um es noch etwas zu präzisieren: H. setzt faktisch ein mittelalterlich-scholastisches Glaubensverständnis und eine entsprechende Gestalt christlicher Existenz absolut. „Reiner christlicher Glaube unterwirft sich in gehorsamer Anerkennung und Anbetung der Unbegreiflichkeit Gottes, versteht von Gott her Schöpfung und Kirche als Gottesordnungen und weiß sich, ohne Rückblick auf sein eigenes Subjekt, in diese Ordnungen eingeschlossen, geborgen im persönlichen Vertrauen auf den Gott der Schöpfung, Erlösung und Heiligung" (28). Schöner kann man das Verständnis von Glaube, Theologie und christlichem Leben, wie wir es etwa bei Thomas von Aquin finden, kaum ausdrücken. Nun steht der Rezensent kaum im Verdacht, etwas gegen Thomas von Aquin zu haben. Doch dürfte man heute gerade dessen geschichtliche Größe am deutlichsten zu Gesicht bekommen, wenn man seine geschichtliche Bedingtheit ernst nimmt, d. h. wenn man ihn eine – wahrhaftig gewaltige – Gestalt gläubiger Existenz sein läßt, aber nicht die Gestalt christlicher Existenz schlechthin.

Ein anderes Beispiel: Auf S. 30 vergleicht H. Luther mit Gregor von Nyssa und sieht die christliche Authentizität des letzteren im Gegensatz zu Luther dadurch gesichert, daß sein Verständnis christlicher Existenz trotz gewisser verbaler Ankläge an Luther zuletzt in der selbstvergessenen Gottesliebe verankert ist. Nun kann selbstverständlich niemand etwas gegen die beherrschende Stellung der Gottesliebe sagen, und umgekehrt hat man in der Forschung auch vor H. schon mehrfach vermerkt, daß das Thema der Gottesliebe bei Luther merkwürdig unterbelichtet ist. Aber sollte H. wirklich übersehen, daß die Aussagen des NT über den christlichen Totalakt keineswegs so eindeutig, vielmehr von einer echten Spannung durchzogen sind? Die Selbstverständlichkeit jedenfalls, mit der für H. hier nur die Liebe in Frage zu kommen scheint, ist angesichts des Römer- und Galaterbriefes frappierend.

Alles zusammen genommen: H. läßt sich in keiner Weise auf das Problem der Geschichte ein, der wirklichen Geschichte des Glaubens, womit schlicht dies gemeint ist, daß nicht nur Menschen mit der Geistigkeit eines bestimmten Jahrhunderts, sondern Menschen aller geistesgeschichtlichen Voraussetzungen von Gott zum Glauben gerufen werden. Eben deshalb kann man dem Urteil H.s über Luther nicht zustimmen, selbst wenn man gegen die Interpretation Luthers durch H. keinerlei Einwände vorzubringen hätte.

Dennoch, das sei mit Nachdruck festgestellt, sollte die Lutherforschung an H.s Buch nicht achtlos vorübergehen. Auch ein Denifle hat in keinem Augenblick die Zustimmung der (evangelischen) Lutherforschung gefunden. Aber er hat Aufgaben gestellt, und die Lutherforschung bis in die Zeit des zweiten Weltkrieges hat sich nicht erlauben können, die Auseinandersetzung mit Denifle zu unterlassen. H.s Buch hat anderes menschliches und religiöses Format als das Werk Denifles. Die Sprache und Gedankenführung bleiben bei aller Leidenschaftlichkeit sachlich – abgesehen von gelegentlichen, die Grenze des Häßlichen berührenden Entgleisungen, so etwa, wenn er Luthers schönes Bild, daß der Christ in Christus wie in einem Spiegel sehe, wieviel ihm noch fehle, sofort wieder auf den reflexiven Glauben deutet, denn im Spiegel sehe man ja am Ende wieder – sich selber (55). Und H.s Buch stellt Aufgaben. *Loci classici* aus Luthers Schrifttum werden von H. anders interpretiert und gewürdigt, als man gewohnt ist; Werke Luthers, welche die lutherische Theologie zu den Kostbarkeiten im Werk des Reformators zählt, wie z. B. der Große Galaterkommentar, gelten H. als zu Luthers schwächsten Schriften gehörig, wenn nicht gar als Dokumente seiner „verwirrten Spiritualität". Da für beides nicht Affektäußerungen, sondern Argumente beigebracht werden, kann die lutherische Theologie dazu nicht einfach schweigen. Darüber hinaus sammelt H. viele Texte, die in Lutherforschung und lutherischer Theologie so gut wie nicht zitiert werden. Wer wagt schon, Luthers *„Maledicta sit caritas!"* aus dem Großen Galaterkommentar – angesichts von 1500 Jahren christlichen Nachsinnens über Gottes- und Nächstenliebe ein wahrhaft erschütterndes Wort! – in einer Lutherdarstellung zu zitieren? Auch die Texte, auf die H. sein negatives Urteil über den Menschen Luther gründet, gehören zu diesen meist unterschlagenen Worten. So trägt H. dazu bei, den ganzen Luther sehen zu lernen oder doch nachdrücklich an ihn zu erinnern. H.s kritisches Buch ist so eine harte Warnung vor aller ökumenischen Euphorie, und solcher Warnung bedarf das interkonfessionelle Gespräch heute wie allezeit. Eben dadurch aber hilft es dazu, jenseits allen falschen Heldenkultes dankbar die bleibenden Gaben in Empfang zu nehmen, die der Theologe des *simul iustus et peccator* heute der ganzen Christenheit zu schenken hat.

Walberberg. Otto H. Pesch OP.

Coste, René: **Morale internationale.** L'humanité à la recherche de son âme. (= Bibliothèque de Théologie; Théologie morale, Série II, Vol. 10) Paris-Tournai-Rom-New York: Desclée 1965. XX, 584 S.; kart. FB 450,–.

In diesem Buch legt Coste, Professor am ‚Séminaire Universitaire de l'Institut Catholique de Toulouse', ein umfangreiches Werk vor, das sich nach den Darlegungen des ersten der in vier Teile gegliederten Arbeit als ein Traktat der speziellen Moraltheologie erweist. Es handelt sich nämlich, was im Titel des Buches nicht deutlich zum Ausdruck kommt, um eine moraltheologische Behandlung der Fragen des internationalen Lebens aus katholischer Sicht (S. 8; 75; 101 u. ö.).

Dementsprechend werden im 1. Teil (S. 17–147) nach einem Vorwort von Ph. Delhaye und einer knappen Auswahl der viel reichlicher verarbeiteten Literatur Fundament und Gegenstand internationaler sittlicher Probleme und Forderungen erörtert. Im einzelnen wird das Recht der Kirche zu Weisungen auf diesem Gebiet dargelegt; ein kurzer geschichtlicher Überblick stellt Lehrmeister der katholischen Doktrin, nämlich Augustinus, Thomas v. Aq., Vitoria und Suarez vor; nach einem großen historischen Sprung werden dann Taparelli und Pius XII. behandelt. Als die beiden Quellen der internationalen Moral werden Naturrecht und Evangelium entfaltet. Den Bereich der sittlichen Fragen kennzeichnet Coste durch die beiden Pole: menschliche Person und Einheit der Menschheit, denen durch einen echten Personalismus und eine universelle Solidarität entsprochen werden soll. Der letzte Problemkreis in diesem grundlegenden Teil befaßt sich mit dem Verhältnis von Moral und positivem Recht. Für die internationalen Fragen, die rechtlich nur in Anfängen geregelt sind, wird der Vorrang der Moral betont und diese dem Primat der Liebe, wie sie im NT verkündet ist, unterstellt.

Der 2. Teil (S. 149–308) behandelt die Organisation der Weltgemeinschaft, die für Coste als zu schaffendes Ziel gilt. Da der Staat Basis und Zelle dieser Gemeinschaft sei, wird eine kurzgefaßte Staatslehre vorangestellt. Daran schließt sich die Darstellung überstaatlicher regionaler Organisationen an, die sich in der heutigen Welt gebildet haben. Hier stehen die europäischen und amerikanischen Organisationen, die vor allem aus wirtschaftlichen Interessen zustande kamen, im Mittelpunkt der Überlegungen. Auch die militärischen Blockbildungen werden skizziert. Der Aufriß der Aufgaben einer Weltgemeinschaft schließt sich an; für die gegenwärtigen Probleme sind Struktur und Funktionsweise der UNO Paradigma der zahlreichen Schwierigkeiten auf dem Wege zu einer einheitlichen Welt. Die menschliche Person in den internationalen Verflechtungen, ihre Unverletzlichkeit und Würde werden besonders Gegenstand bei den Fragen der Nationalität und der staatlichen Minderheiten, beim Fremdenrecht und Flüchtlingsproblem. Der Beitrag der Massenkommunikationsmittel auf dem Wege zur Weltgemeinschaft wird gewürdigt und – last not least – das Wirken der Kirche und der Kirchen.

Der 3. Teil (S. 309–464) ist den Grundfragen von Friede und Krieg gewidmet. Ausgehend von einer Theologie des Friedens wird die friedliche Regelung internationaler und auch einzelstaatlicher Spannungen und Konflikte als erste sittliche Aufgabe herausgestellt. Es wird aufgezeigt, in welchen Formen der Dienst der Diplomatie und internationaler Gerichtshöfe dazu einen Dienst zu leisten vermag. Ausführlich und für die heutige Fragestellung sehr differenziert wird das Recht zur Kriegführung behutsam und unter bestimmten Bedingungen vertreten. Sittliche Grundregeln der Kriegführung müssen dabei Berücksichtigung finden. Als schwierige Probleme erweisen sich Revolution, Bürgerkrieg und sogenannter revolutionärer Volkskrieg. Da jede Gewaltanwendung den Frieden zum Ziel haben muß, werden die verschiedenen Formen friedlicher Vereinbarung behandelt, zuletzt auch die Frage der Gewaltlosigkeit aus Gewissensgründen, besonders am Beispiel Gandhis.

Der 4. Teil (S. 465–565) enthält die Fragen der sogenannten ‚Dritten Welt'. Sehr kritisch wird den verschiedenen Erscheinungsweisen des Kolonialismus nachgegangen und die Notwendigkeit der Emanzipation der jungen Völker dargetan. Die Lösung der damit zusammenhängenden Entwicklungsaufgaben sei nur durch eine weltweite Zusammenarbeit zu erreichen. Französische Vorstellungen von *planification* spielen hier eine Rolle. Die Situation der unterentwickelten Völker wird in ihren geo- und bevölkerungspolitischen und mit ihren finanziellen Fragen wie auch unter spezifisch philosophischen und theologischen Aspekten gesehen, ein instruktives Beispiel für die auch sonst in dem Buch breit angelegte Methode auf der Suche nach sittlichen Beurteilungsmaßstäben. Das Werk findet seinen Abschluß mit dem Ausblick auf einen weltweiten Humanismus (humanisme planétaire).

Angefügt ist ein analytischer Index, der auf etwas mehr als 7 Seiten (S. 567–574) ein Namen- und Sachverzeichnis in sich vereinigt. Die Fülle des in dem Werk dargebotenen Materials wird darin nicht eingefangen. Es fehlen die meisten in dem Buch vorkommenden Namen, so daß weder die Autoren von Quellenwerken noch die viel zahlreicheren zu speziellen internationalen Fragen aufgrund dieses Verzeichnisses aufgefunden werden können. (Jedoch ist den einzelnen Paragraphen eine teilweise umfangreiche und die neuesten Erscheinungen berücksichtigende Literaturübersicht beigegeben.) Nicht einmal die aufgenommenen Namen sind in jedem Falle vollständig notiert, wie eine Nachprüfung bei Augustinus, Taparelli und Vitoria ergab. Der zuletzt genannte erscheint z. B. neben den angegebenen Orten auch S. 47; 50; 67; 103; 219; 511. Nahezu vollständig ist (außer S. 103; 123 F.; 320; 506) P. Teilhard de Chardin aufgenommen, auf den später noch einzugehen ist. Das Sachverzeichnis, das hier mitenthalten ist, bringt nicht viel mehr, als in dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis S. 575–584 aufgezeigt ist. Der Index ist also ziemlich ungenügend. Er zwingt geradezu – und das mag als sein positiver Zweck angenommen werden – zur Lektüre des ganzen Buches, um dessen Wert beurteilen zu können.

Der positive Gesamteindruck des Werkes läßt sich etwa so darstellen: Hier liegt eine katholische Zusammenfassung der sittlichen Fragestellungen vor, die das internationale Leben betreffen. Die wesentlichen und gerade auch die aktuellen Probleme sind aufgenommen und werden diskutiert. Wo es möglich ist, werden sie mit den Beiträgen der Tradition verknüpft und in den Horizont lehramtlicher Verlautbarungen gestellt. Vor allem sind es die verschiedenen Äußerungen von Pius XII., der am zahlreichsten angeführt wird (weit über 100 mal laut Index) und dessen Gedanken als grundlegend betrachtet werden. Auch Johannes XXIII. (48 mal im Index) und Paul VI. (14 mal) wie auch das bei Abschluß des Buches erst im Gang befindliche 2. Vatikanische Konzil (vgl. S. 298 f.) werden entsprechend berücksichtigt. In diesem Werk findet man überall das Bemühen, zu den schwierigen und oft sehr komplexen ethischen Fragen der internationalen Beziehungen und Gestaltungstendenzen einen differenzierten, von einem tief begründeten christlichen Geist getragenen Beitrag zu leisten. Als bleibender Wert dieses Buches darf sein durchhaltendes Bestreben hervorgehoben werden, die Proklamationen der christlichen Botschaft in die internationalen Fragen hineinzutragen und zu zeigen, daß sie für die konkrete Gestaltung dieser Verhältnisse auf letzte grundlegende Zusammenhänge aufmerksam machen. Sie tragen zur Erkenntnis und Bildung von Normen bei, ersteres mehr im Bereich des Naturrechtlichen, letzteres mehr für die Positivierung des Rechts. Das Buch von Coste wird wohl für lange Zeit als grundlegend zu beachten sein.

Dieses zustimmende Gesamturteil hindert nicht, einige Bemerkungen zu machen, die für die Weiterentwicklung der Fragen dieses moraltheologischen Traktates wichtig sein könnten.

In der theologischen Reflexion von Coste fällt die Stellung auf, die er Teilhard de Chardin zuweist. Nach Pius XII. und Johannes XXIII. ist Teilhard am häufigsten angeführt und zwar in allen Teilen des Buches. Nahezu am Ende der Arbeit (S. 563) wird dessen Bedeutung einmal klar umrissen, wenn gesagt ist, daß sich in ihm das authentisch Christliche zeige. Teilhard ist hier an erster Stelle vor Pius XII. und Paul VI. genannt. Es ist zu fragen, ob es sich damit nicht um eine Vorentscheidung des Verfassers handelt, wie die neuerdings stark kritischen Beiträge zu Teilhard zu zeigen vermögen (vgl. Theolog. Revue 62 [1966] 289–294). Mit diesem Hinweis will nicht in Frage gestellt sein, daß bei Coste das authentisch Christliche zur Darstellung gelangt ist. Die weitere Diskussion um Teilhard wird aber klären müssen, ob und wie viel an Theologumena, die sich als überholbar erweisen, in das Werk von Coste eingeflossen sind.

Eine weitere Bemerkung betrifft die Verwendung des Terminus ‚Naturrecht'. Es wird neben dem Evangelium als Quelle katholischer Stellungnahmen zu Fragen des internationalen Lebens mit guten Formulierungen und mit dem Bestreben vorgestellt, sein Grundanliegen den heutigen Menschen deutlich zu machen (S. 75–100). Auch der Unterschied zwischen Naturrecht und sittlichem Naturgesetz wird berücksichtigt. Bei der Erörterung der einzelnen Sachfragen scheint jedoch eine sittliche Forderung des öfteren dadurch begründet zu werden, daß sie als naturrechtlich bezeichnet wird, daß also der Terminus Naturrecht die Sache zu begründen scheint und nicht umgekehrt die Sache sich als naturrechtlich verankert dartut. Man fragt sich z. B. was konkret die sittliche Forderung sei, wenn gesagt wird, die Kooperation mit den Nichtchristen müsse den Imperativen des Naturrechts konform sein (S. 296 f.); oder: was bedeutet Friede durch Beachtung des Naturrechts (S. 319) und: die traditionelle Kriegslehre sei Ausdruck des Naturrechts? (S. 352). Wenn man kein blindes Vertrauen auf die Kriegsentscheidung des Staates haben darf, was gibt das Naturrecht an Beurteilungsgrundsätzen an die Hand? (S. 462; ähnlich 255; 414; 545). Freilich wird an den betreffenden Stellen eine Affinität der Sachfragen zum Naturrecht deutlich, aber die oft zu plötzlich einsetzende Berufung auf das Naturrecht bringt eine abschließende Bemerkung in die Sache, die man weiter entfaltet und damit einsichtiger erhalten möchte.

Eine weitere Bemerkung sei kurz angedeutet. Manchmal gewinnt man den Eindruck, es habe sich ein organizistisches Denken vorgewagt, wenn z. B. gesagt ist, die menschliche Person sei eine denkende und liebende Zelle am Menschheitskörper (S. 116; ähnlich S. 123; 125) oder wenn zu lesen ist, die Menschheit sei wie ein einziger lebender Organismus zu betrachten (S. 154; ähnlich S. 127; 166; 490). Auf dem Grundton solcher Äußerungen könnte auch der Untertitel des Buches, nach welchem die Menschheit auf der Suche nach ihrer Seele sei, in diesen Kontext verweisen (vgl. aber S. 134; 159 f.).

Freiburg i. Br. Friedrich Beutter.

Messner, Johannes: **Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidung von morgen.** Innsbruck-Wien-München: Verlag Tyrolia, 7., neubearbeitete Aufl. 1964. 795 S.; Ln S 380,–; DM/Sfr 60,–.

Ders., Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck-Wien-München: Verlag Tyrolia, 5., neubearbeitete, erweiterte Aufl. 1966. 1372 S.; Ln DM 78,–.

Beide Werke von Johannes Messner, einem der Altmeister Katholischer Sozialwissenschaften, zählen seit Jahrzehnten zum Rüstzeug des Wissenschaftlers, des Studierenden wie auch des Praktikers in Politik und pädagogisch-seelsorglicher Bildungsarbeit. Die Quantität der Themen und die Fülle der Darlegungen in beiden Büchern – sie sind hinsichtlich ihrer „Dickleibigkeit" ohne Konkurrenz in unserm Fach! – mag denjenigen abschrecken, der sich lieber lexikalisch orientiert oder unmittelbar praktikable Lösungsangebote für seine Arbeit sucht.

Messners beide Werke, die hier erneut dem Leser vorgestellt werden sollen (vgl. auch die Rezension der „Sozialen Frage" in ihrer Erstauflage durch O. v. Nell-Breuning in dieser Zeitschrift, Nr. 7, 1934, Sp. 289–291), machen es dem Leser nicht leicht, in die jeweils angesprochene Problematik sozialphilosophischer Grundsatzfragen oder gesellschaftspolitischer und wirtschaftspolitischer Sachzusammenhänge einzudringen. Dabei zeichnet sich die Sprache des verehrten Autors durch Schlichtheit und präzise Deutlichkeit aus; Messners Stil ist in engster Verbindung mit dem Aussageinhalt vom Geist scholastischer Tradition geprägt, wodurch beiden Werken (in der „Konkurrenz" mit anderen, vergleichbaren Büchern mehr existentiell-pragmatisch orientierter Autoren) Zustimmung oder auch Ablehnung erwachsen. Allerdings trifft Messner der oft zu hörende Vorwurf nicht, im steten Versuch einer bloßen Anwendung scholastischer (oder spätscholastischer) Erkenntnisse und Formeln auf die Probleme und Fragen unserer Zeit stecken geblieben zu sein. Die Neuauflagen beider Werke, und hier insbesondere die Neubearbeitung ihrer entscheidenden Aussagen, sind der Beweis dafür, daß – wie Messner selbst fordert (vgl. Das Naturrecht, S. 93) – seinem System das charakteristische Merkmal anhaftet, „von der Erfahrungsanalyse ausgehend den gesicherten Aufstieg zu den metaphysischen Wirklichkeiten zu finden".

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Interpretation der Widmung vorliegender Neuauflage der „Sozialen Frage" an Messners Eltern, die eine kurze Lebensgeschichte des Verfassers beinhaltet, zur besseren Erklärung und zu tieferem Verständnis der umfangreichen Darlegungen führen sollen. Messner bekennt: „Sie (die lebenslange Arbeit auf dem oft recht steinigen Boden der Sozialwissenschaften) bedurfte des ständigen Ausblicks auf die hohen, ja höchsten Werte des menschlichen Erdenlebens: die der Familie. Von der Familie ging mein wissenschaftliches Bemühen aus, zu ihr kehrte es immer wieder zurück. So war dieses Buch schon in der ersten Auflage und ist es wieder ‚im Andenken an meine Eltern' geschrieben. Und so ist es, mag

auch im Streben nach der rechten Sozialdiagnose und Sozialtherapie noch so sehr der Verstand das Wort führen müssen, im Grunde mit dem Herzen geschrieben."

Die „Soziale Frage" ist auch in der vorliegenden 7. Auflage in die bekannten drei großen Abschnitte gegliedert. Zunächst wird der Kapitalismus in sechs Teilen behandelt, und zwar: 1. Die geschichtliche Entwicklung, 2. Die philosophisch-weltanschaulichen Grundlagen, 3. Die Wirtschaft, 4. Die Gesellschaft, 5. Der Staat, 6. Die Kultur. Sodann folgt im zweiten Abschnitt die Behandlung des Sozialismus, ebenfalls in sechs Teilen: Von der geschichtlichen Entwicklung bis zu den Einzelaussagen über Gesellschaft, Staat, Kultur. Auf diese Weise werden die liberal-kapitalistischen und die sozialistischen Aussagen über den selben Sachverhalt unmittelbar miteinander konfrontiert. Diese Methode der Darstellung wird auch im dritten großen Abschnitt, der die Christliche Sozialreform beinhaltet, beibehalten.

Es ist verständlich, daß sich in allen drei großen Abschnitten die jüngere Forschung erweiternd, erhellend oder auch korrigierend niedergeschlagen hat. An den jeweils eingefügten Literaturverzeichnissen – sie finden sich nach jedem der achtzehn Unterabschnitte – ist zu erkennen, wie der Verf. seine Fragen und Antworten dem Entwicklungsstand der wissenschaftlichen Forschung anzupassen suchte. Allerdings liegt auch hier die Schwäche eines solch umfassenden Werkes: Es muß sich oft mit ein paar Sätzen begnügen, um die Ergebnisse dieser neueren Forschung den bisherigen Aussagen zu integrieren. So ist beispielsweise die Meinung H.-D. Ortliebs noch kein Alibi, sich von der Berücksichtigung der außer-englischen Forschung und Praxis sozialistischer Wirtschaft (Abschnitt 78) in der Beurteilung derselben zu dispensieren, zumal Ortlieb nur das „Sozialisierungsproblem" am Beispiel Englands für besonders aussagekräftig deklarierte. Hier – wie im übrigen auch hinsichtlich der neueren Kapitalismusforschung – kann ein solches Handbuch wie das vorliegende nur Einstiegsmöglichkeiten in die wissenschaftliche Diskussion bieten.

Allerdings hätte man sich an manchen Stellen des Werkes gezieltere Hinweise vor allem für eine christliche Sozialreform gewünscht. Wenn der Verf. in seinem, die Widmung an seine Eltern interpretierenden Einführungswort so sehr die Bedeutung der Familie für sein eigenes Schaffen betont, dann wäre etwa beim Abschnitt 141 („Die Rückbildung des Massengeistes") – aber nicht nur hier! – mehr als nur der „Ruf von Madeleine Daniélou zu zitieren gewesen: „Täuschen wir unsere Kinder nicht darüber, wie groß und schwer es ist, ein wahrer Christ zu sein" (S. 721). Hier wäre ein Hinweis auf neuere anthropologische Einsichten in die Bedeutung der Familie und ihrer Relationen für das „Werden und Reifen des Menschen" (Wilhelm Heinen) angebracht gewesen. Leider sind auch die Erkenntnisse neuerer personaler Psychologie im 115. Abschnitt („Die christlichen Sozialprinzipien") nicht erwähnt. Mit der zu Recht zurückgewiesenen „Freudschen analytischen Psychologie ist jedoch die Frage nach einem Strukturbild der Person (vgl. etwa August Vetter) oder gar nach den Entfaltungsgesetzen personalsozialer, lebenslanger Reifung nicht erledigt.

Diese Probleme, deren offenes Aufgreifen nicht als Kritik an dem gesamten Werk aufgefaßt werden sollen, lassen jedoch eine echte Fragwürdigkeit hinsichtlich der „wissenschaftlichen Fortschreibung" so vieler „Sozialer Fragen" in stets neuen Auflagen eines alt-ehrwürdigen Buches entstehen.

Ähnliches läßt sich auch für das „Naturrecht" aussagen. Auch die fünfte Auflage enthält vier große Abschnitte: Ein I. Buch: Grundlegung. In ihm wird eine „Fundamentalethik" aus der „Natur des Menschen" entwickelt. Es schließen sich an Darlegungen über die „Natur der Gesellschaft", über die „Ordnung der Gesellschaft" und über das „Versagen der gesellschaftlichen Ordnung". Ein II. Buch entwickelt auf den Aussagen über die Familie, die kleineren gesellschaftlichen Einheiten, die Nation und die Völkergemeinschaft eine „Gesellschaftsethik". Ein III. Buch bietet die „Staatsethik", und ein IV. Buch die „Wirtschaftsethik". In allen Fragen und Sachgebieten erweist sich der Verf. als umfassend versierter und kenntnisreicher Lehrer. Das umfangreiche Sachverzeichnis läßt erkennen, daß hier nicht nur lexikalisch zusammengetragen wurde, was mit Hilfe einer umfangreichen Liste von Literatur (Quellen und Sekundärwerke) zu erfassen war. Vielmehr zeigt gerade das Sachverzeichnis die Integration aller Einsichten und Aussagen in ein System „christlicher Naturordnung".

Von vielen, der Diskussion würdigen Einzelfragen in dieser neubearbeiteten Auflage abgesehen, sei nur auf die Öffnung des Werkes hinsichtlich der sozialtheologischen Grundfrage verwiesen. Messner hatte diese Frage bisher mit dem bekannten Hinweis abgetan, daß „aus der übernatürlichen Offenbarung nichts Wesentliches für die Deutung des Menschen in seiner gesellschaftlichen Existenz erwächst, was nicht schon der natürlichen Erkenntnis zugänglich wäre." Er fügt nun, nach mehrseitigen sozialtheologischen Erörterungen an: „Offensichtlich hängt alles für das Verständnis des Satzes davon ab, was als ‚wesentlich' für die gesellschaftliche Existenz des Menschen anzusehen ist" (S. 140). Leider bleibt es bei diesem orakelhaften Hinweis. Denn auch das Aufgreifen der Diskussionsbeiträge von Joseph Höffner, der bekanntermaßen ebenfalls nur seine Erwartungen an eine Sozialtheologie präzisierte, macht den Verzicht Messners nicht verständlicher, etwa die bisher umfangreichsten sozialtheologischen Analysen Ludwig Bergs in sein Werk einzuarbeiten.

Beide Standardwerke Christlicher Sozialwissenschaften stellen in ihren Neuauflagen nicht nur eine „Fortschreibung" der Probleme dar. Sie werfen auch neue Probleme auf. Gerade die kritischen Fragen, die durch diese Neuauflagen angestoßen werden – ich suchte zwei solcher „Fragen" anzudeuten –, lassen die Aktualität und die unschätzbare Bedeutung beider Bücher für Wissenschaft und Studium erkennen. Selbst wenn die Zeit solcher „Summen" Christlicher Sozialwissenschaften vorbei zu gehen scheint – die Möglichkeit einer erschöpfenden Behandlung aller Probleme wird immer geringer –, behalten beide Werke ihre spezifische Bedeutung im aufgezeigten Sinn. Dem verehrten Verfasser muß darum für die immense Arbeit von Herzen gedankt werden.

Münster. Wilhelm Dreier.

Geiger, Willi: **Gewissen, Ideologie, Widerstand, Nonkonformismus.** Grundfragen des Rechts. München: Verlag Anton Pustet 1963. 152 S.; kart. DM 8,80.

In der Bücherei der Salzburger Hochschulwochen hat W. Geiger, Bundesverfassungsrichter und Senatspräsident am Bundesgerichtshof, vier Vorträge über Grundfragen des Rechts zu einem Band zusammengefaßt, der Aufmerksamkeit und ein hohes Maß an Zustimmung verdient. Insgesamt bietet der Verf. eine temperamentvolle Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus, der Rechtstheorie des *homo potens sui*. Die Diener am Recht, unter die G. auch die Theologen zählt, werden mit der Einsicht vertraut gemacht, daß „in allen zentralen Fragen des Rechts letztlich am Problem des Naturrechts nicht vorbeizukommen ist" (94). Doch liegt die Begründung solcher naturrechtlichen Maßgeblichkeit den einzelnen Beiträgen des Vf. mehr oder weniger voraus – eine nützliche Beschränkung, die insbesondere einer gründlichen Analyse des politischen Lebens in unserem Staat zugute kommt.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei die Grundkonzeption des Vf. mit einigen Hinweisen charakterisiert. Während die moderne Rechtswissenschaft und Judikatur nur wenig vom Gewissen im Recht Notiz nehmen, wird betont, daß das Recht vom Gewissen her einen essentiellen Gehalt erhält (54), weil neben dem Gleichheitssatz das Sittengesetz (ein Verbotssatz des Naturrechts) zu den das Recht konstituierenden Elementen material-inhaltlicher Art gehört (58). Die Rechtsordnung wird durch Zurückführung auf die sittliche Ordnung begründet. Der freiheitliche Rechtsstaat, den mitzugestalten der Vf. sich verpflichtet weiß, hat das Gewissen seiner Bürger so ernst zu nehmen, daß er niemals von Rechts wegen gegen sie den Zwang ausübt, gegen ihr Gewissen handeln zu müssen, soweit die vom Gewissen geforderten Verhaltensweisen nicht in absolut geschützte fremde Rechte und Rechtsgüter gezieltermaßen hinübergreifen (72). Kriminelles Unrecht ergibt sich aus seiner Unvereinbarkeit mit der Urordnung jedes menschlichen Zusammenlebens (79), die als eine im Grunde in ihrer Struktur objektive, nicht beliebig veränderbare Wertordnung zu begreifen ist. Daß diese als eine solche allgemein anerkannt und erwiesen werden kann, bildet die Voraussetzung für eine „rechtliche Vertretbarkeit" auch des Widerstandsrechts (93). „Wo eine Verfassung, wie es das Grundgesetz tut, die Grundrechte als... dem Menschen von Natur zustehende und nicht erst vom Staat verliehene Menschenrechte anerkennt und gewährleistet, gehört zu ihnen notwendig, und nicht nur kraft Rechtsüberlieferung, das Widerstandsrecht" (101). Um vor dem Recht gerechtfertigt zu sein, kann deshalb der gewaltsame Widerstand in Wahrnehmung des Interesses der Gemeinschaft nur einer Politik gelten, die nicht einfachhin „gefährlich" oder „schädlich", sondern verfassungswidrig oder mit den elementaren Geboten und Verboten des Naturrechts unvereinbar ist (104). Zwar hat der Vf. „erhebliche Zweifel", ob „auch nur eine ins Gewicht fallende Minderheit unseres Volkes heute sich ermannen würde, im Ernstfall rechtzeitig und wirksam sich gegen das Unrecht zu erheben und ihm Widerstand zu leisten" (115). Doch wird anderseits zum Problem des Nonkonformismus gesagt, unsere Verfassung vertraue dem gesunden Sinn und der Urteilskraft der Bürger (142), was gewiß auch einem allzu „konformistischen" Eifer gewisse Grenzen ziehen dürfte.

Letztlich sind damit die Fragwürdigkeiten angesprochen, die das Verhältnis von Ideologie und Recht aufgibt. Wer sich mit dem Vf. in der Forderung nach einer „Stabilisierung des Rechts als einer im Kern unverrückbaren, objektiven materialen Wertordnung" (15) einig weiß, wird nicht weniger den ausdrücklichen Hinweis begrüßen, daß das konkrete Recht einer bestimmten Zeit ganz selbstverständlich aus den geistigen Strömungen, Wert-

erlebnissen und Wertentscheidungen dieser Zeit lebt, ohne deshalb schon ideologieverdächtig zu sein. „Ideologien werden gemacht!" (27). Dies zugegeben, bleibt freilich die These diskutabel, Ideologien seien das Werk von „Politikern"; man hätte die Ideologen in diesem Kreis, der sich aktiv um die Gestaltung der politischen Verhältnisse bemüht, zu suchen (27). Es hat den Anschein, als sollte hier die Brauchbarkeit der am Gemeinwohl ausgerichteten Spielregeln politischen Handelns vorschnell an deren Mißbrauch durch politische Falsch-Spieler gemessen werden, während andere Diener am Recht, etwa die Philosophen, sich *ex definitione* eines Vorschusses an Vertrauen in ihre intellektuelle Redlichkeit erfreuen: „Philosophen sind niemals Ideologen; und wenn sie es werden, hören sie auf, Philosophen zu sein" (29). Wenn diese Aussage „praktisch" etwas bedeuten soll, so wohl ehestens, daß ein Politiker genug Philosoph sein müsse, um einem Philosophen, der im Kreis der Politiker (sagen wir: als *„Praeceptor Germaniae"*) die Dinge denkend auf die Spitze treibt, kritisch begegnen zu können. Spätestens seit Francis Bacons Lehre von den *„Idola theatri"* wissen die Politiker sich aufgefordert, ideologische Verkürzungen nicht nur bei sich selber zu suchen.

Zustimmung verdienen die Ausführungen des Vf. zur ideologischen Vergewaltigung des Rechts, zu einer Übersteigerung seiner Funktion. Beispielsweise dürfen Ehe, Familie, Kirche nicht „bis in den Grund hinein" verrechtlicht werden (36). Doch ist gerade darum der Ideologiekritik des Vf. dort nur mit Einschränkung zu folgen, wo es von der sog. liberalistischen Ideologie heißt, sie verlange „auch Freiheit im Recht für den einzelnen hinsichtlich ... der artifiziellen Insemination, ... der Empfängnisverhütung und der Geburtenkontrolle" (34). Was immer man auch im einzelnen zu diesem vielschichtigen Problemkreis anmerken mag: Vf. scheint nicht zu sehen, daß die Ideologie des Liberalismus in manchem als eine Reaktion auf andere, ihr vorausliegende Ideologisierungen des Rechtslebens zu gelten hat, denen gegenüber sie trotz gewisser Überspanntheit betont, daß es im Recht immer nur darum gehen kann, dem Menschen „menschlich" gerecht zu werden. Dem Rezensenten ist es deshalb auch schwer verständlich, warum der Vf. als ein Beispiel für das Eindringen von Ideologie in das Recht im Wege der Rechtsanwendung u. a. auf die „offenkundige Tendenz" hinweist, „überall und in jeder Lage dem Täter mildernde Umstände zuzubilligen" (40). Solcher Zug zur Milde versteht sich doch wohl mehr und mehr als ein Protest gegen die ideologische Unbekümmertheit, mit der heute (angesichts der offenkundigen Misere im Strafvollzug) noch vom „Sinn" des Strafens und von Resozialisierung gesprochen wird.

Dem sehr gehaltvollen Werk sei auch unter den Theologen ein großer Leserkreis gewünscht. Dem Vf. ist augenscheinlich daran gelegen, kritische Leser zu finden, die ihrerseits die Frage beantworten helfen, was unsere Gesellschaft an gemeinsamer Grundüberzeugung und Lebensart zusammenhält. In der Anlage des Buches mag es begründet sein, daß nützliche Literaturhinweise und zumeist auch genaue Nachweise der zitierten höchstrichterlichen Rechtsprechung fehlen.

Freiburg i. Br. Rudolf Henning.

Mörsdorf, Klaus: **Lehrbuch des Kirchenrechts** auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann. **I. Bd**: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. 11., verbesserte und vermehrte Auflage. München-Paderborn-Wien: Verlag Schöningh 1964. XIV, 577 S.; DM 28,–.

Bereits seit drei Jahren liegt der 1. Bd des kanonistischen Standardwerkes in 11. Auflage vor. Die Vorzüge dieses Lehrbuches, die weniger in der Darstellung der historisch-genetischen Entwicklung der einzelnen Rechtsinstitute und deren theologischer Begründung liegen als vielmehr in der souveränen rechtsdogmatischen Durchdringung und pädagogisch geschickten Erschließung des geltenden kanonischen Rechts, sind hinlänglich bekannt.

Die elfte Auflage erschien vor der dritten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils, also bevor die kanonistisch bedeutsamen Konzilsdokumente beschlossen und verkündet waren. Gegenüber der zehnten – 1958 erschienenen – Auflage finden sich instruktive Änderungen namentlich bezüglich des Verhältnisses von Primatial- und Episkopalgewalt (345 f) sowie Ergänzungen, u. a. hinsichtlich des Bischofskollegiums (351 f) und der Bischofskonferenzen (389–392). Der Abschnitt über die rechtliche Stellung der Laien ist um fünf Seiten erweitert worden (557–563). An dem durch die Trias Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt umschriebenen Wirkungskreis der Kirche sind nach Meinung des Vf. „alle Glieder der Kirche irgendwie beteiligt" (559). Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken dürfe „als Sprachrohr der katholischen Laien angesehen werden" (562).

Nachdem eine gewisse Konzilseuphorie abgeklungen ist, nachdem die ersten Ausführungsverordnungen vorliegen und die Bischofssynode die Prinzipien für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches gutgeheißen hat, dürfte sich erweisen, daß eine Neuauflage nach dem heutigen Stand zwar einiger Änderungen oder Ergänzungen in Details, nicht aber ins Grundsätzliche reichender Korrekturen bedürftig wäre, wenn man davon absieht, daß in der elften Auflage (unter Hinweis auf den Syllabus Pius' IX.) noch gesagt wird: „Der religiös neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr (der Kirche) als nationale Apostasie ... die Kirche (kann) dem Irtum keinerlei Rechte zugestehen und muß daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen" (51).

Münster. Werner Böckenförde.

Rancke-Heinemann, Uta: **Antwort auf aktuelle Glaubensfragen.** Essen: Verlag Driewer 1965. 178 S.; br. DM 5,80.

Die bekannte katholische Religionspädagogin, die durch theologischen Mut und persönliches Engagement erst kürzlich wieder mit ihrer aufbauenden, ja notwendigen Kritik an dem Fastenhirtenschreiben der Deutschen Bischöfe im Jahre 1967 in der kath. Wochenzeitung „Echo der Zeit" hervorgetreten ist, legt hier eine Sammlung von Antworten vor, die sie auf Anfragen aus allen katholischen Bevölkerungskreisen der Diözese Essen in dem dortigen Bistumsblatt „Ruhrwort" wohl im Jahre 1964 geschrieben hat und nun 1965 in einem eigenen Band veröffentlicht. Uta Rancke-Heinemann ist eine Tochter des derzeitigen Justizministers Heinemann, ist 1953 zur katholischen Kirche übergetreten und wurde 1954 in München als eine der ersten Frauen zum Doktor der katholischen Theologie promoviert. Der Titel des nun vorgelegten Werkes umfaßt im wesentlichen das, was in ihm geboten wird. Zunächst einmal wird eine Antwort versucht auf vielfältige Fragen, die den Menschen heute bedrängen, und zwar geht es hier um Fragen des Glaubens im besonderen. Daß es sich um aktuelle Fragen handelt, zeigt eine Durchsicht der einzelnen Fragestellungen. Hier wäre, um dies schon jetzt anzuführen, auch eine Inhaltsübersicht über die einzelnen Fragen wünschenswert gewesen und wäre für eine evtl. Neuauflage zu empfehlen. Das ausführliche Personen- und Sachregister ist ein gewisser Ersatz für dieses fehlende Inhaltsverzeichnis und dient der Orientierung dessen, was hier zu finden ist.

Wenn man den Kreis der hier gestellten und beantworteten Fragen überblickt, dann ist es doch für den Theologen interessant, was die Menschen aus den verschiedensten Bevölkerungskreisen heute bewegt. Man spürt immer wieder, daß die Fragen oft nicht ins Zentrum treffen, daß manche Fragen theologisch schief gestellt sind, wie Rancke-Heinemann selbst bemerkt. Erfreulich für uns als Theologen ist die Tatsache, daß überhaupt gefragt wird; und vielleicht sind wir bisweilen zu kritisch und erwarten eine methodisch dem Gegenstand angepaßte Fragestellung, wo doch solche Fragen aus der Mitte des Lebens der Christenheit aufbrechen. Da werden dann manche Themen wichtig, treten geradezu in den Mittelpunkt, die eigentlich von einer systematischen Gesamtschau her mehr an den Rand zu rücken sind, wie etwa die Frage nach der Ablaßpraxis, die Frage nach dem Fegfeuer, die Frage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder. Rancke-Heinemann ist dabei bemüht, immer wieder den Blick freizuhalten zur Mitte christlicher Botschaft, zu Christus und seinem Heil, das uns in diesem Äon gnadenhaft zuteil wird. Die Vf. bemüht sich redlich, die Fragen nicht nur umfassend zu beantworten, sondern immer wieder der ihr eigenen Tiefe zuzuführen. Daß dies nicht immer im gleichen Maße gelungen ist, liegt nicht nur an der je verschiedenen Fragestellung, sondern auch an der Schwierigkeit der Thematik selbst, die oft nicht in wenigen Sätzen abzuhandeln ist oder nicht leicht in einer dem Laien verständlichen Weise gesagt werden kann. So halte ich etwa die Antworten auf Fragen zur Bultmann-Theologie, zur Frage nach der Bedeutung des leeren Grabes und der Auferstehung Jesu für recht gelungen, wobei mir andererseits der Artikel über den Ablaß etwas dürftig erscheint, dürftig nicht deshalb, weil es sich hier um eine zentrale Frage unseres Glaubens handelte, sondern weil hier die Problematik dieser ganzen Fragestellung vielleicht noch bewußter und offener in Angriff genommen werden müßte, ohne Beschönigung, ohne dem Laien hier etwas verbergen zu wollen. Der Band ist sicherlich in erster Linie für eine breite Öffentlichkeit bestimmt und nicht nur zur Information der Theologen, obwohl ich nicht anstehe zu sagen, daß auch der Theologe manches Wissenswerte und Bedenkens-

werte darin finden wird. In methodischer Hinsicht, und dies ist für den Theologen lehrreich, erscheint mir besonders bemerkenswert, daß es der Vf. in weitem Maße gelungen ist, den Überstieg von der Theologie zur Verkündigung zu leisten.

Wie jede gute Theologie einen inneren Trend zur Verkündigung haben sollte, so wird hier diese Linie von Theologie und Verkündigung bewußt ausgezeichnet. Wir dürfen der Vf. dafür danken, daß sie es gewagt hat, in dem uns vorliegenden Band einen guten Dienst zu tun.

Paderborn. Paulus Wacker OSA.

Christliche Erziehung nach dem Konzil. Band 4 der Berichte und Dokumentationen, hg. vom Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 67 S.; kart. DM 5,60.

Der Streit um die Konfessionsschule hat in der ganzen Bundesrepublik die Frage der „christlichen Erziehung nach dem Konzil" recht ungestüm aufbrechen lassen. Befürworter und Gegner der Gemeinschaftsschule berufen sich gleichermaßen auf die Erklärungen des Konzils, so daß eigentlich niemand mehr so recht weiß, wie er mit den Aussagen des Konzils „dran" ist. In dieser Situation muß ein sachlich-klärendes Wort aus berufenem Munde nicht nur als hilfreich, sondern geradezu als not-wendend aufgenommen werden.

In den beiden Beiträgen des hier vorliegenden Bändchens geben P. Wolfgang Seibel S.J. (Bildung und Kultur in den Konzilsdokumenten) und Joseph Ratzinger (Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung) dieses klärende Wort. Umfassend und doch in gebotener Kürze geben sie eine klare Darstellung und Interpretation der Grundsätze einer christlichen Erziehung im Sinne des Konzils und leisten – darüber hinaus – den Versuch ihrer Umsetzung in die deutschen Gegebenheiten. Im einzelnen erörtern sie vor allem das konziliare Menschen- und Weltverständnis sowie die Fragen des Bildungsziels, der Bildungsträger und der katholischen Schule. Schon diese – noch ganz im Rahmen einer bloßen Sachorientierung verbleibenden – Ausführungen können manches zur Beruhigung der Gegenwartsdiskussion beitragen.

Das Wertvollste an den beiden Beiträgen ist jedoch ihre Interpretation der Gesamtkonzeption des konziliaren Erziehungs- und Bildungsverständnisses. Diese ist um so notwendiger, als – unverständlicherweise – gerade die Erklärung über die christliche Erziehung die gesicherten Ergebnisse der modernen Anthropologie und Pädagogik am wenigsten berücksichtigt. Die beiden Autoren machen daher kein Hehl aus ihrem Unbehagen über diesen Konzilstext und betonen ausdrücklich, daß er „von den Vätern nicht mit großer Liebe behandelt worden ist" (Ratzinger, S. 53 f.), „noch stark von den Kategorien der Vergangenheit geprägt ist" (Seibel, S. 12 f.) und „die Möglichkeiten nicht ausschöpft, die ihm die konziliare Anthropologie geboten hätte" (Ratzinger, S. 54). Aus gutem Grund interpretieren sie daher die Aussagen über die Erziehung von der Gesamtintention des Konzils her und betonen vor allem den personalen Charakter des konziliaren Menschenverständnisses (Ratzinger) sowie – im Hinblick auf das Verhältnis des Christen zur modernen Lebenswelt – die Aspekte der Solidarität, der Autonomie der innerweltlichen Ordnung und der Pluralität der kulturellen Kräfte (Seibel).

Essen. Gerhard Mücher.

Griesl, Gottfried: **Pastoralpsychologische Studien.** Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verlag 1966. 274 S.; Ln DM 21,–.

Der Verfasser ist Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie an der Universität Innsbruck und Regens des dortigen diözesanen Priesterseminars. Das Zusammentreffen beider Tätigkeiten läßt den Erfahrungs- und Entstehungshorizont dieser Studien erkennen. Mehrere der „verschiedenartig angelegten Kapitel" sind „aus Vorträgen erwachsen" und mit Ausnahme von zweien auch bereits veröffentlicht worden (Nachweis S. 268). Als „roten Faden", der sich durch die ganze Sammlung hindurchzieht, bezeichnet der Verfasser sein Anliegen: „der heile Mensch" (Vorwort). In diesem Sinn kommen „einige dringliche Nöte" unserer Zeit als „Modelle" zur Sprache, an denen gezeigt werden soll, daß „eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen", die durch „wissenschaftliche Zusammenarbeit ermöglicht wird", für „Seelsorger, Erzieher, Beichtväter, Ordensobere" in „einzelnen Fragen" solide „Ansätze" zu „brauchbarer Wegweisung" geben kann. Vor dem „Hintergrund des christlichen Menschenbildes" sollen „Bausteine für eine kommende Seelsorgslehre zusammengetragen" werden. Sie ist als „pastorale d'ensemble" verstanden. In der „Ganzheit des Menschen" sind „die Heilsfragen mit Lebensfragen unlösbar verquickt".

Mit dem Wunsch, der „Seel-Sorge sinnvoll in die Hand zu arbeiten", stellt der Verfasser den *ersten Teil* seines Buches unter die richtunggebende Überschrift „Lebenshilfe" (S. 11–106). Zuerst beschreibt er die „Angst des modernen Menschen" (S. 13–31). Von ihrem Erscheinungsbild geht er zu ihrer Deutung und zu den Möglichkeiten ihrer Bewältigung über. Die Erlösung aus der Angst sieht er „im Glauben an Gott, in der Hoffnung auf Gnade und in der Geborgenheit einer unendlichen Liebe" (S. 30). Wie trefflich die Formulierung des Psychologen F. Künkel ist: „Seelen-Heilkunde ist Seelenheil-Kunde", und auf welche Zusammenarbeit „Seelsorge und Seelenlehre" angewiesen sind, kann das „unzählbare Heer der seelischen Zwangserscheinungen" (Anankasmen) erweisen (S. 33). Solche zeigen sich z. B. in der Form der (religiösen) Skrupel beim „zwangsneurotischen Beichtkind" (S. 32–49). Der Verfasser gibt nicht nur Direktiven, sondern sucht durch die Erhellung der Komplexität des psychischen Problems ein Verstehen des Skrupulanten anzuregen. Dem Seelsorger obliegt „der Aufbau einer gesunden Gewissensreaktion" (S. 48). Einen ähnlichen Weg beschreitet der Verfasser im Kapitel über „Jugendliche Selbstbefriedigung" (S. 50–71). Der Einsicht, daß Pastoral „nicht nur Seelsorgs*technik* im Sinne von praktischer Anweisung" ist, sondern sich zuerst und „grundsätzlich mit dem Selbstvollzug der Kirche, mit der Verwirklichung des Heiles zwischen der Auferstehung und der Wiederkunft des Herrn" befaßt (Einleitung), entspricht das ergiebige und wertvolle Kapitel: „Der Mensch in der Erwartung seines Heils" (S. 72–106). Freilich wird hier auch sichtbar, daß „für die zeitdimensionale Sicht die Heilsgüter in derselben Richtung wie das Faktum Tod liegen (S. 76), so daß Heilserwartung als rein psychische Realität etwas Inadäquates ist. Die Erwartung des Heiles im transzendenten Gott allein – auf dessen Wort hin (S. 106) – stützt sich als „geistige Überzeugung auf den Glauben" (S. 105), der aber keine psychische, sondern eine religiöse Kategorie darstellt.

Der *zweite Teil* des Buches ist der „Erziehung" verpflichtet (S. 107–173). Der Verfasser nimmt zur „religiösen Erziehung im Mädcheninternat" (S. 109–138) zur „Selbsterziehung des Lehrers (S. 139–148) und zum Problem „Gewissen und Über-Ich" (S. 149–173) sachlich Stellung. Das Über-Ich zeichnet er hauptsächlich in Anlehnung an G. Bally, Einführung in die Psychoanalyse S. Freuds, Frankfurt 1961 ([4]1966). „Aus den tiefenpsychologischen Einsichten lassen sich praktische Richtlinien ableiten für alle, die Gewissensbildung verantworten müssen" (S. 172).

Den *dritten Teil* des Buches macht der heute lebhaft diskutierte Problemkreis der „Priesterbildung" (S. 175–267) aus. Im Kapitel „Anthropologische Voraussetzungen" (S. 177–232) bekennt sich der Verfasser zur These, „daß der Priesterberuf von der berufenen Person und die berufliche Reifung von der Persönlichkeitsentfaltung nicht getrennt werden kann" (S. 178). Demnach ist es folgerichtig, daß die psychologischen Voraussetzungen des Priesterberufes, der menschliche Werdegang und die personale Reifung der Priesterkandidaten eingehend untersucht werden. Der Verfasser tut es in einem Dreischritt, indem er die Genesis des Priesterberufes, seine Krisis in der Pubertät und die Möchlichkeiten einer Synthesis im Rahmen der Persönlichkeitsreifung darstellt. Er geht auch kritisch auf Sonderfragen ein: Perfektionismus, Reifungsstörungen, Retardation, Mutterbindung, Bubenfreundschaften, Herzensbildung, Integration des Eros und der Autorität. Der Inhalt der „Consuetudines" der Priesterseminarien ist nicht einfach Gottes Wille, sondern „menschliche Satzung" (S. 232). In einem Vergleich der tridentinischen Reform mit den heute aktuellen Forderungen werden „Lücken in unserer priesterlichen Seminarerziehung" (S. 234–248) aufgewiesen. Der Übergang aus der Mittelschule ins Theologiestudium und der noch kritischere Übergang des Neupriesters aus dem Seminar in die Praxis sind unbewältigt geblieben (S. 238). Die „reichlich akademisch orientierte Form" der gegenwärtigen Priesterbildung verlangt eine ergänzende dritte Ausbildungsstufe (S. 244), und eine entsprechende Ausbildung der Priesterbildner selbst erweist sich als besonders dringliche Forderung (S. 247). In einem schönen Schlußkapitel beleuchtet der Verfasser eingehend und hilfreich den Spannungsbereich „Entmutigung und Gottvertrauen des Priesters" (S. 249–267).

Das Buch selbst ist nicht „perfektonistisch" abgefaßt; es ist auch keine wissenschaftliche Abhandlung im strengen Sinn des Wortes, sondern eher eine Heilssorge. Darum wird man die geringe Einarbeitung einschlägiger Literatur und den Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit den neuesten Veröffentlichungen verstehen. Die besondere Bedeutung des Buches liegt darin, daß es dem Verfasser geglückt ist, in einer für kirchlich-klerikale Kreise annehmbaren Art darzutun, daß die anstehenden Probleme der Lebenshilfe, der Erziehung im allgemeinen und der Priesterbildung im besonderen unbedingt im Gespräch mit moderner „profaner" Menschenkunde

bedacht werden müssen. So werden auch verschiedene Ratschläge – etwa S. 67 über priesterliche Seelenführung als Heilmittel –, hinter die man aus einer anderen Schauweise heraus ein Fragezeichen setzen könnte, begreiflich und sogar richtig.

München. Leonhard M. Weber.

Clerici. Luigi: **Einsammlung der Zerstreuten.** Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 44) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1966. VII, 152 S.; kart. DM 25,–.

Der Verfasser, Mitglied der Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem und Missionar im Fernen Osten, untersucht die Fürbitte in dem frühchristlichen Tischsegen Didache 9,4: *„So wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und gesammelt zu einem geworden ist, so werde Deine Kirche gesammelt von den Enden der Erde in Dein Königreich. Denn Dein ist die Herrlichkeit und die Macht in Ewigkeit. Amen“*, und Didache 10,5: *„Gedenke, Herr, Deiner Kirche, sie wegzureißen von allem Bösen und zu vollenden in Deiner Liebe, und sammle sie von den vier Winden (die geheiligte) in Dein Königreich, das Du für sie bereitgestellt hast. Denn Dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“* Beide werden als ein Gebet in zwei Formulierungen genommen und nach ihrer Form- und Motivgeschichte entfaltet. Als Ausgangspunkt gilt: „Die uns vorliegenden Gebete sind ein aus Dank und Bitte bestehender judenchristlicher Tischsegen, wie ihn am Ende des 1. Jahrhunderts eine syrische Christengemeinde sprach“ (3). Damit ist die Vorentscheidung für die Frühdatierung der Didache schon gleich gefallen. Der Verfasser sagt selbst, daß er durch diesen unscheinbaren Eingang „erspüren möchte, vor welchem zeitlichen und räumlichen Forum, in welchem geschichtlichen und geographischen Horizont die Christenheit den Tod ihres Herrn verkündet hat, bis er kommt“ (VII). Damit ist aber doch wohl auch unterstellt, daß es sich für den Verfasser nicht um Agapengebete oder alltägliche Tischgebete, sondern um Eucharistiegebete handelt, wenn diese dornige Frage auch aus der Untersuchung ausgeklammert wird.

Ein erster Teil (8–102) befaßt sich mit der Vorgeschichte der Didachebitte. Geboten wird zunächst eine Synopse des Tischsegens der Eucharistie und des zeitgenössischen jüdischen Tischsegens (5 f.). Ein erstes Kapitel weist dann nach, daß die Fürbitte ein Teil des Tischsegens ist, der nicht nur als ein Segnen Gottes, ein Erheben, Loben, Rühmen, Preisen, Danken, sondern auch als ein Segnen der Speise aufgefaßt wird und so auf dem Wege zur „Eucharistie“ liege. Bedeutungsvoll ist, daß ברך, εὐχαριστεῖν, bereits im NT stellvertretend für εὐλογεῖν auftritt, mit dem starken Akzent des Dankens für das in Christus vermittelte Heil. Dadurch wird deutlich, daß das spätere Danken im Loben seinen Quellgrund hat, „das aber eigentlich und vor allem im Lobopfer und Dankgelübde-Opfer seinen Platz hatte“ (15 f.), also im Kult. Das wird nachgewiesen an der späteren Gestalt des „Segnens Jahves“ im chronistischen Geschichtswerk, an der frühen Gestalt in den Königsbüchern und am ältesten Beispiel eines mit dem (Opfer)Mahl verbundenen „Segnen Jahves“: Ex 18,10–12. Der Segensspruch: „Gesegnet ist Jahve“ wird dann auch in seiner ältesten Form, als Doxologie und Selbstversicherung und als Einleitung eines Bittgebetes verfolgt bis hin zum Segen in der Qumranliteratur und zur Tefilla. Dabei werden vier Typen von Segenssprüchen festgestellt: 1. als spontaner Ruf des Menschen, wenn er eine Machttat Jahves erfährt, 2. als Doxologie im Mund der Tempelsänger, die das Volk zum Amen einlädt, 3. als Tendenz, Gebete mit einem doxologischen Segen einzuleiten oder, weniger häufig, zu beschließen, 4. als Selbstversicherung durch eine Praedizierung Gottes, den man aus Erfahrung kennt als einen, der das Erbetene gewährt.

Im NT finden sich viele Eulogien (Lk 1,68–79) und besonders auch Briefeucharistien (37 f.), die mit der Tischeucharistie der Didache verglichen und in ihrem Gedankengang dargelegt werden. Die terminologischen und gedanklichen Ähnlichkeiten lassen darauf schließen, daß die Heilstat Gottes an einer bestimmten Gemeinde im Vordergrund steht, und offenbaren den theologischen Grund für die notwendige Verknüpfung von Danksagung und Fürbitte im paulinischen Beten: ein Danken für die Auserwählung zum Glauben und ein Bitten um die eschatologische Erfüllung. Es handelt sich demnach bei der Didache um durchaus gewohnte und traditionelle Gebetsweisen.

Das zweite Kapitel gilt dem Einleitungsruf in der Bitte: „Gedenke, o Herr“, dessen Vorkommen im AT, im Spätjudentum, und der Verchristlichung des „Gedenke“ in der Didache, bei der die *fractio panis* mit dem begleitenden Tischsegen als ein geistiges (Bitt)Opfer bezeichnet wird (64).

Das dritte Kapitel ist dem Gegenstand der Fürbitte gewidmet, nämlich der „Sammlung der Zerstreuten“. Es wird zunächst gezeigt, daß das Motiv aus der nationalen Erwartung der Juden stammt, die von einem Neubau Jerusalems und einer Sammlung der Diaspora sprachen (65 f.). Es werden wieder die entscheidenden Texte aus der Septuaginta und dem intertestamentarischen Schrifttum analysiert, und diese Analyse wird durchgeführt bis zur eschatologischen „Sammlung“ im NT. Es ergibt sich, daß noch um 150 eine irdische Erfüllung der prophetischen Verheißung der „Sammlung“ erwartet wurde, und zwar in einem Miteinander von gerechten Christen mit gerechten Juden und Proselyten in einem neuen Jerusalem (85).

Die Gebete der vorchristlichen Juden um eine „Sammlung“ in der Diaspora sind in einem eigenen Abschnitt zusammengetragen (85–92). Das Bildwort von dem Brot, das von den Bergen kommt, ist wohl nicht als Missionsbitte zu kennzeichnen (92–94), sondern bezeichnet eher eine lokale Sammlung der weltweit zerstreuten Kirche in der endzeitlichen Gottesherrschaft.

Ein zweiter Teil (104–142) ist der Nachgeschichte der Fürbitte gewidmet. Das erste Kapitel behandelt die Nachgeschichte des Bildwortes von dem Brot, das von den Bergen kommt, in sieben Texten bei Athanasius, Serapion von Thmuis, über das siebte Buch der Apostolischen Konstitutionen und den Papyrus Dêr-Balizeh bis zu den ägyptischen Anaphoren. Hier bietet sich Gelegenheit, die u. a. auch bei Cyprian sich findende Auffassung der Vermischung von Brot und Wein als Bild für die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus mit der Eucharistie feiernden Gemeinde darzulegen. Mehrere Texte scheinen unmittelbar voneinander abhängig zu sein. Bei Athanasius ist das Gebet ein gewöhnliches Tischgebet, sonst steht es im eucharistischen Hochgebet, und zwar entweder vor ihm oder nach ihm oder sogar mitten drin. Man weiß nicht, auf welchem Weg das Gebet in die Anaphoren gekommen ist.

Auch die zweite Hälfte der Didachebitte über das Thema der Sammlung kommt mit ihrer Nachgeschichte zu Wort. An Hand einer sorgfältigen Tabelle (116–119) wird gezeigt, daß die Bitte sich in den bekannten Traditionen eucharistischer Hochgebete mit jeweils charakteristischen Einzelheiten findet. Der wesentliche Gedanke ist *in nuce* schon in der Eucharistiebitte enthalten. Die kollektive und individuelle Enderwartung kommen deutlich heraus, und bei der ersten wird die Vereinigung mit und die Einsammlung zu allen Heiligen unterstrichen, damit das Gotteslob in der Kirche, das sich aus der Eucharistie nährt, nicht verstummt.

Ein drittes Kapitel untersucht die Möglichkeit, ob das *ecclesiam adunare* des römischen Kanon ein Echo der Didachebitte sei. Clerici meint, die gelegentlich behauptete Verbindung zu Cyprian stehe auf schwachen Füßen. Es sei im *adunare* nicht an die endzeitliche Einsammlung der Kirche gedacht, sondern an die Einigung und Einigkeit einer gespaltenen Christenheit, die mit sich selbst nicht in Frieden ist. Auszuschließen wäre auch der missionarische Sinn einer Berufung der Heiden und ebenso der eschatologische Sinn etwa der Didache und Cyprians. Eine Verbindung zu diesen Sinnen wird dann doch versucht auf dem Umweg über das Bekenntnis zu der katholischen Kirche als der einen, wie es im Symbol auftritt.

In einem ersten Exkurs (124–132) steht der Universalismus der frühchristlichen Fürbitte für die Kirche zur Behandlung. Die Alte Kirche hat in ihren Fürbitten regelmäßig für die Heiden gebetet. Später wurde das Gebet seltener. Das Gebet um die Einheit hat dagegen immer seinen festen Platz gehabt.

Ein zweiter Exkurs (132–134) gilt den Fürbitten im Kanon der römischen Messe, die sich in Bitten um zeitliche und in solche um eschatologische Güter einteilen lassen. Am Schluß des römischen Kanon findet sich die endzeitliche Bitte um Zulassung zum Volk der Heiligen, zum neuen Israel, wie im Abschluß des Didachetischsegens.

Die fleißige Arbeit, für die sich der Verfasser auf Johannes Quasten und Herman Schmidt als Paten beruft, wird dazu beitragen, „das eminent missionarische Bewußtsein des christlichen Gottesdienstes und seiner Bitte um die Heimholung der zerstreuten Söhne Gottes“ zu beleben. Für den Anfänger vermißt man die Akzente auf den griechischen Buchstaben nicht gerne. Wer von unsern Schülern ist heute nicht „Anfänger“ im Griechischen?

Hennef (Sieg). Joseph Barbel CSSR.

aus der Fünten, Wiltrud: **Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters.** (Schriftenreihe „Wirkendes Wort“, Bd 3) Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann 1966. 232 S.; kart. DM 19,80.

Die in der deutschen, romanischen und mittelalterlichen Philosophie bewanderte Verfasserin legt in dieser ihrer Dissertation ein aus mehr als zweihundert Magdalenengedichten des 9. bis 17. Jahrhunderts erarbeitetes Bild der biblischen Maria Magdalena vor, die nach Zeugnissen aus dem 5./6. Jahrhundert bereits in der frühen Kirche des Orients besondere Beachtung fand und dort in Bethanien (4. Jh.) und in Ephesus (6. Jh.) Verehrungsstätten besaß. In der abendländischen Kirche wird Maria Magdalena – im Gegensatz zum Osten und ohne hinreichende exegetische Grundlage – seit Gregor d. Gr. fast einheitlich mit Maria von Bethanien (Jo 12) und der Sünderin (Lk 7) identifiziert und ihre

Besessenheit (Lk 8, 2) auf das Lasterleben der Sünderin gedeutet. Die ersten Zeugnisse der Magdalenenlyrik sind aus dem 9./10. Jh. überliefert. Erst aus dem 10. Jahrhundert sind in der westlichen Kirche die frühesten Kultstätten der Heiligen bezeugt. Diese fortan in Kult und Kunst, Predigt und Exegese, Legende und religiösem Spiel sehr stark hervorgehobene Gestalt wurde in den verschiedenen Epochen des Mittelalters von den gewandelten Glaubenserfahrungen der Christenheit her in verschiedener Weise interpretiert.

W. aus der Fünten hat mit sorgfältigem Fleiß und exakter Methodik versucht, die Geschichte der abendländischen Magdalenenverehrung durch eine vergleichende Untersuchung der Magdalenenlyrik zu erhellen, die – wie die mittelalterliche Lyrik überhaupt – nicht nur die Erfahrungen des einzelnen Autors ausspricht, sondern wegen ihrer Nähe zur Verkündigung und zum Gottesdienst der christlichen Gemeinde Aussagen von überpersönlicher Gültigkeit enthält.

Die vorliegende Untersuchung der mittelalterlichen Magdalenenlyrik läßt erkennen, daß Maria M. in der Lyrik, insbesondere in den Hymnen und Sequenzen des 9./11. Jahrhunderts, vornehmlich als Zeugin (testis) für die Auferstehung Christi, als Garantin dieses für den christlichen Glauben grundlegenden Ereignisses, erscheint und somit eine überindividuelle, heilgeschichtliche Interpretation erfährt.

In der Folgezeit (seit dem 11. Jh.) tritt M. M. unter Betonung ihrer vorbildlichen Reue und Christusliebe allmählich mehr und mehr als eine persönlich wirkende Heilige und Künderin (nuntia) der Erlösungsgewißheit in Erscheinung. In gewandelter Redeweise widmet sich die Lyrik des 12. Jahrhunderts fast nur noch der betrachtenden Darstellung der Magdalena als einer vorbildlichen Heiligengestalt, welche die dem Menschen gegebene Möglichkeit der Versöhnung mit Gott aufzeigt.

In der Lyrik des späten Mittelalters (13.–16. Jh.), die sich in überaus vielen lateinischen und volkssprachlichen Gedichten mit M. M. befaßt, erscheint die Heilige wiederum in anderer Sicht. Nun gilt sie besonders als Vorbild (exemplum) für das rechte Mitleiden mit dem leidenden Christus, als die liebend-teilnehmende Gefährtin seiner bitteren Passion, und als die beim Tode des Herrn um ihr Heil besorgte Sünderin, mit der sich die in den Gefährdungen der Welt trostbedürftigen Gläubigen des späten Mittelalters unmittelbar identifizierten.

W. aus der Fünten hat an einer überzeugenden Fülle von Beispielen aus der Lyrik des Mittelalters die sehr unterschiedliche Bedeutung Maria Magdalenas im Wandel von etwa sechs Jahrhunderten dargelegt und damit einen bedeutenden Beitrag zu einem vertieften Verständnis der Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit geleistet. Das Ergebnis ihrer Untersuchung weist den Weg zur gültigen Interpretation weiterer Gestalten und Erscheinungen der Passionsfrömmigkeit sowie des gesamten volksreligiösen Lebens des Mittelalters.

Paderborn. Georg Wagner.

Hinweise

Daniélou, Jean: **Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche.** Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 37 S.; DM 4,20.

Die Schrift enthält einen von der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Sektion Geisteswissenschaften, veranstalteten Vortrag, der am 15. April 1964 in Düsseldorf gehalten wurde, und die daran anschließende Diskussion, an der sich 6 Gelehrte beteiligten. D. richtet sein Augenmerk auf jenes unübersehbare Feld des alten östlichen Christentums, für das es keinen adäquaten Namen gibt, das außerordentlich verzweigt ist und in seiner Erstreckung von Ägypten bis Indien reicht. Skizzenhaft werden verschiedene Linien abgesteckt, Parallelen zwischen Christentum des neutestamentlichen Zeitalters und Judentum gezogen, thesenhaft die Ursprünge der Gnosis gezeichnet, kurz: Gedanken entworfen, die man genauer in den Veröffentlichungen des bekannten Patristikers nachlesen kann und die hier einem weiteren Publikum dargeboten werden.

Auf zwei Druckfehler sei aufmerksam gemacht: S. 9 Konzil von Jerusalem (statt Antiochia); S. 29 Rordorf (statt Pordorf).

Münster. Joachim Gnilka.

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

Diese „kleine Bibelstunde" beschreibt in aller Kürze eine Fülle von Voraussetzungen, Problemen, Aufgaben, Möglichkeiten und Ergebnissen der neueren katholischen Exegese der neutestamentlichen Schriften. Außer den herkömmlichen Themen der Einleitungswissenschaft behandelt sie wissenschaftstheoretische, methodologische und hermeneutische Fragen ebenso wie Anliegen der spirituellen Aneignung und der katechetischen Vermittlung. – Ein respektables Sachprogramm also, ein umfassender Aufriß, der nicht dazu dient, Probleme zu lösen, sondern zu formulieren, um dadurch auf ein erstes Verständnis für die Eigenart exegetischer Arbeit an neutestamentlichen Texten hinzuführen.

Der Vorzug dieser kleinen Einleitung ist es, daß sie trotz des Umfanges des behandelten Stoffs und trotz der Beschränkung der Darstellung auf Grundsätzliches gut lesbar ist, frei von esoterischer Fachterminologie und durchaus lebendig und anschaulich. Als erste Information für den Nichtfachmann ist sie sicherlich geeignet und nützlich. Indes sollte man von ihr nicht mehr erwarten, als der Verfasser selbst verspricht: Sie gestattet einen „ersten Blick in die Werkstatt des Exegeten" (S. 14); der Leser sollte auf jeden Fall noch einen zweiten Blick riskieren: über die Schulter des Exegeten.

Münster. Karl Löning.

Ökumenisches Direktorium. Erster Teil (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr 8). Einführung von Bischof Jan Willebrands, Erläuterungen von Eduard Stakemeier. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 140 S.; lam. kart. DM 6,40.

Schon fünf Wochen nach der Veröffentlichung in Rom liegt eine kommentierte deutsche Ausgabe des Ökumenischen Direktoriums vor. Sie enthält den amtlichen lateinischen Text und die vom Einheitssekretariat erstellte deutsche Übersetzung, säuberlich einander gegenübergestellt, so daß man gut vergleichen kann (23–85). Dem Text vorangestellt ist die Erklärung, mit der Bischof Willebrands das Direktorium der Presse vorgestellt hat (9–21). Die Erläuterungen von E. Stakemeier (87–140) „wollen keinen vollständigen Kommentar, sondern lediglich eine erste Hilfe bieten, um das Verständnis der Richtlinien zu erleichtern" (8). – Da das Direktorium kein Gesetzbuch (89, 94) sein will, sondern Richtlinien und Empfehlungen enthält, die für eine weitere Entwicklung offen sind, wird für die deutschen Verhältnisse viel davon abhängen, ob und wie weit sich die katholischen und evangelischen Kirchenleitungen zu gemeinsamen Schritten entschließen können.

Münster. Peter Lengsfeld.

Schlesische Priesterbilder. Bd 5, hrsg. von Joseph Gottschalk. Aalen/Württ.: Verlag Dr. Konrad Theiss 1967. 260 S.; 54 Abbildungen; Ln DM 19,80.

Mit diesem Werk wird die 1884 begonnene Tradition, Kurzbiographien verstorbener schlesischer Priester zu veröffentlichen, in gelungener Weise fortgesetzt. Die Reihe der Namen beginnt mit Kardinal Bertram und Bischof Piontek, führt u. a. über im deutschen Quickborn so bekannte Namen wie Bernhard Strehler und Klemens Neumann, die Gründer des Neisser „Heimgarten" und ersten Burgväter von Burg Rothenfels, und endigt mit in der Jugendarbeit der Nachkriegszeit auch im Westen bekannt gewordenen Namen wie Bernhard Moschner, Karl Sroka und Johannes Theissing. – Jeder der 52 Kurzbiographien ist ein Verzeichnis der Werke (bzw. des Fundorts einer ausführlicheren Bibliographie) sowie eine Liste von Fundstellen über biographische Notizen beigefügt. Dadurch und durch ein detailliertes Orts-, Personen- und Sachregister wird dieses Werk auch wissenschaftlich wertvoll und verwertbar.

Münster. Peter Lengsfeld.

Personennachrichten

Doz. Dr. theol. Klaus Ganzer, Tübingen, hat einen Ruf als persönlicher Ordinarius auf den außerordentlichen Lehrstuhl für mittelalterliche und neuere Kirchengeschichte in der Theol. Fakultät in Trier angenommen.

Prof. Dr. theol. Heinrich Groß, Trier, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Biblische Theologie (Exegese des Alten Testamentes) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Priv. Doz. Dr. phil. Richard Schaeffler, Tübingen, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Phil.-theol. Propädeutik in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum angenommen.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Schmucker, Regensburg, hat einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie (Phil.-theol. Propädeutik) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Staber, Regensburg, hat einen Lehrstuhl für Historische Theologie (Kirchengeschichte des Donauraumes) in der Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

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

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. von Konrad Algermissen [u.a] Bd I: Aachen bis Elisabeth. Mit 72 Taf. u. 316 Textabb. – Rgb: Pustet 1967. XXIII, VIII S., 1562 Sp.

Who's who in the catholic world. Vol. I: Europe. A biographical dictionary containing about 5500 biographies of prominent personalities in the catholic world. Edited by Stephen S. Taylor and Ludwig Melsheimer. Redacted by Armando Fattinnanzi and Helmut von der Heiden. – (Montr:) Intercont. Book and Publ. Co.; Düs: Schwann 1967/68. 825 p.; DM 96,–.

Dinkler, Erich: Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie. Mit 38 Abb. auf 15 Taf. u. 8 Textabb. – Tü: Mohr 1967. VIII, 403 S.; Lw. DM 41,–.

Mélanges offerts à M.-D. **Chenu**, maître en théologie. – P: Vrin 1967. 478 p. = Bibliothèque thomiste XXXVII; F 75,–; p. 9–29: Duval, André, OP: Bibliographie du P. Marie-Dominique Chenu ‹1921–1965›.

Huitième centenaire de **Notre-Dame** de **Paris** ‹Congrès des 30 Mai – 3 Juin 1964›. Recueil de travaux sur l'histoire de la cathédrale et de l'Église de Paris. – P: Vrin 1967. XII, 426 p., 10 pl., 4 fig. = Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France.

Millénaire monastique du **Mont Saint-Michel**. Tome I: Histoire et vie monastique sous la direction de J. Laporte. II: Vie montoise et rayonnement intellectuel du Mont Saint Michel sous la direction de R. Foreville. – P: Lethielleux 1967. 821 p. 15 pl., 4 cartes; 497 p., 135 fig. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes; F 280,–.

Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der **katholisch-theologischen Fakultät** an der Universität **Tübingen**, 1817–1967. – Mchn u. Frb/B: Wewel Verl. (1967). 759 S., 12 S. Abb. = Tübinger theologische Reihe I; DM 45,–.

Rahner, Karl, SJ: Zur Neuordnung der theologischen Studien. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 1–21.

Barbour, Jan G.: Issues in science and religion. – Lo: SCMPr. (1966). X, 470 p.; sh 45/–.

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

Altaner, Berthold: Kleine patristische Schriften. Hrsg. v. Günter Glockmann. – B: Akademie-Verl. 1967. X, 620 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur LXXXIII.

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

Norris, Richard A.: God and world in early christian theology. A study in **Justin** martyr, **Irenaeus**, **Tertullian** and **Origen**. – Lo: Black (1966). X, 147 p. = Studies in patristic thought; sh 25,–.

Bolgiani, Franco: La polemica di **Clemente Alessandrino** contro gli gnostici libertini nel III libro degli „Stromati". – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 86–136.

Quispel, G.: **Makarius**, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. – Leid: Brill 1967. VIII, 126 S. = Supplements to Novum Testamentum XV; hfl 24,–.

Gregorius Nyssenus: Opera. Vol. IX: Sermones. Pars I. Ediderunt Gunterus Heil, Adrianus van Heck, Ernestus Gebhardt, Andreas Spira. – Leid: Brill 1967. VI, 507 p.; hfl 90,–.

Adnès, André et Pierre Canivet: Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'„Histoire Philothée" de **Théodoret** de **Cyr**. – RHistRel CLXXI, 1967, 53–82. 149–179.

Masser, Achim: Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters. Mit einem Anhang: Die Bezeichnungen für die Sakristei. – (B:) Schmidt-Verl. (1966). 184 S. = Philologische Studien und Quellen XXXIII; DM 24,–.

(Rupertus Abbas Tuitiensis) Rupert de Deutz: Les oeuvres du Saint-Esprit (De operibus Spiritus Sancti, latein., franz.) Tome I: Livres I et II ‹De Trinitate, pars III›. Introduction et notes par Jean Gribomont, OSB. Texte établi et traduit par Elisabeth de Solms, OSB. – P: Éd. du Cerf 1967. 311 p. = Sources chrétiennes CXXXI = Série des textes monastiques d'Occident XXI; F 30,–.

Kennan, Elizabeth: The „De consideratione" of St. **Bernard of Clairvaux** and the papacy in the mid-twelfth century. A review of scholarship. – Trad XXIII, 1967, 73–115.

Féret, Henri-Marie, OP: L'étude de saint **Thomas** dans la formation intellectuelle des Frères Prêcheurs aux lendemains du Concile. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 249–276.

Auer, Johann: Das Theologieverständnis des Johannes **Duns Scotus** und die theologischen Anliegen unserer Zeit. – WissWeish XXIX, 1966, 161–177.

Graziano di S. Teresa, OCD: Il „Tractatus de prudentia catholicorum scolarium" di **Arnaldo** da **Villanova**. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 821–844.

Reichert, Franz Rudolf: Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe ‹Erstausgabe ca. 1480›. Hrsg. u. eingeleitet. – Mstr: Aschendorff 1967. CXXXIII, 233 S. = Corpus catholicorum XXIX; kart. DM 44,–.

Jetter, Werner: Drei Neujahrs-sermone Gabriel **Biels** als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt. – Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII, B 1966, 86–126.

Meier, Kurt: Zur Interpretation von **Luthers** Jugendschriften. – Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag, Gö (1967), 233–251.

Maurer, Wilhelm: Der junge **Melanchthon** zwischen Humanismus und Reformation. Bd I: Der Humanist. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 247 S.; geb. DM 18,90.

Smith, Joseph J., SJ: Primal revelation and the natural knowledge of God: **Brunner** and catholic theology. – ThStudies XXVII, 1966, 339–357.

Jørgensen, Poul Henning: Die Bedeutung des Subjekt-Objekt Verhältnisses für die Theologie. Der theo-onto-logische Konflikt mit der Existenzphilosophie. – Hbg-Bergstedt: Reich 1967. 461 S. = Theologische Forschung XLVI; DM 28,–.

Armbruster, Carl J., SJ: The vision of Paul **Tillich**. – NY: Sheed & Ward 1967. XXII, 328 p.; $ 6,95.

Kelsey, David H.: The fabric of Paul Tillich's theology. – New Haven, Lo: Yale Univ. Pr. 1967. X, 202 p. = Yale Publications in religion XIII.

Benktson, Benkt-Erik: Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich. – Stu: Calwer Verl. (1967). 216 S. = Arbeiten zur Theologie II, 9; Ln. DM 24,–.

Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion. Hrsg. v. Gerhard Noller. – Mchn: Kaiser Verl. 1967. 343 S. = Theologische Bücherei XXXVIII; DM 18,–.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Religion und Religionen. Festschrift für Gustav **Mensching** zu seinem 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden u. Kollegen. (Hrsg.: Rudolf Thomas.) – Bonn: Röhrscheid 1967. 392 S.; Lw. DM 56.–; S. 377–389: Bibliographie G. Mensching.

Antweiler, Anton: Religion und Naturwissenschaft. – ThGl LVI, 1966, 244–258.

Morenz, Siegfried: **Ägyptischer** Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion. – Eranos-Jahrbuch XXXIV, 1965, Zü 1966, 399–446.

Dijk, J. van: Einige Bemerkungen zu **sumerischen** religionsgeschichtlichen Problemen. – Orientalische Literaturzeitung LXII, 1967, Sp. 229–244.

Schipflinger, Thomas: Der fraulich-mütterliche Aspekt im Göttlichen. Eine religionswissenschaftliche Studie. – Kairos IX, 1967, 277–295.

Rahman, Fazlur: **Islam**. – Lo: Weidenfeld & Nicolson 1967. XI, 271 p., 24 pl., 38 ill. = History of religion series; sh 55.–.

Schimmel, Annemarie: Der Islam und sein Verhältnis zu anderen Religionen. – Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen, Kassel (1966), 102–115.

Abel, A.: Aspects sociologiques des religions „**manichéennes**". – Mélanges René Crozet. I, Poitiers 1966, 33–46.

Schneider, Ulrich: **Upaniṣad**-Philosophie und früher Buddhismus. – Saec XVIII, 1967, 245–263.

Edsman, Carl-Martin: Divine and demonic necessity in the **Oresteia**. – Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature..., Sthlm (1967), 19–34.

García y Bellido, A.: Les religions orientales dans l'**Espagne Romaine**. – Leid: Brill 1967. XIV, 166 p., 19 fig., 20 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain V.

Langerbeck, Hermann: Aufsätze zur **Gnosis**. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hermann Dörries. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 216 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Folge III, 69; DM 34,–.

Haardt, Robert: Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. – Sa: Müller Verl. (1967). 352 S.; DM 27,50.

Groningen, G. van: First century gnosticism. Its origins and motifs. – Leid: Brill 1967. XII, 209 p.; hfl 24,–.

Kitagawa, Joseph M.: Religion in **Japanese** history. – NY and Lo: Columbia Univ. Pr. 1966. 275 p. = Lectures on the history of religious sponsored by the American council of learned sociologies. N.S. VII.

Cooly, John K.: Baal, Christ, and Mohammed: religion and revolution in **North Africa**. With maps by Charles McDonnell. – Lo: Murray 1967. XV, 368 p., maps; sh 50,–.

Nordland, Odd: **Shamanism** as an experiencing of „the unreal". – Studies in Shamanism based on papers read at the Symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th–8th of September, 1962 = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Sthlm (1967), 166–185.

Eliade, Mircea: **Australian** religions. An introduction. – HistRel VI, 2, 1966, 108–134; VI, 3, 1967, 208–235.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Klein, Karl Kurt: Gotenprimas **Wulfila** als Bischof und Missionar. – Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 84–107.

Pellegrini, Lodovico, OFM: Le missioni **francescane** sotto Alessandro IV ‹**1254–1261**›. – Studi francescani LXIV, 1967, 91–118.

Courtois, Gaston: La grande leçon de Vatican II: Esprit chrétien, esprit missionnaire. – P: Fleurus 1967. 160 p. = Collection «Action féconde».

Fonction du laïc en milieu non chrétien. Rapports et compte-rendu de la 36e semaine de missiologie de Louvain, 1966. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1967. 196 p. = Museum Lessianum. Section missiologique XLVII; FB 180,–.

La Iglesia. Misión en diálogo con el mundo. Colección de trabajos presentados a la XVIII Semana Española de misionología, celebrada del 5 al 12 de agosto de 1965 en Burgos. – Burgos: Secretariado de Semanas españolas de misionología, Instituto Español de San Francisco Javier para misiones extranjeras 1966. 454 p.; pes 200.

Maurier, Henri: Theologie des Heidentums (Essai d'une théologie du paganisme, dt.) Ein Versuch. – Köln: Bachem (1967). 293 S.

Féligonde, Jean de, OSB: Paroisse et mission. Prémices de l'humanité nouvelle. – LumVit XXII, 1967, 69–83.

Gheddo, Piero: Istituti missionari e missionarietà delle diocesi. – Le Missioni Cattoliche XCVI, 1967, 478–498.

Henry, A.-M., OP: L'épiscopat aux prises avec la mission. – Parole et Mission X, 1967, 307–326.

Juifs et chrétiens. Bibliographie. – Parole et Mission X, 1967, 520–538.

Lichtenberg, J.P., OP: L'Eglise et les religions non-chrétiennes. – Tourn: Casterman 1967. 110 p.; FB 60,–.

Exeler, Adolf: Die Mission der Kirche. – KatBl XCII, 1967, 65–89.

Alonso, Carlos, OSA: Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1967. XX, 263 p.; Lire 4000.

Biermann, Benno, OP: Don Fray Juan **Ramírez de Arellano** OP und sein Kampf gegen die Unterdrückung der Indianer. – Jahrbuch für Gesch. v. Staat, Wirtschaft u. Gesellsch. Lateinamerikas IV, Köln 1967, 318–347.

Boutin, L.-N., OMI: La spiritualité de Mgr de **Mazenod**. – Chambly: Séminaire 1967. 196 p.

Couturier, Charles, SJ: Exigences spirituelles des missionnaires. – Spiritus n° XXXI, 1967, 346–358.

Luzbetak, Louis, SVD: L'Eglise et les cultures. – Brux: Lumen Vitae 1967. 432 p.; FB 300,–.

Prêtres d'occident en Eglises jeunes. – EglViv XIX, 1967, 81–137.

L'œcuménisme en **Afrique**. – R: CIPA 1966. 170 p.; $ 0,90.

Hastings, Adrian: Church and mission in Modern Africa. – Lo: Burns & Oates 1967. 263 p.; sh 21/–.

Izarn, Réginald: Monachisme en **Ethiopie**. – Bulletin Saint Jean Baptiste VIII, 1967–68, 20–30.

Bolink, P.: Towards church union in **Zambia**. – Amst: Wever 1967. XVI, 430 p., cards; hfl 28,50.

Livingstone, David: Out of Africa. – Lo: Lutterworth Pr. 1967. 56 p.; sh 2/6.

Gowing, Peter G.: **Islands** under the Cross. – Manila: National Council of Churches in the Philippines 1967. XVI, 286 p.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Mork, Wulstan, OSB: The biblical meaning of man. – Milw: Bruce 1967. XI, 168 p.; $ 4,95.

Langkammer, Hugolinus, OFM: Die Verheißung vom Erbe. Ein Beitrag zur biblischen Sprache. – Bibel und Leben VIII, 1967, 157–165.

Rudder, J. P. de: Woord en openbaring. – EphThLov XLIII, 1967, 130–159.

Lohfink, Norbert, SJ: Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. – Ffm: Knecht (1967). 237 S.; Ln. DM 16,80.

Mildenberger, Friedrich: Die halbe Wahrheit oder die ganze Schrift. Zum Streit zwischen Bibelglauben und historischer Kritik. – Mchn: Kaiser 1967. 99 S. = BeitrEvTh XLVI; br. DM 9,80.

2. Altes Testament

Gross, Heinrich: Kleine **Bibelkunde** zum Alten Testament. – Mchn: Kösel-Verl. (1967). 129 S. = Schriften zur Katechetik IX; br. DM 8,50.

Lohfink, Norbert, SJ: Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu **Gn. 15**. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1967). 134 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXVIII; DM 7,–.

Dion, Hyacinthe M., OP: The **Patriarchal traditions** and the literary form of the „Oracle of Salvation". – CaBiQ XXIX, 1967, 198–206.

Coats, George W.: The traditio-historical character of the **Reed Sea** motif. – VetTest XVII, 1967, 253–265.

Gese, Hartmut: Bemerkungen zur **Sinaitradition**. – ZAW LXXIX, 1967, 137–154.

Cazelles, Henri: Passages in the singular within discourses in the plural of **Dt 1–4**. – CaBiQ XXIX, 1967, 207–219.

Lipiński, Édouard: **Juges 5, 4–5** et **Psaume 68, 8–11**. – Bibl XLVIII, 1967, 185–206.

Seebass, Horst: Die Vorgeschichte der Königserhebung **Sauls**. – ZAW LXXIX, 1967, 155–171.

Haran, Menahem: The rise and decline of the empire of **Jeroboam ben Joash**. – VetTest XVII, 1967, 266–297.

Steck, Odil Hannes: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des **deuteronomistischen Geschichtsbildes** im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum. – Neuk: Neukirchener Verlag 1967. 380 S. = WissMonANT XXIII; Ln. DM 41,80.

Fohrer, Georg: Studien zur alttestamentlichen **Prophetie** ‹1949–1965›. – B: Töpelmann 1967. XII, 303 S. = ZAW, Beih. XCIX.

Key, Andrew F.: The magical background of **Isaiah 6, 9–13**. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 198–204.

Harner, Ph. B.: Creation faith in **Deutero-Isaiah**. – VetTest XVII, 1967, 298–306.

Dion, H[yacinthe] M., OP: Le genre littéraire sumérien de l'„hymne à soi-même" et quelques passages du Deutéro-Isaïe. – RBibl LXXIV, 1967, 215–234.

Schreiner, Josef: Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten **Jeremias**. – Düs: Patmos-Verl. (1967). 125 S. = Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift XX.

Gottlieb, H[ans]: **Amos** og kulten. – Dansk teologisk Tidsskrift XXX, 1967, 65–101.

Pinto, Basil de, OSB: The **Torah** and the **Psalms**. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 154–174.

Alonso-Schökel, L[uis], SJ: Psalmus 136 ‹135›. – VerbDom XLV, 1967, 129–138.

Di Fonzo, Lorenzo, OFMConv: **Ecclesiaste**. Testo latino e trad. italiana. Note critiche e commento. – To: Marietti 1967. XX, 379 p. = La Sacra Bibbia. Antico Testamento; Lire 3800.

Haspecker, Josef, SJ: Gottesfurcht bei **Jesus Sirach**. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung. – R: Päpstliches Bibelinstitut 1967. XXV, 355 S. = AnalBibl XXX; br. Lire 5700.

Kellermann, Ulrich: **Nehemia**. Quellen, Überlieferung u. Geschichte. – B: Töpelmann 1967. XI, 227 S. = ZAW, Beih. CII; Lw. DM 50,– [Diss., Münster, Teildr.]

Goshen-Gottstein, M. H.: Hebrew biblical manuscripts. Their history and their place in the HUBP edition. – Bibl XLVIII, 1967, 243–290.

Bernhardt, Karl-Heinz: Die **Umwelt** des Alten Testaments. I: Die Quellen und ihre Erforschung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1967). XIV, 388 S., 24 Taf.; Ln. DM 38,–.

Kapelrud, Arvid S.: Die **Ras-Schamra**-Funde und das Alte Testament. Übersetzung von Friedrich Cornelius. – Mchn/Bas: Reinhardt Verl. 1967. 91 S., 1 Karte, 8 Taf.; kart. DM 7,50.

Albrektson, Bertil: History and the Gods. An essay on the idea of historical events as divine manifestations in the Ancient Near East and in Israel. – Lund: Gleerup (1967). 138 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series I; kart. Skr. 26,–.

Schmidt, Werner H.: **Mythos** im Alten Testament. – EvTh XXVII, 1967, 237–254.

Schilling, Othmar: **Amt** und Nachfolge im Alten Testament und in Qumran. – Volk Gottes. Festgabe für J. Höfer, Freiburg i. Br. (1967), 199–214.

Bright, John: The authority of the Old Testament. – Nashv: Abingdon Pr. 1967. 272 p.; $ 5,50.

Lance, H. Darrel: **Gezer** in the land and in history. – BiblArch XXX, 1967, 34–47.

Aharoni, Yohanan: The Land of the Bible. A historical **geography**. Translated from the Hebrew by A. F. Rainey. – Lo: Burns & Oates 1967. XIV, 409 p., 34 maps; sh 63.

Brocke, Michael: Tun und Lohn im nachbiblischen Judentum. Ein Diskussionsbeitrag. – Bibel und Leben VIII, 1967, 166–178.

Massingberd Ford, Josephine: Can we exclude Samaritan influence from **Qumran**? – RQ VI, 1967, 109–129.

Marx, Alfred: Y a-t-il une prédestination à Qumran? – RQ VI, 1967, 163–181.

3. Neues Testament

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Hrsg. von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard. (I: Abraham – Glaube) – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1967). XXXI, 575 S. 4°.

Bultmann, Rudolf: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgew., eingel. u. hrsg. v. Erich Dinkler. – Tü: Mohr 1967. XXVII, 554 S.; brosch. DM 39,–; S. 483–507: Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann.

Kuss, Otto: Auslegung und Verkündigung. II: Biblische Vorträge u. Meditationen. – Rgb: Pustet 1967. XXXII, 348 S.; DM 34,–.

Walker, Rolf: Die Heilsgeschichte im **ersten** Evangelium. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 161 S. = FRLANT XCI; Lw. DM 17,80.

Pesch, Rudolf: Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog ‹Mt 1–2›. Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate. – Bibl XLVIII, 1967, 395–420.

Sortino, Placido M. da, OFMCap: La vocazione di Pietro secondo la tradizione sinottica e secondo S. Giovanni. – San Pietro = Atti della XIX settimina biblica, Brescia (1967), 27–57.

Feuillet, André, PSS: Le logion sur la rançon. – RScPhTh LI, 1967, 365–402.

Delorme, J.: Aspects doctrinaux du second Evangile. Études récentes de la rédaction de **Marc**. – EphThLov XLIII, 1967, 74–99.

Hoffmann, Paul: Πάντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in **Lc 13, 22–30**. – ZNW LVIII, 1967, 188–214.

Jeremias, Joachim: Der Prolog des **Johannesevangeliums** ‹Joh 1,1–18›. – Stu: Calwer Verlag (1967). 31 S. = Calwer Hefte LXXXVIII; DM 1,90.

Richter, Georg: Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung. – Rgb: Pustet 1967. XVI, 335 S. = Biblische Untersuchungen I; kart. DM 48,–.

Heise, Jürgen: Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften. – Tü: Mohr 1967. XI, 186 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie VIII; DM 30,– [Diss., Marburg].

Ghiberti, Giuseppe: Missione e primato di Pietro secondo Giovanni 21. – San Pietro = Atti della XIX settimana biblica, Brescia (1967), 167–214.

Meeks, Wayne A.: The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine christology. – Leid: Brill 1967. XVI, 356 p. = SupplNovTest XIV; hfl 52,–.

Schneider, Bernardin, OFM: Κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ‹**Romans 1,4**›. – Bibl XLVIII, 1967, 359–387.

Schunack, Gerd: Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht. – Tü: Mohr 1967. XI, 318 S. = Herme-

neutische Untersuchungen zur Theologie VII; DM 46,–. [Diss., Marburg, überarb.]

Scroggs, Robin: Paul. Σοφός and πνευματικός – NTSt XIV, 1, 1967, 33–55.

Thüsing, Wilhelm: „Milch" und „feste Speise" ‹1 Kor 3,1 f. und Hebr 5,11–6,3›. Elementarkatechese und theolog. Vertiefung in neutestamentlicher Sicht. – TrThZ LXXVI, 1967, 233–246. 261–280.

Pax, Elpidius, OFM: Jüdische und christliche Funde im Bereiche der „sieben Kirchen" der **Apokalypse**. – Bibel und Leben VIII, 1967, 264–279.

Klijn, A. F. J.: An introduction to the New Testament. – Leid: Brill 1967. XVI, 237 p.; hfl 24,–.

Moule, C. F. D.: The phenomenon of the New Testament. An inquiry into the implications of certain features of the New Testament. – Lo: SCMPr. (1967). VIII, 120 p. = Studies in biblical theology II, 1.

Boman, Thorleif: Die **Jesus-Überlieferung** im Lichte der neueren Volkskunde. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 259 S.; DM 19,80.

Mussner, Franz: Die **Wunder** Jesu. Eine Hinführung. – Mchn: Kösel-Verl. (1967). 84 S. = Schriften zur Katechetik X; DM 6,80.

Vanhoye, Albert, SJ: Structure et théologie des récits de la **Passion** dans les évangiles synoptiques. – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 135–163.

Seidensticker, Philipp: Zeitgenössische Texte zur **Osterbotschaft** der Evangelien. – Stu: Kath. Bibelwerk (1967). 76 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXVII; DM 5,80.

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

Baltensweiler, Heinrich: Die **Ehe** im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. – Zü/Stu: Zwingli Verlag (1967). 288 S. = AbhThANT LII; DM 24,80.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Miscellanea historiae ecclesiasticae II. Congrès de **Vienne** août – septembre 1965. – Louv: Bibl. de l'Université. Bureau de la Revue; Publ. Univ. de Louvain 1967. VII, 185 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV; bfr 200,–.

Buss, Martin: Der Sinn der Geschichte. – Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III = Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.), Zü, Stu (1967), 171–196.

Fellner, Fritz: Geschichte und Gegenwart. Antrittsvorlesung. – Sa, Mchn: Pustet (1966). 19 S. = Salzburger Universitätsreden VI; DM 2,50.

Biedermann, Hermenegild, OSA: Bedeutung und Aufgaben der Geschichtsforschung für die Begegnung der Orthodoxie mit dem westlichen Christentum. – Kyrios N. F. VII, 1967, 123–133.

Jedin, Hubert: Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht. – TrThZ LXXVI, 1967, 281–297.

Jacob, Friedrich: Geschichte und Welt in **Schleiermachers** Theologie. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 147 S. = ThArb XXIV; DM-Ost 10,50; [Diss., Jena, Überarb.].

Bowden, Henry Warner: Science and the idea of church history, an American debate. – ChH XXXVI, 1967, 308–326.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Krinke, Johannes: Das christliche **Spanien**. Ein Querschnitt durch die spanische Kirchengeschichte. – (Hbg:) Wittig (1967). 256 S.; kart. DM 9,80.

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Von Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967. XXXI, 722 S.; DM 85,–.

Lapide, Pinchas E[lias]: Rom und die Juden (The last three popes and the Jews, dt.) (Dt. von Jutta u. Theodor Knust.) – Frb, Bas, Wien: Herder (1967). 375 S.; DM 24,–.

Demetropoulos, Panagiotes: Kirche und Staat in griechisch-orthodoxer Sicht. – KiOst X, 1967, 22–33.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Brandon, S. G. F.: **Jesus** and the **Zealots**. A study of the political factor in primitive christianity. – (Manch:) Manchester Univ. Pr. 1967. XVI, 412 p.; sh 55,–.

Testa, Emmanuele, OFM: **S. Pietro** nel pensiero dei giudeo-cristiani. – San Pietro = Atti della XIX settimana biblica, Brescia (1967), 459–500.

Freudenberger, Rudolf: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert. Dargestellt an Briefen des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians. – Mchn: Beck 1967. X, 258 S. = Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte LII; kart. DM 38,–.

Bianchi, Ugo: **Marcion**: Théologien biblique ou docteur gnostique? – VigChr XXI, 1967, 141–149.

Pinckers, Gh.: Le sacerdoce ministériel durant l'antiquité chrétienne. – RevEcclLiège LIII, 1967, 205–219.

O'Malley, T. P., SJ: **Tertullian** and the Bible. Language, imagery, exegesis. – Nijm, Utr: Dekker & Van de Vegt 1967. XVI, 186 p. = Latinitas christianorum primaeva XXI; hfl 19,50.

Alföldi, Andreas: Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus [Teilsamml.]. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967. VII, 460 S., 78 S. Abb.; Lw. DM 80,90.

Schäferdiek, Knut: Die Kirche in den Reichen der **Westgoten** und **Suewen** bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche. – B: de Gruyter 1967. VII, 286 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXIX; Lw. DM 48,–. [Habil.-Schrift, Bonn].

Ephräm ‹der **Syrer**› [Ephraem ‹Syrus›]: Lobgesang aus der Wüste [Werke, Ausz., dt.] Eingel. u. übers. von Edmund Beck. –Frb/Br: Lambertus-Verl. 1967. 110 S. = Sophia VII; brosch. DM 7,80.

Basilius ‹von Cäsarea› [Basilius Caesariensis]: Über den Heiligen Geist (Liber de spiritu sancto, dt.) Eingel. u. übers. von Manfred Blum. – Frb/Br: Lambertus-Verl. 1967. 118 S. = Sophia VIII.

Knorr, Uwe Walter: Der 43. Brief des Basilius d. Gr. und die Nilusbriefe. – ZNW LVIII, 1967, 279–286.

Wiessner, Gernot: Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte. I: Zur **Märtyrerüberlieferung** aus der Christenverfolgung **Sahapurs II.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 289 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-hist. Klasse. Folge III, 67; DM 48,–.

Staats, Reinhart: Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des **Gregor** von **Nyssa** „In suam ordinationem". – VigChr XXI, 1967, 165–179.

Gamber, Klaus: Fragen zu Person und Werk des Bischofs **Niceta** von **Remesiana**. – RömQu LXII, 1967, 222–231.

Devos, Paul: **Égerie** à Édesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar. – AnalBoll LXXXV, 1967, 381–400.

Barré, Henri: Le culte marial en Afrique après saint **Augustin**. – RevÉtAug XIII, 1967, 285–317.

Aubineau, Michel: Une homélie grecque inédite sur la transfiguration. – AnalBoll LXXXV, 1967, 401–427.

Bieler, Ludwig: **St. Patrick** and the coming of christianity. – Dublin and Melbourne: Gill (1967). 100 p. = A history of Irish catholicism I.

Ludwig, Günther: **Cassiodor.** Über den Ursprung der abendländischen Schule. Mit 4 Abb. – Ffm: Akademische Verl.gesellschaft 1967. VIII, 182 S.; DM 28,–.

Lackner, Wolfgang: Zu Quellen und Datierung der **Maximosvita** ‹BHG³ 1234›. – AnalBoll LXXXV, 1967, 285–316.

4. Mittelalter und Neuzeit

Oexle, Otto Gerhard: Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf. – Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung an der Universität Münster I, 1967, 250–364.

Beer, Francis de, OFM: La genèse de la fraternité **franciscaine** ‹selon quelques sources primitives›. – FranzStud XLIX, 1967, 350–372.

Zumkeller, Adolar: Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster **Würzburg** und **Münnerstadt**. Von den Anfängen bis zur Mitte des XVII. Jahrhunderts. Bd I. – Wü: Schöningh 1966. XIX, 554 S. = Regesta Herbipolensia V = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums u. Hochstifts Würzburg XVIII; DM 50,–.

Simon, Nicole: Le **Mont Saint-Michel** dans les trois premiers quarts du XIVe siecle. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 151–190; p. 191–209: Reulos, Michel: L'organisation et l'administration de l'abbaye à partir de l'abbé Le Roi jusqu'à l'application du Concordat; p. 211–226: Laporte, Jean: Le crépuscule de l'ancien monachisme au Mont Saint-Michel.

Blet, Pierre, SJ: L'Église de Paris et les Gondi. – Huitième centenaire de Notre-Dame de Paris ‹Congrès des 30 mai – 3 juin 1964› ..., P 1967, 345–357; p. 359–399: Yvon, A.-M.: La maîtrise de Notre Dame aux XVIIe et XVIIIe siècles; p. 401–416: Leflon, J.: Notre-Dame de Paris pendant la Révolution; p. 417–426: Limouzin-Lamothe, R.: La dévastation de Notre-Dame et de l'archevêché en février 1831.

5. Mittelalter

Nelson, Janet L.: The problem of king **Alfred**'s royal anointing. – JEcclH XVIII, 1967, 145–163.

Drögereit, Richard: Zur Frühgeschichte des Stiftes **Wunstorf**. – JGNsKG LXIII, 1965, 24–34.

Wollasch, Joachim: Ein **cluniacensisches Totenbuch** aus der Zeit Abt Hugos von Cluny. – Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung an der Universität Münster I, 1967, 406–443.

Huyghebaert, Nicolas: Saint **Arnould** de **Soissons** et la consécration de l'église du prieuré de Coincy ‹1082›. – AnalBoll LXXXV, 1967, 317–329.

Cheney, C. R.: England and the Roman under Innocent III. – JEcclH XVIII, 1967, 173–186.

Schulze, Hans K.: Zisterziensersiedlung im brandenburgisch-mecklenburgischen Grenzgebiet. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLI, 1966, 10–29.

Misch, Georg: Geschichte der Autobiographie. Bd IV, 1, 3: Das Hochmittelalter in der Vollendung. Aus dem Nachlaß hrsg. von Leo Delfoss. – Ffm: Schulte-Bulmke 1967. 555 S.; DM 85,–.

Herde, Peter: Die Legation des Kardinalbischofs **Gerhard** von **Sabina** während des Krieges der Sizilischen Vesper und die Synode von **Melfi** ‹28. März **1284**›. – RStChIt XXI, 1967, 1–53.

Petrowicz, G.: I primi due arcivescovi armeni di Leopoli. – OrChrPer XXXIII, 1967, 89–129.

Bauer, Johannes Joseph, SCJ: Die Abtwahl in Katalonien und Aragon zur Zeit des Avignoneser Papsttums. – RömQu LXII, 1967, 18–35. 184–213.

Der Münchener Kodex. Das ungarische Hussiten-Evangeliar aus dem 15. Jahrhundert. Buchstabengetreuer Abdr. Hrsg. von Gyula Décsy. – Wiesb: Harrassowitz 1966. XVII, 125 S.; DM 30,–.

Bilderback, Loy: **Eugene IV** and the first dissolution of the council of Basle. – ChH XXXVI, 1967, 243–253.

Mosler, Hans: Das **Camper** Reliquienverzeichnis von **1472**. – AnnHVNied CLXVIII/CLXIX, 1967, 60–101.

Olivieri, Achille: **Alessandro Tissino** e il movimento calvinista vicentino nel Cinquecento. – RStChIt XXI, 1967, 54–117.

Schmid, Karl – Joachim Wollasch: Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters. – Frühmittel-

alterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung an der Universität Münster I, 1967, 365–405.

Alberts, W. Jappe: Grundzüge der **geld**rischen Kirchengeschichte des Mittelalters. – AnnHVNied CLXVIII/CLXIX, 1967, 5–20.

Wisplinghoff, Erich: Beiträge zur Geschichte der Abtei **Siegburg**. Untersuchungen zu den Siegburger Totenbüchern. – AnnHVNied CLXVIII/CLXIX, 1967, 266–286.

Endriss, Albrecht: Die religiös-kirchlichen Verhältnisse in der Reichsstadt **Wimpfen** vor der Reformation. – Stu: Kohlhammer 1967. XVI, 179 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B. Forschungen XXXIX.

Nagel, Carl: Die St. **Annen**-Verehrung in der Mark **Brandenburg** am Vorabend der Reformation. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLI, 1966, 30–51.

6. Gesamte Neuzeit

Guttenberg, Erich Frhr. von, u. Alfred Wendehorst: Das Bistum **Bamberg**. Im Auftr. d. Max-Planck-Inst. f. Geschichte bearb. T. II: Die Pfarreiorganisation. (Mit 9 Ktn.) – B: de Gruyter 1966. VII, 403 S., 1 Ktn-Beil. = Germania sacra II: Die Bistümer der Kirchenprovinz I, 2; brosch. DM 78,–.

Florey, Gerhard: Bischöfe, Ketzer, Emigranten. Der **Protestantismus** im **Lande Salzburg** von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. – Graz, Wien, Köln: Böhlau 1967. 328 S. mit Abb. u. Faks.

Wittram, Reinhard: Stationen des Reformationsgedenkens. – Zeitw XXXVIII, 1967, 798–813.

McNally, Robert E., SJ: The ninety-five theses of Martin Luther: 1517–1967. – ThStudies XXVIII, 1967, 439–480.

Congar, Yves M.-J., OP: Reform der Kirche und Reformation Luthers 1517–1967. – LuthRu XVII, 1967, 452–463.

Hammer, Wilhelm: Die **Melanchthonforschung** im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd I: **1519–1799**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 885 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXV; DM 140,–.

Chaussy, Y., OSB: Le Mont **Saint-Michel** dans la congrégation de saint-**Maur**. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 227–265.

Kohls, E. W.: Das Bild der Reformation in der Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts. ‹G. W. F. Hegel, L. v. Ranke, J. Burckhardt›. – NZSystThRelph IX, 1967, 229–246.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

O'Malley, John W., SJ: Historical thought and the reform crisis of the early sixteenth century. – ThStudies XXVIII, 1967, 531–548.

Süssmuth, Hans: Studien zur Utopia des **Thomas Morus**. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff (1967). 192 S. = Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte XCV.

Dolan, John P.: History of the reformation. – NY, Toronto: The New American Library 1967. IX, 366 p.

Stupperich, Robert: Geschichte der Reformation. – (Mchn:) Deutscher Taschenbuch-Verlag (1967). 289 S. = dtv-[Taschenbücher] CCCCXIII; DM 3,80.

Pfürtner, Stephanus, OP: Reform und Reformation. – LuthRu XVII, 1967, 429–444.

Brennpunkte der Reformation. Zeitgenöss. Texte u. Bilder. [Hrsg.:] Hans J[oachim] Hillerbrand. (Dt. Bearb. Übers.: G. Brakemeier u. a.) – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1967). 415 S.; Lw. DM 29,80.

Reformation in Europa. (Hrsg. von Oskar Thulin. Mit Beitr. von James Atkinson u. a.) – (Lpz: Ed. Leipzig VEB; Kas: Johannes-Stauda-Verlag 1967.) 351 S. mit Abb., Faks. und 1 Kt.; Lw. DM 29,50.

Mooney, Canice, OFM: The first impact of the reformation. – Jones, Frederick M., CSSR: The counter-reformation. – Dublin–Melbourne: Gill (1967). 40 p.; 53 p. = A history of Irish catholicism III; sh 7/6.

Bauer, Günther: Anfänge **täufer**ischer Gemeindebildungen in **Franken**. – Nürnberg: Verein f. Bayer. Kirchengeschichte 1966. XV, 190 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLIII; DM 21,–.

Stephan, Raoul: Gestalten und Kräfte des **französischen Protestantismus** (Histoire du protestantisme français, dt.) (Aus dem Franz. von Gerda Onken-Joswich und Franz Oesterwitz.) Mit einem Vorw. von Marc Boegner. – ([Mchn: Claudius-Verl.] 1967.) 369 S.; kart. DM 17,50.

Hein, Lorenz: Das Ringen um die rechte Gestalt der Kirche in **Polen** im Zeitalter der Reformation. – Kyrios N. F. VII, 1967, 65–81.

Melanchton, Philipp: Apologia Confessionis Augustanae [dt.] Übers. u. hrsg. von Horst Georg Pöhlmann. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1967). 243 S.; Lw. DM 24,–.

Niebergall, Alfred: Kirche und Seelsorge nach **Bucers** Schrift „Von der wahren Seelsorge". – JGNsKG LXIII, 1965, 35–75.

Russel, Conrad: Arguments for religious unity in **England, 1530–1650.** – JEcclH XVIII, 1967, 201–226.

Vinay, Valdo: Die Schrift **„Il beneficio di Giesu Christo"** und ihre Verbreitung in Europa nach der neueren Forschung. – ArchRefG LVIII, 1967, 29–72.

Littel, Franklin H.: The importance of **Anabaptist** studies. – ArchRefG LVIII, 1967, 15–28.

Mattmüller, Markus: Die **Basler Täufer**. Überblick über den Stand der Forschung. – Zwingl XII, 1967, 510–521.

Beumer, Johannes, SJ: Ein Beispiel katholischer Zusammenarbeit während der Reformationszeit. – FranzStud XLIX, 1967, 373–383.

Richards, Michael: Thomas **Stapleton**. – JEcclH XVIII, 1967, 187–199.

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform. Mit einer Einf. von Hubert Jedin, Beitr. von ..., sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archival. Verz. ungedruckter Visitationsquellen hrsg. von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. – Mstr: Aschendorff (1967). 138 S. = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung XXV/XXVI; DM 12,–. [enth. u. a.:] S. 10–20: Franzen, August: Die Visitation im Zeitalter der Gegenreformation im Erzstift Köln; S. 21–36: Molitor, Hansgeorg: Die Generalvisitation von 1569/70 als Quelle für die Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier; S. 37–48: Specker, Hans Eugen: Nichttridentinische Visitationen im Bistum Würzburg als Quelle für die katholische Reform.

Historia residentiae Walcensis Societatis Jesu. Ab anno Domini 1618 avo. Geschichte der **Jesuiten**residenz in **Walcz** ‹Deutsch-Krone›. 1618–1773. Hrsg. von Max Rohwerder unter Mitw. von Anneliese Triller. – Köln-Graz: Böhlau 1967. XII, 325 S. mit Abb., 1 Titelbild = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands IV; kart. DM 42,–.

Stupperich, Robert: Johannes **Gisenius** und sein Kampf um die Universität Rinteln. – JGNsKG LXIII, 1965, 140–157.

8. Neuere Zeit

Grünewald, Johannes: Kleine Beiträge zur **schlesischen Presbyterologie**. – JSchlesKKG XLVI, 1967, 35–57.

Themel, Karl: Die Mitglieder und die Leitung des **Berliner Konsistoriums** vom Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1608 bis zur Aufhebung des Königlichen Preußischen Oberkonsistoriums 1809. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLI, 1966, 52–111.

Bullarium **Ordinis Augustinianorum** Recollectorum et diplomatica officialis. Ed. Ianuarius Fernández a s. Corde Jesu, OAR. Vol. III: **1684–1730**. – R: (Curia Generalizia degli Agostini Recolletti) 1967. XXIII, 846 p. = Institutum historicum Augustinianorum Recollectorum.

Salzgeber, Joachim, OSB: Die Klöster **Einsiedeln** und St. **Gallen** im Barockzeitalter. Historisch-soziologische Studie. – Mstr: Aschendorff (1967). XIX, 232 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXVIII; DM 42,–.

Hillennar, Henk: **Fenelon** et les Jesuites. – La Haye: Nijhoff 1967. VIII, 338 p. = Archives internationales d'histoire des idées XXI.

Huber, Norbert: **Österreich** und der **Hl. Stuhl** vom Ende des spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens' XI. ‹1714–1721›. – Graz, Wien, Köln: Böhlaus Nachf. (1967). 216 S., 12 Abb. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-histor. Klasse. Histor. Kommission; ÖS 224,–.

Vögtli, Martin: Chorherr Franz Philipp **Gugger** von **Solothurn,** 1723–1790. Ein Beitrag zur Aufklärung in Solothurn. – Zü: Iuris-Verl. 1967. 120 S.; sfr 16,–.

Trezzini, Celestino: La succession à l'evêché de **Lausanne** en **1745**. – ZSchweizKG LXI, 1967, 113–151.

Daly, Joseph G., CSSR: Archbishop John **Carrol** and the **Virgin Islands**. – CathHistR LIII, 1967, 305–327.

Kahle, Wilhelm: Die Orthodoxie und ihre Kritik an den Kirchen des Westens im 19. Jahrhundert. – Kyrios N. F. VII, 1967, 82–122.

Gatz, Erwin: Das **Dürener** Cellitinnenkloster zur heiligen Gertrud. – AnnHVNied CLXVIII/CLXIX, 1967, 102–124.

Loomie, Albert J., SJ: A Jacobean crypto-catholic: Lord **Wotton**. – CathHistR LIII, 1967, 328–345.

Hacker, Rupert: Die Beziehungen zwischen **Bayern** und dem **H**[ei]**l**[igen] **Stuhl** in der Regierungszeit **Ludwigs I.** ‹1825–1848›. – Tü: Niemeyer 1967. XXIII, 187 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXVII; Lw. DM 26.– [Diss., München].

Zoepfl, Friedrich: Johannes Evangelist **Wagner**. Ein Leben für Andere. – (Dillingen:) Manz Verl. 1967. 95 S., 82 Abb; Lw. DM 14,50.

Ward, James E.: Cardinal **Richard** versus Cardinal **Lavigerie**: episcopal resistance to the ralliement. – CathHistR LIII, 1967, 346–371.

Schmidt, Martin: Rationalismus und Erweckungsbewegung am Beispiel der Kirchengemeinde **Hameln** ‹Weser›. – JGNsKG LXIII, 1965, 280–308.

Müller, Iso: Anselm **Quinter**, Abt von Disentis 1846–1858. – ZSchweizKG LXI, 1967, 33–112.

9. Neueste Zeit

Lexikon deutschbaltischer Theologen seit 1920. Bearb. von Wilhelm Neander. – Hann-Döhren: v. Hirschheydt (1967). 152 S,; DM 30,–.

Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. II: Regierungsbezirk **Ober-** und **Mittelfranken**. Bearb. von Helmut Wisetshek. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). XXXV, 527 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A VIII, 2; DM 78,–.

Trtík, Zdeněk: Die **tschechoslowakische** Kirche. – KiOst X, 1967, 68–84.

Dusen, Henry P. van: **Dag Hammarskjöld**: The statesman und his faith. – NY: Harper & Row 1967. XV, 240 p.; $ 4,95.

Hünermann, Wilhelm: Der Pfarrer der Welt. Das Leben **Johannes XXIII.** – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag (1967). 406 S.

Lercato, Giacomo: Johannes XXIII. Entwurf eines neuen Bildes (Giovanni XXIII – Linee per una ricerca storica, dt.) Mit e. Anhang: Angelo Roncalli und Radini Tedeschi von Gabriele de Rosa und Auszügen aus Werken Johannes' XXIII. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 139 S.; DM 12,80.

Trevor, Meriol: Pope John. – Lo: Macmillan; NY: St. Martin's Pr. 1967. X, 329 p., 14 pl.; sh 42/–.

Wakin, Edward and Joseph F. Scheuer: The de-romanization of the **American** Catholic Church. – NY: Macmillan; Lo: Collier-Macmillan (1967). 318 p.; $ 6,95.

Patock, C., OSA: Die Hierarchie der Russisch-Orthodoxen Kirche. Moskauer Patriarchat. Die amtierenden Hierarchen. – OstkSt XVI, 1967, 43–70. 220–229.

Podskalsky, Gerhard, SJ: Kirche und Staat in **Griechenland**. – TrThZ LXXVI, 1967, 298–322.

VI. Christliche Philosophie

Lotz, Johannes B.: Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967. 668 S. = Philosophie in Einzeldarstellungen. Ergbd III; DM 69,50. S. 657–668: Schrifttum des Verfassers bis 1963.

The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Edited by A. H. Armstrong. – Cambr: Univ. Pr. 1967. XIV, 710 p.; sh 95/–.

Klowski, Joachim: Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs- und Weltschöpfungstheorien im strengen Sinne. – Archiv für Geschichte der Philosophie XLIX, 1967, 121–148. 225–254.

Riggi, C.: Il creazionismo e il suo simbolo nello **Pseudo-Dionigi** ‹De divinis nominibus, IV, 8–9; IX, 9›. – Sales XXIX, 1967, 300–325.

Roques, René: Tératologie et théologie chez Jean **Scot Erigène**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 419–437.

Lay, Rupert, SJ: Passiones entis disiunctae. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 51–78. 359–389.

Nikolaus von Kues: Werke. ‹Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488› Bd I–II. Hrsg. von Paul Wilpert. – B: de Gruyter 1967. XIII, 366 p.; VIII, p. 367–770. = Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie V–VI; DM 128,–.

Seigfried, Hans: Wahrheit und Metaphysik bei **Suarez**. – Bonn: Bouvier 1967. VII, 194 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik XXXII; kart. DM 22,50. [Diss., Bonn].

Vancourt, R.: **Kant** et la solution rationaliste du problème des religions. – MélScRel XXII, 1965, 153–193; XXIV, 1967, 85–105.

Stadter, Ernst: Theologisch-kerygmatische Überlegungen zur Religionskritik Sigmund **Freuds**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 285–325.

Barthélémy-Madaule, Madeleine: La personne et le drame humain chez **Teilhard** de **Chardin**. – P: Ed. du Seuil (1967). 330 p.

Rosenthal, Klaus: Martin **Heideggers** Auffassung von Gott. – KerDogm XIII, 1967, 212–229.

Søe, N. H.: Religionsphilosophie (Religionsfilosofi, dt.) Ein Studienbuch. – Mchn: Kaiser Verl. 1967. 294 S.; DM 24,–.

Jolif, J.-Y., OP: Comprendre l'homme. I: Introduction à une anthropologie philosophique. – P: Ed. du Cerf 1967. 302 p. = Cogitatio fidei XXVI; F 21,–.

Mynarek, Hubertus: Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der **Sprache** in ihrer anthropologischen Valenz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 158 S.; DM 15,–.

Möller, Joseph: Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der **Wahrheit**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 15–40.

Fabro, Cornelio, CPS: Elementi per una dottrina tomistica della **partecipazione**. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 559–586.

Rahner, Karl: Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den **Atheismus**. Versuch einer Interpretation. – Concilium III, 1967, 171–180.

Semmelroth, Otto, SJ: Atheismus – eine echte Möglichkeit? – Theologische Akademie IV, Ffm (1967), 46–64.

Scapin, Pietro, OFMConv: Teismo e ateismo di fronte all'esistenza di Dio. – MiscFranc LXVII, 1967, 18–37.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Rahner, Karl: Theologie und Anthropologie. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1389–1407; [s. a.:] Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 31–60.

Biser, Eugen: **Glaubens**vollzug. – (Eins:) Johannes Verl. (1967). 113 S. = Kriterien VIII; DM 9,80.

Maienberger, Gonsalv: Widerspruch und Zuversicht. Die Glaubenssituation im Lichte der Denkgeschichte und der Verkündigung. – Olten u. Frb/B: Walter-Verl. (1967). 201 S.; DM 22,–.

Kießig, Manfred: Autorität der Schrift – Autorität der Kirche. – UnSa XXII, 1967, 148–160; ebd. S. 161–172: Brosseder, Johannes: Autorität der Schrift und Autorität der Kirche.

Colombo, Giuseppe: L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II. – ScuCatt XCV, 1967, 3–33.

Vagaggini, Cipriano, OSB: La teologia dogmatica nell' art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale. – Seminarium, A. XVIII – N. S. A. VI, 1966, 819–841.

Congar, Yves Marie-Joseph, OP: Le moment „économique" et le moment „ontologique" dans la Sacra doctrina ‹révélation, théologie, somme théologique›. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 135–187.

Bourassa, François, SJ: Communion du Père et du Fils. – Greg XLVIII, 1967, 657–705.

Bröker, Werner: Der Sinn der **Evolution**. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. – Düs: Patmos-Verl. (1967). 183 S. = Patmos paperback; DM 14,80.

Scheffczyk, Leo: Schöpfungswahrheit und Evolutionslehre. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 307–330.

Congar, Yves: **Jesus Christus** – unser Mittler, unser Herr (Jesus-Christ, notre médiateur, notre seigneur, dt.) – Stu: Schwaben-Verl. (1967). 231 S.; DM 19,80.

Bartolomei, Tommaso M., OSM: Le relazioni di **Maria** alla Eucaristia considerata come sacramento e come sacrificio. – EphMar XVII, 1967, 313–336.

Lubac, Henri de: **Natur** und **Gnade**. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 111–133.

Dulles, Avery, SJ: The dimensions of the **church**: A postconciliar reflection. – Westminster, Md.: Newman 1967. IX, 118 p. = Woodstock papers VIII; $ 3,50.

Philippe, M(arie)-D(ominique) - Finet, Albert: Le mystère de l'Église. Dialogue entre M.-D. P' et A. F'. – (P:) Beauchesne (1967). 180 p. = Verse et controverse III; F 8,75.

Beinert, Wolfgang: Die Una catholica und die Partikularkirchen. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 1–21.

Bea, Augustin: Die Kirche und die Menschheit (La chiesa e l'umanità, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 279 S.; DM 29,50.

Guzzetti, G(iovanni) B(attista): Trattato di teologia dogmatica. Vol. III, 2: I sacramenti; penitenza, unzione degli inferni, sacramenti in genere. – To: Marietti 1967. 270 p.; Lire 2300.

Semmelroth, Otto, SJ: Strukturen und Perspektiven im **Bußsakrament**. – Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen, Ffm (1967), 68–88.

Schillebeeckx, Edward: Der Sinn der katholischen Ablaßpraxis. – LuthRu XVII, 1967, 328–353.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Finkenzeller, Josef: Die Zählung und die Zahl der **Sakramente**. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1005–1033.

Orbe, Antonio, SJ: El día de la creación del hombre entre los teólogos del s. II. – EstEcl XLII, 1967, 297–330.

La Bonnardière, A.-M.: Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint **Augustin**. – RevEtAug XIII, 1967, 31–53. 249–283.

Brooke, O., OSB: **William** of **St. Thierry**'s doctrine of the ascent to God by faith. – RechThAncMéd XXXIII, 1966, 282–318.

Santiago-Otero, Horacio: La ciencia beatifica de Cristo hombre segun Pedro **Abelardo** y su escula. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 491–543.

Kühn, Ulrich: Die Rechtfertigungslehre des **Thomas** von **Aquin** in evangelischer Sicht. – Oecumenica 1967, 59–92.

Müller, Alfons: Die Lehre von der Taufe bei **Albert** dem **Großen**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1967). XXIV, 280 S. = Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes II.

Wetter, Friedrich: Die Trinitätslehre des Johannes **Duns Scotus**. – Mstr: Aschendorff (1967). VIII, 486 S. = BeitrGPhThMA XLI, 5; kart. DM 68,– [Habil. Schrift, München].

Binder, Karl: Zum Schriftbeweis in der Kirchentheologie des Kardinals Juan de **Torquemada** OP. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 511–550.

Asendorf, Ulrich: Eschatologie bei **Luther**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 304 S.; DM 34,–.

Peters, Albrecht: Luthers Christuszeugnis als Zusammenfassung der Christusbotschaft der Kirche. – KerDogm XIII, 1967, 1–26. 73–98.

Gherardini, Brunero: La madonna in Lutero. – (R:) Città nuova Ed. (1967). 322 p.; Lire 1700.

Becker, Karl Josef, SJ: Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de **Soto**. Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient. – R: Verl.buchhandl. der Päpstl. Univ. Gregoriana 1967. XII, 419 S. = AnalGreg CLVI = Ser. fac. theol.: sectio B, n. XLIX; Lire 6000.

Sarvaiva Martins, Josephus, CMF: De collegialitate episcoporum in Concilio Tridentino ac in theologia posttridentina. – Claretianum VII, 1967, 5–64.

Colombo, Giuseppe: **Bellarmino** contro **Baio** sulla questione del soprannaturale. – ScuCatt XCV, 1967, 307–338.

José Vicente de la Eucaristía, OCD: El tema de la Iglesia en San **Juan de la Cruz**. – Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, R (1967), 368–404.

Beck, Karl: Offenbarung und Glaube bei Anton **Günther**. – Wien: Herder (1967). 187 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XVII; DM 15,20.

Stern, Jean: Bible et tradition chez **Newman**. Aux origines de la théorie du développement. – (P:) Aubier (1967). 253 p. = Théologie LXXII.

Phillips, John A.: The form of Christ in the world. A study of **Bonhoeffer**'s christology. – Lo: Collins 1967. XII, 303 p.; sh 36/–.

Gerber, Uwe: Kritische Bemerkungen zur katholischen Ekklesiologie nach der Constitutio dogmatica de Ecclesia des II. Vatikanums. – NZSystThRelph IX, 1967, 356–392.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Visser't Hooft, W[illem] A[dolf]: Hauptschriften. Bd I: Die ganze Kirche für die ganze Welt. Bd II: Ökumenischer Aufbruch. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1967). 313 S.; 341 S.; je DM 28,–.

Die Konzilserklärung über die **Religionsfreiheit** (La liberté religieuse, dt.) Latein. u. deutscher Text. Kommentare von Pietro Pavan [u. a.] Hrsg. v. Jérôme Hamer, OP und Yves Congar, OP. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 300 S. = Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien XX; DM 24; [enth. u. a.:] S. 59–123: Hamer, Jérôme, OP: Geschichte des Textes der Erklärung; S. 125–165: Courtnay Murray, John, SJ: Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit; S. 167–225: Pavan, Pietro: Die wesentlichen Elemente des Rechtes auf Religionsfreiheit; S. 227–236: Benoit, Pierre, OP: Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung; S. 237–259: Smedt, Émil-Joseph de: Die pastoralen Konsequenzen der Erklärung; S. 261–275: Willebrands, Jan: Religionsfreiheit und Ökumenismus.

Constantelos, Demetrios J.: The **Greek orthodox** church: Faith, history and practice. – NY: Seabury 1967. 127 p.; $ 3,50.

Kallinikos, Konstantin B.: Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 415–429.

Remmers, Johannes Gerhardus: Wiederbegegnung mit der Orthodoxen Kirche. – Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" L, Osn (1967), 149–180.

Leroy, Alfred: Le grand schisme d'**Angleterre** ‹1533–1660› – P. Spes (1967). 241 p. = Coll. „La barque de saint Pierre"; F 15,–.

Bertrand, Claude-Jean: L'Église d'Angleterre et l'Église méthodiste anglaise. – RevHistPhilRel XLVII, 1967, 225–260.

Perchenet, Annie: Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes. – (P:) Mame (1967). 479 p.; F 25,–.

Baum, Gregory, OSA: Ecumenism after Vatican Council II. – Oecumenica 1967, 149–168.

Ökumenischer Wegweiser. Die Institutionen für ökumenische Arbeit im deutschsprachigen Raum. – UnSa XXII, 1967, 235–252.

Dantine, Wilhelm: Der ökumenische Ertrag der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa. – OekRu XVI, 1967, 358–374.

Heijke, John, CSSp: An ecumenical light on the renewal of religious community life: **Taize**. – Pittsb: Duquesne Univ. Pr. 1967. 203 p.

Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration **„Nostra aetate"**. Texte latin et traduction française. Commentaire par G. M.-M. Cottier [e. a.] sous la direction de A.-M. Henry. – P: Ed. du Cerf 1967. 325 p. = Unam Sanctam LXI; [cont. e. a.:] p. 37–78: Cottier, G. M.-M., OP: L'historique de la déclaration; p. 81–117: Dournes, J., MEP: Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Asie; p. 119–160: Maurier, H., PB: Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Afrique; p. 161–180: Masson, J., SJ: Valeurs religieuses dé l'Hindouisme; p. 181–200: Masson, J., SJ: Valeurs du Bouddhisme; p. 201–236: Caspar, R., PB: La religion musulmane; p. 237–273: Cottier, G. M.-M., OP: La religion juive.

Türk, Hans Joachim: Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz? – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 122 S.

Heislbetz, Josef: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 231 S. = Quaestiones disputatae XXXIII; DM 20,80.

Daniélou, Jean: Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 134–156.

Ratschow, Carl Heinz: Die Religionen und das Christentum. – NZSystThRelph IX, 1967, 88–128.

Luneau, A., OMI: Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes. – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 821–841. 914–939.

Waldenfels, Hans: Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt. – Kirche in der außerchristlichen Welt, Rgb (1967), 95–141.

Hasenfuss, Josef: Psychologie des Dialogs mit Nichtchristen. – Archiv für Religionspsychologie IX, 1967, 99–117.

VIII. Moraltheologie

Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien. (8., gründlich neubearb. Aufl.) (I: Grundgestalt des christlichen Daseins. Allgemeine Moraltheologie. II: Leben in der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten. Spezielle Moraltheologie. Teil 1. III: Das Ja zur allumfassenden Liebesherrschaft Gottes. Spezielle Moraltheologie. Teil 2.) – Mchn, Frb/B: Wewel 1967. 544 S.; 477 S.; 797 S.; DM 98,–.

Borchert, Ernst: Todesurteil und richterliches Gewissen. Eine spätmittelalterliche Determinatio magistralis des **Nicolaus Oresme** ‹† 1382› zur Frage der Epikie. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstage. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 877–924.

Araud, V., SJ: Une étape dans l'histoire du traité de la conscience morale: le „Traité de la conscience" chez **G. Vasquez**. – MélScRel XXIV, 1967, 1–48. 113–152.

Dumas, André: Die Suche nach einer neuen Ethik für die neuen Gesellschaften. Tradition – Vernunft – Erneuerung. – NZSystThRelph IX, 1967, 153–172.

Melsen, Andreas G. M. van: Ethik und Naturwissenschaft (Natuurwetenschap en ethiek, dt.) – Köln: Bachem (1967). 230 S.; DM 12,–.

Rief, Josef: Zum theologischen Charakter der Moraltheologie. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 518–542.

Endres, Josef: Für eine anthropologische Moraltheologie. – ThGl LVII, 1967, 426–440.

Teichtweier, Georg: Welche sittlichen **Normen** gelten noch? – Alte Fragen – Neue Antworten. Neue Fragen – Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche u. Seelsorge heute, Wü (1967), 83–104.

Janssens, L.: **Geweten** en zedelijke waarde. – CollBrugGand XII, 1966, 433–455; XIII, 1967, 33–44.

Forcano, Benjamín, CMF: Moral sexual biológica. – Claretianum VII, 1967, 175–218.

Sustar, Alois: Die Entwicklung der moraltheologischen Reflexion über **Krieg** und **Frieden**. – China und Vietnam: Herausforderung unseres Gewissens = Offene Wege VI, (Eins 1967), 97–127; ~ [vgl.:] Schweizer Rundschau LXVI, 1967, 435–450.

Böckle, Franz: Friede und moderner Krieg. – Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von morgen = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" L, Osn (1967), 103–121.

Messineo, Antonio, SJ: L'ordine divino della pace e la guerra moderna. – CivCatt CXVIII, 3, 1967, 223–236.

O'Brien, William V.: Nuclear war, deterrence and morality. – Westminster/Md.: Newman 1967. 120 p.; $ 3,75.

Weber, Helmut: Krieg und christliche Moral heute. Neue Aspekte in der moraltheologischen Beurteilung von Krieg und Frieden. – Lebendiges Zeugnis H. 4, 1967, 53–66.

Murphy, Francis X., CSSR: The moral theologian and the problem of peace. – Studia moralia IV, 1966, 373–383.

Hirschmann, Johannes B., SJ: Der Friede als Illusion und Wirklichkeit. – Theologische Akademie IV, Ffm (1967), 65–78.

Beckmann, Joachim: Kirche und Kriegsdienstverweigerung im 20. Jahrhundert. – Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst zum 60. Geburtstag ..., B 1967, 249–276.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Barion, Hans: Die konziliare Utopie. Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils. – Säkularisation u. Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag ..., Stu, B, Köln, Mz (1967), 187–233.

Maaz, Wilhelm: Selbstschöpfung oder Selbstintegration des Menschen. – Mstr: Aschendorff (1967). XII, 200 S. = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster XVII; DM 36,–.

Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre. Bd II: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. (Aus d. Nachlaß hrsg. v. Trude Herweg, unter Mitarb. v. Karl Heinz Grenner.) – Köln: Bachem (1967). 649 S.; DM 40,–; S. 647–649: Veröffentlichungen von Nikolaus Monzel.

Walther, Christian: Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik. – Zü, Stu: Zwingli 1967. 204 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich XI; DM 22,80. [Habil.-Schrift, Zürich]

Schneider, Hans-Peter: Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des „Christlichen Naturrechts" bei Gottfried Wilhelm **Leibniz**. – Ffm: Klostermann (1967). 518 S. = Juristische Abhandlungen VII; DM 68,50 [Diss. Freiburg/B].

David, Jakob: Das **Naturrecht** in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung. – Köln: Bachem (1967). 91 S.; DM 6,80.

Lenski, Gerhard: Religion und Realität (The religious factor, dt.) Eine Untersuchung über den Stellwert der Religion in einer Industriegroßstadt. – [Bergisch-Gladbach, B:] Grote (1967). 258 S. = Sozialforschung und Sozialordnung II; Lw. DM 29,–.

Peter-Habermann, Inge: **Kirchgänger**-Image und Kirchgangsfrequenz. – Meisenheim am Glan: Hain 1967. 176 S. = Kölner Beiträge zur Sozialforschung und angewandten Soziologie V; DM 19,80.

Purdy, W. A.: Die Politik der katholischen Kirche (The Church on the move. The character and policies of Pius XII and John XXIII, dt.) – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1967. 368 S.; DM 14,80.

Hermann, Friedrich-Georg: Der Kampf gegen Religion und Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. – Stu: Quell-Verl. 1966. 142 S.; DM 6,80.

Die Gesellschaft der nächsten Generation. Sechs Beiträge hrsg. von Hans-Joachim Netzer. – Mchn: Beck 1966. 173 S. = Beck'sche Schwarze Reihe XLIV; DM 9,80.

Savramis, Demosthenes: Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft. – Kölner Zeitschrift für Sozialpsychologie XIX, 1967, 262–282.

Peisert, Hansgert: Soziale Lage und Bildungschancen in Deutschland. – Mchn: Piper (1967). 206 S. = Studien zur Soziologie VII.

Bildung und Ausbildung in der Industriegesellschaft. Hrsg. v. Helmut Duvernell. – B: Duncker & Humblot 1967. 269 S.; DM 44,60.

Theoretische Aspekte der **Religionssoziologie**. (II). – Köln, Opladen: Westdeutscher-Verl. 1967. 218 S. = Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie III; DM 36,50.

Rama, Carlos: Die **Arbeiterbewegung** in **Lateinamerika**. Chronologie und Bibliographie 1492–1966 (Mouvements ouvriers et socialistes. Chronologie et bibliographie. L'Amérique Latine ‹1492–1966›, dt.) – Bad Homburg v. d. H., B, Zü: Gehlen 1967. 294 S. = Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas I; DM 30,–.

Der Kranke in der modernen Gesellschaft. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Tobias Brocher, Otto von Mering, Klaus Horn. – Köln, B: Kiepenheuer & Witsch (1967). 551 S. = Neue Wissenschaftliche Bibliothek XXII; DM 22,80.

Daheim, Hansjürgen: Der **Beruf** in der modernen Gesellschaft. Versuch einer soziolog. Theorie berufl. Handelns. – Köln, B: Kiepenheuer & Witsch (1967). 313 S. = Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie XIII; DM 24,–. [Habil.-Schrift, Köln]

Kripp, Georg Bernhard: Wirtschaftsfreiheit und katholische Soziallehre. – Zü, St. Gallen: Polygraphischer Verl. 1967. 177 S. = Veröffentlichungen der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Volkswirtschaftlich-wirtschaftsgeographische Reihe XIV; DM 19,–.

Küng, Emil: Wirtschaft und Gerechtigkeit. Sozialethische Probleme im Lichte der Volkswirtschaftslehre. – Tü: Mohr 1967. XII, 315 S. = St. Galler wirtschaftswissenschaftliche Forschungen XXIV; DM 43,–.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Reinhardt, Rudolf: Bemerkungen zum geschichtlichen Verständnis von **Kirche** und **Staat**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-

jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 155–178.

Staatskirchenverträge. Textsammlung. Hrsg. von Hermann Weber. – Mchn: Beck'sche Verl.-Buchhandl. 1967. XIII, 287 S. = Beck'sche Textausgaben; DM 19,80.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Hrsg. von Carl Joseph Hering [u.] Hubert Lentz. Bd V: ‹1959/61›. – B: de Gruyter 1967. XV, 379 S.; DM 69,–.

Mikat, Paul: Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht. – Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst zum 60. Geburtstag..., B 1967, 105–125.

Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf. Bd II: Sachenrecht. 11., verb. u. verm. Aufl. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1967). XVI, 543 S.; Lw. DM 34,–.

Neumann, Johannes: Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 415–448.

Echeverría, Lamberto de: Die Theologie des Kirchenrechts. – Concilium III, 1967, 603–607; S. 608–612: Jiménez-Urresti, Teodoro Ign.: Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaften.

Composta, Dario: Prospettive per una teologia del diritto. – Sales XXIX, 1967, 28–69.

Klostermann, Ferdinand: Desiderate zur Reform des **Laienrechtes**. – ThpQu CXV, 1967, 334–348.

Boni, Andrea, OFM: Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare. – R: Pont. Ateneo Antoniano 1967. 176 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XVIII; Lire 1500.

Scheuermann, Audomar: Die Ausführungsbestimmungen zu den Konzilsweisungen für die Ordensleute. – Ordenskorrespondenz VIII, 1967, 113–141.

O'Brien, Romaeus W., OCarm: Diocesan government and religious. – The Jurist XVII, 1967, 283–296.

Zalba, Marcellinus, SJ: Circa ordinem rectum in usu matrimonii episcopi per orbem quid tradiderint. – PerMorCanLit LVI, 1967, 61–87.

Ribas Bracons, J. M.: La nueva regulación de los matrimonios mixtos. – IusCan VII, 1967, 187–325.

Gerhartz, Johannes Günter, SJ: Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 552–576.

Dordett, Alexander: Das kirchliche **Prozeß-** und **Strafrecht** in der heutigen Gesellschaftsordnung. – Festschrift für Hans Schmitz zum 70. Geburtstag. Bd I, Wien, Mchn 1967, 427–445.

Scheuermann, Audormar: Vorschläge zum kirchlichen Eheprozeßrecht. – AkKR CXXXVI, 1967, 3–45.

Egan, Edward M.: The introduction of a new „chapter of nullity" in matrimonial courts of appeal. A study of legislation in the Code of Canon Law and the Instructio Provida Mater Ecclesiae. – R: Officium Libri Catholici 1967. XV, 214 p.; $ 10,–.

Mahrenholz, Ernst Gottfried: Das Niedersächsische Konkordat und der Ergänzungsvertrag zum Loccumer Vertrag. – ZevKR XII, 3/4, 1967, 217–282.

Reingrabner, Gustav: Einiges zur gegenwärtigen Situation der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft. – OeAKR XVIII, 1967, 338–352.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Spiazzi, Raimondo, OP: Decreto sul ministero e la vita sacerdotale. Genesi del decreto. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. – To-Leumann: Elle Di Ci (1967). 798 p. = Collona magistero conciliare VII; Lire 2600.

Rahner, Karl: Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 271 S.; DM 22,–.

Antweiler, Anton: Ziel und Spielraum der Priesterausbildung. – ThGl LVII, 1967, 411–426.

Dreher, Bruno: Wandel des **Seelsorge**verständnisses. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kathol.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 607–630.

Kirche in der Stadt. I: Grundlagen und Analysen. Hrsg. vom Österreichischen Seelsorgeinstitut. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1967. 295 S.; DM 25,20.

Bertsch, Ludwig, SJ: **Buße** und **Beichte** im Leben der Gemeinde. – Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen, Ffm (1967), 89–107; S. 108–121: Roth, Herbert, SJ: Beichte und Seelenführung.

Verkündigen. I. Mit Beiträgen von Josef Blank [u. a.] – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1967). 126 S. = Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker 1967; DM 9,80; [enth.:] S. 7–50: Blank, Josef: Die Heilige Schrift als Predigtanweisung; S. 51–85: Pesch, Otto H., OP: Der Ort der Homiletik innerhalb der Theologie; S. 86–99: Pohlmann, Constantin, OFM: Die Formen der Verkündigung innerhalb der Predigt; S. 100–126: Zeitschriften- und Literaturbericht zu Fragen der Predigt.

Walter, Georg: Seelsorge an Neurose-Kranken. Mit einem Geleitwort von Otto Haendler. – Stu: Klotz Verl. (1967). 152 S.; Lw. DM 15,80.

Keilbach, Wilhelm: Tiefenpsychologie und religiöses Erleben. – Archiv für Religionspsychologie IX, 1967, 9–28.

Knauber, Adolf: Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω – **catechizo**. – OrhPBl LXVIII, 1967, 291–304.

Korstick, Wilhelm: Zur „Erklärung über die christliche Erziehung" des Zweiten Vatikanischen Konzils. – IntKirchlZ LVII, 1967, 187–200.

Biemer, Günter: Zum Problem der Glaubenszustimmung in der religiösen Unterweisung. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kathol.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 688–702.

Eine Wende im Bibelunterricht? Überblick über die gegenwärtige Situation der Bibelkatechetik. – HK XXI, 1967, 475–482.

Grom, Bernhard: Katechesen zum Alten Testament mit 137 Werkzeichnungen von Peter Hajnoczky und Jean Roth. – (Eins:) Benziger Verl. (1967). 527 S.; DM 39,–.

Lang, Klaus: Die Weihnachtstexte in der Bibelkatechese. Die Auslegung von Mt 2, Lk 1, 26–28 und Lk 2, 1–20. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 133 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XIV; DM 10,80.

Katechesen zur Liturgie. Das Kirchenjahr. Hrsg. v. Josef Müller unter Mitarb. v. Ernst Jerg, Adolf Knauber, Johannes Mertes. – Donauwörth: Auer (1967). 277 S.; DM 19,80.

Elkind, David-Bernhard Spilka et Diane Long: Quelques conceptions de la **prière** chez l'enfant. – Lumen Vitae XXII, 1967, 245–258; p. 259–280: Brown, L. B.: Quelques attitudes sous-jacentes dans les prières pour demander des faveurs; p. 281–292: Racine, Louis, OP: L'expérience psychologique de l'enfant et son évangélisation. Un chemin qui reste à parcourir; p. 293–308: Valensart, Godelieve de: Images religieuses modernes: choix spontanés et compréhension symbolique chez des enfants de 5 à 12 ans; p. 309–334: Driessche, Georges van: La confession des adolescents. Enquête auprès d'élèves de l'enseignement libre catholique.

Holstein, Henri, SJ: Le contenu doctrinal du cycle du cours moyen. – Catéchèse VII, 1967, 443–457; p. 459–468: Diebold, Etienne, CM: La perspective catéchètique du fonds obligatoire comparée aux catéchismes français antérieurs; p. 469–482: Mace, Roger: La pédagogie du catéchisme dans le fonds obligatoire; p. 483–497: Agnard, Anne-Marie: Le langage catéchétique pour les enfants du cours moyen; p. 499–508: Gannaz, Léon: L'originalité d'une adaptation.

Dreher, Bruno: Die Verkündigung der Wunder Jesu in der Katechese. – Bibel und Kirche XXII, 1967, 47–57.

XII. Liturgik

Mitchell, Leonel L.: Baptismal anointing. – Lo: SPCK 1966. XVII, 199 p. = Alcuin-club collections XLVIII; sh 42/–.

Jungmann, Josef A.: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen (The early liturgy, dt.) – Frb/S: Univ. Verl. 1967. 287 S.

Auf der Maur, Hans Jörg: Die Osterhomilien des **Asterios Sophistes** als Quelle für die Geschichte der Osterfeier. – Tr: Paulinus-Verl. 1967. XV, 194 S. = Trierer theologische Studien XIX.

Salmon, Pierre: L'office divin au moyen âge. Histoire de la formation du **bréviaire** du **IX**e au **XVI**e siècle. – P: Ed. du Cerf 1967. 198 p. = Lex orandi XLIII; F 18,–.

Lemarié, Joseph: La vie liturgique au **Mont Saint-Michel** d'après les ordinaires et le cérémonial de l'abbaye. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 303–352; p. 353–377: Tardif, Henri: La liturgie de la messe au Mont Saint-Michel aux XIe, XIIe et XIIIe siècles.

Mirot, Albert et Bernard Mahieu: Cérémonies officielles à **Notre Dame** au **XV**e siècle. – Huitième centenaire de Notre-Dame de Paris ‹Congrès des 30 mai – 3 juin 1964› ..., P 1967, 223–290.

Serenius, Sigtrygg: Liturgia **svecanae** ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis. En liturgihistorisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor. – Åbo: Åbo Akademi 1966. 360 p. = Acta Academiae Aboensis. A: humaniora XXX, 1; Fmk 32,–.

Peri, Vittorio: Due date un'unica pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli ‹**1582–84**›. Con appendice di documenti. – (Mil:) Vita e Pensiero (1967). IX, 264 p.; Lire 2000.

Reifenberg, Hermann: Lothar **Franz** von **Schönborn** und die Liturgie im Bistum **Bamberg**. Ein Vergleich zum erneuerten Liturgie-Verständnis. – Bericht des Historischen Vereins Bamberg CIII, 1967, 419–446.

Combe, Pierre-Marie, MB: Préliminaires de la réforme grégorienne de S. **Pie X**. – Études grégorienne VII, 1967, 63–145.

Bek, Hans-Rudolf: Die Liturgiereform des Konzils. Evangelische Beobachtungen und Fragen zur Liturgiekonstitution. – UnSa XXII, 1967, 260–275.

Kurrus, Theodor: Zum **Kalendarium** des neuen Diözesanpropriums von **Freiburg**. – OrhPBl LXVIII, 1967, 266–277. 314–348.

Lengeling, Emil J.: Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg der Liturgiereform. Zur Instruktion „**Tres abhinc annos**". – Bibel und Liturgie XL, 1967, 259–273.

Vanbergen, Paul: La crise de la liturgie. – ParLit XLIX, 1967, 463–471. 642–659. 739–763.

Liturgie et monastères. II: La formation liturgique dans les monastères [par] Robert Gantoy [e. a.]. – (Brug:) Publ. de Saint-André 1967. 143 p. = Paroisse et liturgie.

Schillebeeckx, E.: Wereldlijke eredienst en kerkelijke liturgie. – Tijdschrift voor liturgie VII, 1967, 288–302; p. 302: Résumé: Glorifier Dieu au plein monde ou par la célébration liturgique?

Gülden, Josef: Über den Stil der liturgischen **Sprache**. – LJ XVII, 1967, 65–81.

Duesberg, Hilaire: Die **Messe** biblisch betrachtet (Aspects bibliques du mystère de la messe, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 123 S.; DM 10,80.

Schilling, Alfred: **Orationen** der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unserer Zeit. Mit einer Einführung von Johannes H. Emminghaus. – Ess: Driewer (1967). 167 S.

Jungmann, Josef A.: Ende der **Kanonstille**. – LJ XVII, 1967, 220–232.

Pascher, Joseph: Der eucharistische Kult außerhalb der hl. Messe. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1827–1844.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Bauer, Anton: Der Dom als Wallfahrtskirche. – Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian, Freising 1967, 259–282.

Walz, Angelus, OP: Die „Miracula beati Dominici" der Schwester **Cäcilia**. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 5–45.

Elizondo, Fidelis, OFMCap: Disquisitio historica de praeceptorum descriptione et enumeratione in **Regula franciscana**. – CollFranc XXXVII, 1967, 250–285.

Gruijs, A.: **Jean** de **Schoonhoven**. Quatre lettres inédites de direction spirituelle. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 785–817.

Huerga, A., OP: Un problema della seconda escolástica: la oración mística. – Ang XLIV, 1967, 10–59.

Oberman, Heiko A.: Simul gemitus et raptus: **Luther** und die Mystik. – Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des dritten Intern. Kongresses für Lutherforschung Jävenpää, Finnland, 11. – 16. August 1966, Gö (1967), 20–59; S. 60–83: Iserloh, Erwin: Luther und die Mystik. Korreferat; S. 84–94: Hägglund, Bengt: Luther und die Mystik. Korreferat.

(Ignatius Loyola) Saint Ignace: Constitutions de la Compagnie de Jésus. Vol. I: Traduction du texte officiel, notes et index par François Courel, SJ. Vol. II: Introduction à une lecture par François Roustang, SJ. Traduction du Texte primitif par François Courel, SJ. – P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 315 p.; 291 p. = Christus XXIII – XXIV; FB 438; FB 530,–.

Combes, André, De doctrina spirituali sacrae **Theresiae** a **Jesu Infante**. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense; P: Vrin 1967. 262 p. = Spiritualitas VI; Lire 2000.

García Ordas, Angel Maria, OCD: La persona divina en la espiritualidad de santa Teresa. – (R:) Ed. del Teresianum 1967. 140 p. = Bibliotheca Carmelitica II, 5; Lire 1500.

Maioli, Graziano, OCD: Il volto della chiesa nella visione di s. **Brigida** di **Svezia**. Spigolature in un campo dimenticato. – Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca carmelitica II, 6, (R) 1967, 182–230.

Cognet, Louis: Introduction à la vie chrétienne. I: Les problèmes de la spiritualité. II: L'ascèse chrétienne. III: La prière du chrétien. – P: Ed. du Cerf 1967. 189 p.; 179 p.; 188 p. = Lumière de la foi XXIX–XXXI; F 36,–.

Gins, Kurt: Experimentell untersuchte Mystik – fragwürdig? Ein Beitrag zur methodischen Problematik. – Archiv für Religionspsychologie IX, 1967, 213–253.

Bernard, Ch(arles) A(ndré), SJ: La **prière** chrétienne. Étude théologique. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 390 p. = Essais pour notre temps. Section de théologie III; F 29,20.

Hildebrand, Dietrich von: Über das Herz (The Sacred heart, dt.) Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität. – Rgb: Habbel (1967). 207 S.; DM 18,80.

Certeau, Michel de, SJ – François Roustang, SJ [Ed.:] La **solitude**. Une vérité oubliée de la communication. – P: Desclée [&] de Brouwer (1967). 256 p. = Coll. Christus XXV. Essais; F 18,–.

Wulf, Friedrich, SJ: Braucht die Kirche noch **Ordensleute**? – Theologische Akademie IV, Ffm (1967), 79–98.

Ordensleben in Bewegung. – Concilium III, 1967, 676–687.

Leclercq, Jean, OSB: L'Avenir des moines. – Irén XL, 1967, 333–353.

Claaßens, Heinz: **Schwesternorden** ohne Zukunft? Restauration oder schöpferische Erneuerung der Frauenorden und Kongregationen? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 108 S.; DM 10,80.

Bamberg (‚Corona) [u. a.:] Frauenorden vor der Gegenwart. Überlegungen zu Standort und Funktion in der Kirche von heute. – Friedberg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1967). 75 S. = Konzil konkret II.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Aurenhammer, Hans: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd I: Alpha und Omega – Christus und die vierundzwanzig Ältesten. – Wien: Hollinck (1959–1967). XV, 640 S.

Christern, Jürgen: Der Aufriß von **Alt-St.-Peter**. – RömQu LXII, 1967, 133–183; 18 Fig., 18 Taf.

Oswald, Friedrich: Römische Basilika und ottonische Kirche St. Peter auf der Zitadelle in Metz. – Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung an der Universität Münster I, 1967, 156–169.

Scaccia Scarafoni, E.: Sulla traccia del battistero paleocristiano di **Cassino**. – RivArchCrist XL, 1964, CdV 1966, 73–90; 13 fig.

Werckmeister, Otto-Karl: Irisch-northumbrische Buchmalerei des **8**. Jahrhunderts und monastische Spiritualität. Mit 48 Taf. – B: de Gruyter 1967. 186 S., 48 S. Abb. 4°; Lw. DM 48,–.

Elbern, Victor H.: Theologische Spekulation und die Gestaltungsweise frühmittelalterlicher Kunst. – Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung an der Universität Münster I, 1967, 144–155.

Aubert, Marcel: Romanische Kathedralen und Klöster in **Frankreich** (Cathédrales et abbatiales romanes de France, dt) Unter Mitarb. von Simone Goubet. (Aus d. Franz. übertr. u. hrsg. von J. A. Schmoll gen. Eisenwerth.) – Wiesb: Rheinische Verlagsanstalt (1966). 668 S. mit 576 Abb. u. Ktn; Lw. DM 85,–.

Rosemann, Heinz Rudolf: Das Westwerk der **Corveyer** Klosterkirche. Deutung seines Sinngehaltes. – JGNsKG LXIII, 1965, 11–23.

Wohlfart, Dietrich: Zwischen Engeln und Dämonen. Steinbildwerke an Thüringer Kirchen. (Hrsg. von der Pressestelle der Evang.–Luth. Kirche in Thüringen.) – B: Evangelische Verlagsanstalt (1966). 71 S. mit Abb.; DM-Ost 3,90.

Weyers, Willy: Zur Baugeschichte der vorgotischen **Kölner** Kathedralen. – Kölner Domblatt XXVI/XXVII, 1967, 7–56; 18 Fig.

Klotz, Heinrich: Der Ostbau der Stiftskirche zu **Wimpfen** im **Tal**. Zum Frühwerk des Erwin von Steinbach. – (Mchn, B:) Deutscher Kunstverl. 1967. 98 S., 17 Bl. Abb. = Kunstwissenschaftliche Studien XXXIX; Lw. DM 28,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Castelfranchi Vegas, Liana: Die internationale **Gotik** in **Italien** (Il gotico internazionale in Italia, dt.) (Aus d. Italien. übertr. von Brigitte Schönert.) – Dresden: Verl. der Kunst VEB (1966). 185 S., S. 71–170 Abb. mit Text 4° = Die italienische Malerei; DM-Ost 54,–.

Weber, Leo, SDB: Die Neugestaltung des Domes unter Fürstbischof Veit Adam von Gepeckh. – Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian, Freising 1967, 141–196; S. 197–219: Mindera, Karl, SDB: Die Erneuerung des Doms im Jahre 1724 nach dem Tagebuch von P. K. Meichelbeck; S. 99–118: Oesterhelt, Berndt: Das Chorgestühl von 1488.

Eickermann, Norbert: Philologische Bemerkungen zu den Tituli der Fresken des Hansasaales im alten **Kölner Rathaus**. – AnnHVNied CLXVIII/CLXIX, 1967, 48–59.

Blankesteijn, H. R.: Hollands alte Kirchen und die heutige Gemeinde. – KuKi XXX, 1967, 158–164.

Rest, H. O. Franco: Die Gestalt des **Presbyteriums**. Zu den theologischen Grundlagen des wichtigsten Teilproblems heutiger Kirchenraumgestaltung. – OrhPBl LXVIII, 1967, 358–370.

Hoff, August: Neue Kirchenbauten von Gottfried **Böhm**. – Münster XX, 1967, 333–348.

Warnach, Walther: Sakrale Kunst? – Das Sakrale im Widerspruch = Liturgie und Mönchtum XLI, Maria Laach 1967, 81–96; S. 97–99: Hennig, John: Einige Gedanken zu den Ausführungen von W. Warnach.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; DDr. Friedrich Beutter, Freiburg i. Br., Habsburgerstr. 124; Dr. Werner Böckenförde, Münster, Geiststr. 5; Priv. Doz. Dr. Bernhard Casper, Freiburg i. Br., Riedbergstr. 5; Priv. Doz. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Dr. Ludwig Falkenstein, Aachen, Krugenofen 14–16; Studienrat Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Univ.-Pfarrer Bernhard Gertz, Bochum-Querenburg, Marktstr. 260; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Gotthold Hasenhüttl, Tübingen, Bachgasse 13; Prof. Dr. Rudolf Henning, Freiburg i. Br., Türkenlouisstr. 3; Prof. Dr. Friedrich Hoffmann, Erfurt, Geschw.-Scholl-Str. 76; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Regensburg, Ägidienplatz 6; Dr. Karl Kertelge, Münster, Frauenstr. 3–6; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i. Br., Belfortstr. 11; Prof. Dr. Peter Lengsfeld, Münster, Annette-von-Droste-Hülshoff-Allee 18; Lic. theol. Karl Löning, Münster, Tibusstr. 20; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Johann Michl, München 23, Kaiserstr. 21/2 r.; Prof. Dr. Gerhard Mücher, Essen, Heinickestr. 61; Prof. Dr. Willi Oelmüller, Münster, Studtstr. 1; Dr. Otto H. Pesch OP, Walberberg bei Bonn; Dr. Dr. Rudolf Pesch, Freiburg i. Br., Erwinstr. 72; Dr. Werner Promper, Münster, Johannisstr. 8–10; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Tübingen, Friedrich-Dannenmannstr. 22; Prof. Dr. Marcel Reding, Berlin 39, Am Wildgatter 29; Prof. Dr. Josef Rief, Tübingen, Albrechtstr. 27; Prof. Dr. Charles Robert, Straßburg 3, 6, Rue Constantin; Dr. Helga Rusche, Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Dr. Alois Schröer, Münster, Horsteberg 15/16; Dr. Clemens Thoma SVD, Mödling bei Wien; Prof. Dr. Hermann Tüchle, Gröbenzell bei München, Ascherbachstr. 12; Prof. Dr. Paulus Wacker OSA, Paderborn, Leostr. 19; Dr. Dr. Georg Wagner, Paderborn, Am Abdinghof 1; Prof. Dr. Leonhard M. Weber, München 25, Meindlstr. 5; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM, Würzburg, Franziskanergasse 7.

Abonnementspreis im Inland incl. 5% USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – 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

JOHN L. MC KENZIE

Autorität in der Kirche

In Vorbereitung. – Der Autor, bekannt als Ökumeniker und als einer der profiliertesten Bibelwissenschaftler in den USA, untersucht die ntl. Schriften auf den Begriff Autorität. Sein Ergebnis: Alle Anwendungen geläufiger Begriffe aus dem gesellschaftlichen und politischen Bereich treffen auf Autorität im biblischen und damit im kirchlichen Sinne nicht zu. Autorität ist Pflicht zum Dienst. – Das Buch, von der Catholic Press Association als „bestes theologisches Buch des Jahres" ausgezeichnet, hat eine heftige Diskussion unter den amerikanischen Theologen entfacht.

GARY MACEOIN

Die Bischofssynode

In Vorbereitung. – Zu den wichtigsten Verwirklichungen des Konzils gehört die Einrichtung der Bischofssynode. Fünf Themenkreise, die in rascher Folge diskutiert wurden, standen auf ihrem Programm: Reform des Kirchenrechts, der Seminarerziehung und der Liturgie, doktrinäre Fragen, Mischehe. Erstmalig in der Kirchengeschichte wurden hier die Vertreter des Weltepiskopats zur Beratung mit dem Papst herangezogen, da der Papst seinerseits klar die Notwendigkeit erkannte, sich in größerem Umfang und in systematischer Weise der Mitarbeit und des Rates seiner Brüder im Bischofsamt für die Leitung der Kirche zu bedienen.

Was geschah in Rom?

Das Konzil und seine Bedeutung für die Welt von heute. 208 S., Ln. 9,80 DM. – Papst Johannes hatte das Konzil nicht einfach deshalb berufen, um die Kirche zum Wohle ihrer Mitglieder zu erneuern. Er wünschte Änderungen, die den Weg zur Einheit der Christen öffnen und der Sache des Friedens dienen sollten, indem sie der Welt ermöglichen, wieder mit der katholischen Kirche zu reden. Beide, Kirche und Welt, sollten ihre gemeinsamen Interessen erkennen und zur Verwirklichung ihrer gemeinsamen Ziele zusammenarbeiten.

Lateinamerika

Stunde der Entscheidung – Bilanz und Perspektiven. 272 S., Ln. 14,80 DM. – „MacEoin stellt die Vielfalt und Gefährlichkeit seiner Probleme dar: Überholte Staats- und Gesellschaftsstrukturen müssen reformiert, aus übergroßem Bevölkerungswachstum folgende Hungersgefahren abgewendet, die wirtschaftliche und geistige Entwicklung beschleunigt werden, wenn der Halbkontinent nicht dauernder Krisenherd bleiben soll . . . Eine vorrevolutionäre Situation erfordert revolutionäre Lösungen." *Außenpolitik*

HUBERTUS MYNAREK

Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung

Das Bild des Menschen in einem dynamischen Universum. XXXII, 500 S., Ln. 49,— DM, kart. 45,— DM. – In diesem Buch wird wohl zum erstenmal der systematische Versuch unternommen, die christliche Wesensidee des Menschen konsequent und umfassend in die Perspektive eines dynamisch-evolutionären Kosmos zu stellen. Alle wesentlichen Partien des Werkes erscheinen von der Idee der Entwicklung her innerlich organisch miteinander verbunden. Das Werk verdient das Interesse der Natur- und Geisteswissenschaftler ebenso wie der Philosophen und Theologen.

Der Mensch Das Wesen der Zukunft

Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive. 124 S., kart. ca. 12,— DM. – Der Bamberger Fundamentaltheologe weist hier unter verschiedenen Gesichtspunkten den Wesenszusammenhang von Glaube, Menschsein und Zukunft auf. Charakteristisch für M. ist es, die Zukunftsdimension des Menschen von der Gesamtevolution des Lebens her basal aufzubauen, ohne daß der qualitative Unterschied zwischen der menschlichen Phase der Evolution und der psychisch-vitalen Schicht eingeebnet würde.

WALTER BÖHM

Johannes Philoponos

Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel. Ausgewählte Schriften. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Walter Böhm. 480 S., Ln. 36,— DM. – Das vorliegende Werk bietet eine zusammenfassende Darstellung der historischen Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens von Aristoteles bis Galilei, Descartes und Newton, für die Johannes Philoponos – der bis dahin bedeutendste, originellste und tiefgründigste Aristoteleskommentator und christliche Naturwissenschaftler – neben Archimedes den entscheidenden Angelpunkt bedeutet. Aus seinem umfangreichen Schrifttum sind die bedeutsamsten Stellen nach Sachgebieten geordnet in deutscher Übersetzung (mit Angabe der wichtigsten Fachausdrücke in Griechisch) übersichtlich zusammengestellt.

FERDINAND SCHÖNINGH · PADERBORN

Alois Schröer

Die Kirche in Westfalen vor der Reformation

Alois Schröer, Professor für Kirchengeschichte des westfälischen Raumes an der Universität Münster, schrieb diese erste historische Gesamtdarstellung der spätmittelalterlichen Kirche in Westfalen.

Über die innere und äußere Geschichte der geistlichen Hierarchie (Bischöfe, Dom- und Stiftsherren, Pfarrgeistlichkeit) sowie der klösterlichen Gemeinschaften und der religiösen Laienbewegung (Orden, Beginen, Inklusen, Devotio moderna, Fraterherren) führt Schröer weit hinaus in die religiöse Welt des Adels, der Bürger und Bauern sowie in die der Kirche zugewandten Bereiche von Verfassung und Recht, Kunst und Wissenschaft, Liturgie und Volksfrömmigkeit, Sitte und Brauch, Caritas, Gesellschaftsmoral und Aberglauben. So ist ein farbiges Geschichtsbild entstanden, das den geistlichen Reichtum der Landschaft und ihrer Bewohner sichtbar macht.

Schröer verschweigt nicht das Menschliche in der Kirche, das Problem der Macht, der Sünde und des Versagens. Die an der vollen Wirklichkeit ausgerichtete Darstellungsweise ist gewiß die beste Apologie unserer mater ecclesia. Sie wird dem gläubigen Christen den echten Glanz der alten Kirche erkennen lassen.

Das Werk ist in flüssiger, leicht verständlicher Sprache geschrieben. Es wendet sich nicht nur an den Fachgelehrten, sondern an alle, die eine lebendige Beziehung zur kirchlichen Landesgeschichte Westfalens suchen.

Zwei Bände: Insgesamt 848 Seiten mit Literaturverzeichnis und Register, 64 Abbildungen (zum Teil vierfarbig) auf Kunstdrucktafeln, dunkelroter Leineneinband mit Schutzumschlag 72,— DM.

Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung.
Im Inland alle Preise incl. 5% *USt.*

Aschendorff Münster

Theodor Wieschebrink

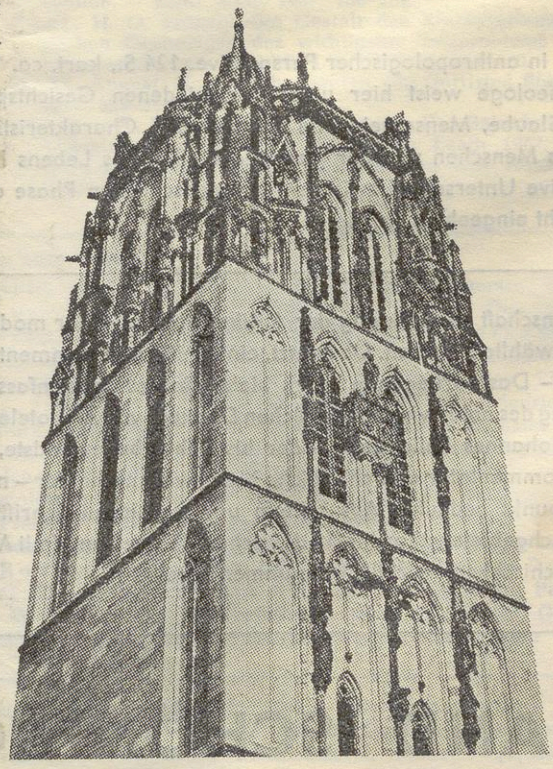
Die astronomische Uhr im Dom zu Münster

Die astronomische Uhr im Dom zu Münster ist neben der Uhr im Straßburger Münster die bekannteste und wohl auch die bedeutendste Monumentaluhr. Sie ist die einzige Uhr, die Jahrhunderte überlebt hat und die neben dem Lauf der Sonne und des Mondes auch den Gang der Planeten und die Bewegung des Fixsternhimmels anzeigt.

Ihr überaus kompliziertes Zeigerwerk mit Figurenumlauf und Glockenspiel gilt als ein Meisterstück, ihre Schauseite mit der Malerei und dem Schnitzwerk als hohe Kunst. Außer der Uhrzeit zeigt sie das Datum an, den Wochentag, den Monat und das Jahr, an ihrem Kalendarium läßt sich der Ablauf des Kirchenjahres mit seinen Feiertagen ablesen und nach ihrem Zeigerwerk, das sich über einer Weltkarte bewegt, kann die Ortszeit berechnet werden.

Dieser neue, großformatige Bild- und Textband
zeigt und erläutert Konstruktion und Programm, Bilder und Plastiken der Uhr. Das Manuskript hat der verstorbene Diözesankonservator Theodor Wieschebrink hinterlassen, der Astronom Erich Hüttenhain hat es für dieses Buch ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht. Der Kustos des Landesmuseums, Paul Pieper, zeigt die kunstgeschichtliche Bedeutung der berühmten Schauuhr.

Format des Bandes: 30,3x23 cm. 140 Seiten mit 61 meistens ganzseitigen Fotos (von Wilhelm Rösch) und Zeichnungen, dazu 4 Farbtafeln (vierfarbig), auf dem Leineneinband ein zweifarbiger Siebdruck, vierfarbiger Schutzumschlag. Preis: 38.— DM.



4+6 Fachlal. Prof. Huth

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 24,–**

Nummer 2 **1968** **64. Jahrgang**

Phänomenologie der Wahrnehmung. Von Friedrich Kaulbach, Münster.

Umkehr und Erneuerung (Vorgrimler)
Drijvers: Bardaiṣan of Edessa (Khoury)
Dumoulin: Östliche Meditation und christliche Mystik (Graf)
Cohen: Der natürliche und der übernatürliche Jude (Mayer)
Scharbert: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch (Becker)
Schreiner: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (Kilian)
L'Hour: La morale de l'Alliance (Rücker)
Renaud: Structure et attaches littéraires de Michée IV–V (Schreiner)
Duesberg-Fransen: Les scribes inspirés (Schilling)
Dupont: Paulus an die Seelsorger (Löning)
Kuss: Der Brief an die Hebräer (Mußner)
Méliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments (Heggelbacher)
Cassien: Institutions cénobitiques (Heiming)
Severus: Das Glutgebet (Möllerfeld)
Leidl: Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz (Hürten)
Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd 2, Lfg H (1. Teil) (Hürten)
Schneyer: Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters (Frank)
Grisar: Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616–1630) (Wesemann)
Coenen: Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts (Oediger)
Volk: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Weber)
Castelli: Ermeneutica e tradizione – Ders.: Demitizzazione e morale (Delbeke)
Mynarek: Mensch und Sprache (Scheffczyk)
Michaud-Quantin: La psychologie de l'activité chez Albert le Grand (Hufnagel)
Kasper: Das Absolute in der Geschichte (Fuhrmans)
Berning: Das Denken Herman Schells (Hasenfuß)
Schneider: Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell (Scheele)
Wrede: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin (Zickler)
Haible: Schöpfung und Heil (Peukert)
Riedlinger: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Haubst)
Schamoni: Die Zahl der Auserwählten (Winklhofer)
Dialogus de mundi contemptu vel amore, attribué á Conrad d'Hirsau (Bernards)
Wölfel: Seinsstruktur und Trinitätsproblem (Hoeres)
Neidl: Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae (Hoeres)
Müller: Martin Bucers Hermeneutik (Greschat)
Parpert: Der monastische Gedanke (v. Severus)
Schulte: Der Beginn (Khoury)
Weber: Sakrament und Sittlichkeit (Seelhammer)
Teresa von Avila: Die innere Burg (Castillo interior) (Weilner)
Gloege: Die Todesstrafe als theologisches Problem (Peters)
Schmölz: Chance und Dilemma der politischen Ethik (Weber)
Benthem: Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik (Dreier)
Alonso: De Corpore seu „Collegio Episcopali" (Bacht)
Offele: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart (Fleckenstein)
Benz: Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft (Offele)
Knauber: Sonntagsmesse am Samstagabend? (Spital)
Hamann: Die Grundlagen der Pädagogik (Mücher)
Helmreich: Religionsunterricht in Deutschland (Dreißen)
Dienst und Zeugnis (Wesemann)
Sacramentarium Veronense (Lengeling)
Canon Missae romanae (Lengeling)
Duesberg: Die Messe biblisch betrachtet (Schilling)
Gunstone: The Liturgy of Penance (Lécuyer)
Grégoire: Les homéliaires du moyen âge (Lengeling)
Berger: Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (Wagner)
Nyssen: Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz (Emminghaus)
Schweinfurth: Die Fresken von Bojana (Emminghaus)
Masser: Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters (Spreckelmeyer)
Beer: Macht und Verantwortung (Grenzmann †)

Hinweise
Gerken: Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart (Offele)
Vögtle: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese (Adler)
Romaniuk: Wegweiser in das Neue Testament (Gnilka)
Strolz: Widerspruch und Hoffnung des Daseins (Zickler)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Phänomenologie der Wahrnehmung[1]

Von Friedrich Kaulbach

Das Werk Merleau-Pontys: „Phénoménologie de la Perception", welches seit 1945 in mehreren Auflagen erschienen ist, liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor. Es enthält eine Vorrede des Übersetzers, ein Vorwort des Autors, eine Einleitung und drei Hauptteile, die je den Titel tragen: 1. Der Leib, 2. Die wahrgenommene Welt und 3. Für-sich-sein und Zur-Welt-sein.

Von den ersten Zeilen des Vorwortes an bis auf die letzten Seiten des Werkes wird durch die vielen Einzelanalysen hindurch in immer neuen Abwandlungen die Devise einer Phänomenologie hörbar, die als „existentiell" bezeichnet werden kann. Maßgebend für den Begriff von Phänomenologie wird dabei diejenige Denkepoche Husserls, in welcher er sowohl seine ersten logischen Ansätze wie auch seine späteren dezidiert transzendentalidealistischen Denkwege verlassen hat, um zur Phänomenologie der primordinalen Schicht der Sachen und des „Seins zur Welt" vorzudringen, wie sie im Krisiswerk und in dem dort explizierten Begriff der Lebenswelt sichtbar wird. Von großem Gewicht für die Interpretation des Husserlschen Spätwerkes erweisen sich die im Vorwort von Merleau-Ponty gegebenen Analysen phänomenologischer Grundbegriffe wie Reduktion, Intention, Wesen u. s. f.

Was den Existenzbegriff angeht, so sind wohl die Heideggerschen Analysen in „Sein und Zeit" einflußreich, aber auch die Bedeutung von Existenz wird mehr im genuinen Bereich der Phänomenologie selbst gefunden. Grob gesagt: sie wird nicht primär als ein Modus der Innerlichkeit, als Sorge, Entschlossenheit, Einsatz begriffen, sondern zunächst auf dem Boden des „Seins zur Welt" erscheinender Gestalten und des Handelns verstanden. Dieser Ansatz dürfte sich als fruchtbarer für die philosophische Aufarbeitung der Probleme der einzelnen Wissenschaften erweisen, als die reine Philosophie der abstrakten Innerlichkeit. Das Wort Existenz gewinnt in diesen Zusammenhängen einen bedeutend nüchterneren Klang, insofern seine Bedeutung auf dem Felde ursprünglicher, allem wissenschaftlichen Ding- und Objektdenken vorausliegender Phänomenerfahrungen gründet. Ein existentieller Sinn wird in dem schlichten Geschehen des Wahrnehmens aufgesucht und gefunden: in einem Bereich also, der vom Denken der entschlossenen Existenz her uninteressant sein mußte, weil er ein Paktieren des Subjekts mit der „äußeren" Welt zu sein schien. Handelt es sich demgemäß bei Merleau-Ponty darum, das Sein inmitten wahrnehmbarer Gestalten auf seinen existentiellen Sinn hin zu untersuchen, dann wird als erster Ansatzpunkt der Leib in den Blick kommen.

[1] **Merleau-Ponty**, Maurice: **Phänomenologie der Wahrnehmung.** Aus dem Französischen übers. u. eingef. durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin: Walter de Gruyter 1966. 535 S.

25. APR. 1968

Die Leiblichkeit charakterisiert die subjektive Existenz, die eine leibliche Existenz „zur" Welt ist. Daher gehört das Thema: Leib nicht nur zum Inhalt der philosophischen Analysen und phänomenologischen „Beschreibungen", sondern bestimmt durchaus auch die Methode. Er ist auch bei Merleau-Ponty der „Leitfaden" (Nietzsche) der philosophischen Aufarbeitung der Welt. Als Leib behaupte ich einen Standpunkt zur Welt und übernehme die ihm gemäße Perspektive und Orientierung. Wenn Phänomenologie verstanden wird als ein Zurückgehen auf die „Sachen selbst" (5), dann bedeutet das zugleich einen Rückgang auf den Subjektivitäts-Sinn des Leibes und die aller bewußten theoretischen Erkenntnis vorausliegende Welt, in der wir als Leib existieren. Die theoretische Gegenstandsauffassung bleibt notwendig abstrakt „signitiv, sekundär", so wie die Geographie gegenüber der Landschaft, „in der wir allererst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluß überhaupt ist".

Die methodischen Devisen des ersten Teiles fordern ein Verfahren der „Beschreibung". Es soll beschrieben werden, was durch einen Rückgang des Denkens hinter den Standpunkt in den Blick kommt, welcher derjenige der theoretischen Gegenstandsauffassung ist. Die theoretische Analyse, wie sie z. B. auch Kant vollzogen habe, ist eine Analyse des theoretischen Bewußtseins (reflexive Analyse). Auch sie müsse durch eine „radikale Reflexion" noch überboten werden, in der auch der Hervorgang des theoretischen Bewußtseins aus ursprünglicheren Weisen der Welterfahrung sichtbar wird. „Gehe ich, alle Dogmen des gemeinen Verstandes wie auch der Wissenschaft hinter mir lassend, zurück auf mich selbst, so ist, was ich finde, nicht eine Heimstätte innerer Wahrheit, sondern ein Subjekt, zugeeignet der Welt" (7).

Wie ein neuer Aspekt der Sache selbst, so wird auch eine neue Auffassung von „Subjekt" und der Subjektivität in Anspruch genommen. Subjektivität bedeutet leibliche Existenz: was damit zusammenhängt und daraus folgt, wird im Verlauf des ganzen Werkes entwickelt. Der Leib bestimmt unseren Stand der Welt gegenüber, er bedingt unser Ausgesetztsein, unsere Abhängigkeit und Unterworfenheit gegenüber ihren Gebilden.

Unter der Voraussetzung, daß der Leib selbst eine eigentümliche Sprache spricht und versteht, geht es Merleau-Ponty darum, im Bereich der Wahrnehmung und unmittelbaren Welterfahrung eine Sphäre des Verstehens zu finden und zu entdecken, die noch fundamentaler sei als diejenige, in der sich die vom „Intellektualismus", d. h. im wesentlichen der Transzendentalphilosophie Kants, untersuchten Synthesen des Verstandes ereignen. Dem transzendentalen Idealismus gelinge es auf seinem Wege der reflexiven Analyse nicht, z. B. zum Problem des Anderen der Welt zu gelangen, da er ein in allen Individuen konstantes transzendentales Subjekt in Ansatz bringe, das weder orthaft noch leibhaft sei. Dieses Subjekt sei mehr geltend als existierend gefaßt[2].

Die berechtigte Antithese Merleau-Pontys gegen die auch vom früheren Husserl behauptete abstrakte Trennung zwischen Wesen und Existenz kommt in Sätzen zur Sprache (11), in denen betont wird, daß wir auch das Wesen nur dann erkennen können, wenn wir in der Welt und dem Dasein der wirklichen Dinge engagiert sind. Das Wesen erkennen heiße nicht einen von der Existenz abgelösten Gehalt zu fassen; vielmehr komme es auf einen Rückgang zu dem an, was vor aller Thematisierung faktisch für uns schon gegeben sei. Wir müssen reflektierend dem unreflektierten, naiven Bewußtseinsleben nahe kommen. „Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern das, was ich lebe, ich bin offen zur Welt, unzweifelhaft kommuniziere ich mich mit ihr ... sie ist unausschöpfbar" (14).

Es geht den Phänomenologen darum, ursprüngliche Weisen der Seinsauffassung zu entdecken und zu analysieren, die noch vor aller theoretischen Denkweise vorhergehen. Der Leib nehme nicht auf dem Umweg über die durch den Verstand geleistete Gegenstandssynthese wahr, sondern verfüge über sein eigenes Sinnleben. Aufgrund dieser Konzeption ergibt sich für Merleau-Ponty eine enge Verwandtschaft zu den philosophischen Grundannahmen der Gestaltspsychologie der Wertheimer, Koffka, Köhler. Gestaltpsychologische Exkurse sind in dem Buche in großer Zahl vertreten. Freilich werden die Ergebnisse dieser psychologischen Richtung nicht als Beweise oder als Argumente herangezogen, vielmehr dienen die von der Gestaltpsychologie gezeigten Phänomene dazu, um dem vom Standpunkt der sich als Leib erfahrenden, weltentzogenen Existenz des Phänomenologen aus interpretiert zu werden.

Insbesondere auf die Analyse der Sprache mag hier ein Blick geworfen werden: hat sich bisher gezeigt, daß ein unmittelbarer Weltbezug und Weltsinn als Instanz des Wahrnehmens und ursprünglichen Denkens zu gelten hat, dann ist Handeln und Weltverhalten in diesen unmittelbaren Bereich zu verlegen, in dem es nicht darauf ankommt, die Gegenstände auf dem Umweg über Vorstellungen zu erfassen. Insbesondere bei der Sprache kommt aufgrund ihres Einschlags an Leiblichkeit der unmittelbare Sinnbezug zur Welt zur Geltung, so etwa in Ausdruck, Stil und Geste. Das „Wort" verwirkliche selbst den Sinn, anstatt bloßes Zeichen für Sinn zu sein (207). Es sei nicht bloße Übersetzung schon fertiger Gedanken, sondern das, was den Gedanken erst wahrhaft vollbringt. Sprache und Denken dürfen nicht starr gegenübergestellt werden: ein Redner denke in Wahrheit nicht, ehe er spreche: sein Sprechen sei vielmehr selbst sein Denken (213). Wie Leib und Raum für mich existieren und ein mich umspannendes Feld des Handelns konstituieren (214), so bedürfe es auch keiner besonderen „Vorstellung" von einem Wort, um es zu wissen und aussprechen zu können: es genüge, daß ich sein Artikulations- und Klangwesen innehabe. Jeder geglückte Ausdruck eröffne ein neues Erfahrungsfeld. Das Denken sei nicht bloß etwas „Innerliches": da der Ausdruck nicht nur eine Übersetzung eines Inneren ins Äußere, sondern eine Realisierung der Bedeutung selbst sei. Das Ding selbst werde nur durch Sprache und Wort wahrgenommen: dadurch zeige sich, daß mein Leben unter Dingen nichts mit der Konstruktion und Konstitution der Gegenstände der Wissenschaft gemein hat. „Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich auch durch meinen Leib die ‚Dinge' wahrnehme" (220). Vokale und Konsonanten seien jeweils andere Weisen des menschlichen Leibes, die Welt (gleich wie ein Fest) zu begehen und zu erleben. Da wir die konstitutiven Beiträge zur Sinnbestimmung der Sätze durch Verstandessynthesen vorauszusetzen gewohnt sind, schaffen wir den Schein, als ob der Sinn von den Sätzen selbst ablösbar wäre und einer intelligiblen Welt angehören würde. Diese Überlegungen zum Wesen der Sprache und zur Begründung des Sinnes jeglicher Art durch Sprache geben ein starkes Argument gegen die Ansätze der „Logischen Untersuchungen" Husserls ab.

Die schon in früheren Passagen angedeutete Kritik an Descartes wird auch vom Standpunkt der Sprachanalyse wieder aufgenommen: Durch Descartes sei eine Trennung zwischen dem reinen Bewußtsein, welches das ist, was es denkt, und dem Körper als einer Zusammensetzung von Teilen ohne Inneres vollzogen worden. Dagegen sei zu sagen, daß in solcher Konzeption der Leib als Bündel von Vorgängen dritter Person gedacht sei, wie Sehen, Motorik usw. Das sei falsch, zur Kenntnis des menschlichen Leibes führe nur der Weg, ihn zu erleben, d. h. das Drama, das durch ihn hindurch sich abspielt, auf sich zu nehmen und in ihm selber aufzugehen.

War das Thema des ersten Teiles der Leib als die subjektive Seite der Weltauffassung, so beschäftigt sich der zweite Teil mit der wahrgenommenen Welt selbst. Subjekt und Objekt können freilich nicht voneinander getrennt werden, weil sie sich als zwei Pole ein und desselben Prozesses herausstellen. Die Subjektivität der durch die Leibexistenz bedingten Wahrnehmungs- und Denkperspektiven ist kein Einwand gegen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis: vielmehr ist diese nur für eine leibliche Existenz begründbar. Der Gegenstand ergibt sich mir, statt daß ich ihn aufgrund einer Gesetzgebung des Verstandes in apriorischen Synthesen konstituieren würde. Dazu gehört, daß ich mich jederzeit als „Körperschema" artikuliere, indem ich mir ein festes räumliches System meines Handelns, Eingreifens und Erkennens zwar nicht durch intellektuelle Synthesen, aber durch Erfassen des körperlichen und räumlichen Sinnes der Welt bilde. Der Leib sei kein transparenter Gegenstand, er sei uns nicht, wie dem Geometer der Kreis, in Gestalt des Gesetzes der Konstitution gegeben. Vielmehr ist er eine „Ausdruckseinheit", „die wir nur kennenzulernen vermögen, indem wir sie durch Übernahme uns zu eigen machen".

[2] Daß das nur für das Stadium des Kantischen Denkens gilt, welches durch die Kritik der reinen Vernunft bestimmt wird, habe ich in meiner Abhandlung: Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant, Kant-Studien Bd. 54 (1963), nachgewiesen.

Diese Struktur muß sich auch der sinnlichen Welt, die uns begegnet, selbst mitteilen. Die Theorie des Körperschemas sei *implicite* schon eine Theorie der Wahrnehmung (242).

Themen dieses Teiles sind: das Empfinden und der Raum. Beide „Gegenstände" werden wiederum am Leitfaden des allgemeinen Prinzips behandelt, demzufolge die „idealistische" Theorie zu überwinden sei, weil sie den Phänomenen selbst nicht gerecht wird. Statt den Maßstab jeglicher Art des Auffassens an der Leistung des wissenschaftlichen Vorstellens und der Konstitution der Objektivität der Objekte anzusetzen, müsse man auf die Welterfahrung zurückgehen, die sich im Vollzug des Seins zur Welt ergebe: in dieser Erfahrung zeige sich die Sache selbst im Durchblick durch ihre Phänomene. Einer immer wiederkehrenden gedanklichen Figur folgend zeigt Merleau-Ponty, daß jedweder Vorgang des Denkens, dessen Herkunft die idealistische Philosophie auf ihre Weise aufzuzeigen sucht, schon immer aus ursprünglicher Erfahrung bekannt sein muß, damit sie der Idealist auf seine Sprache zu bringen vermag. „Die mannigfaltigen Aspekte, unter denen ich meine Wohnung sehe, wenn ich in ihr auf und ab gehe, können mir nur daher als Anblicke eines und desselben Dinges erscheinen". Ich muß im voraus schon wissen, „daß ein jeder dieser Aspekte die Wohnung von hier gesehen oder von da gesehen darstellt" und muß meiner „eigenen Bewegung sowie meines Leibes als eines durch die Phasen dieser Bewegung hindurch Identischen" bewußt sein. Die Einheit des Gegenstandes sei nicht synthetisch gedacht, vielmehr eine „als Korrelat derjenigen unseres Leibes erfahrene" (240). Am Leitfaden unserer leiblichen Struktur also legen wir die Welt aus: in diesem Zusammenhang spielt immer wieder der Begriff des „Körperschemas" eine Rolle. Daher sei auch Empfinden nicht etwa ein Auffinden verschiedener „Qualitäten" des Gegenstandes: vielmehr müsse Qualität selbst als Konkretion einer Weise des Existierens und Empfinden als Koexistenz aufgefaßt werden. Die Empfindungen haben ihre motorische Physiognomie und eine sie umfassende lebensmäßige Bedeutung. Sie seien nicht Erlebnisse von bloßen Zuständen oder bloßen Eigenschaften. Das Blau sei etwas, was mich zu einer bestimmten Weise des Sehens veranlaßt und welches sich „durch eine wohlbestimmte Bewegungsart meines Blickes" abtasten läßt. Die Qualität lasse sich, noch ehe sie sich als objektives Schauspiel darbietet, an einem „ihrem Wesen entsprechenden Typ des Verhaltens erkennen, und eben daher gewinne ich eine Quasi-Gegenwart von Blau, sobald mein Leib die Blau-Einstellung einnimmt" (248). Empfindung sei „buchstäblich eine Kommunion", weil sie eine Bewegung des Gegenstandes mitvollziehe. Hierbei wird ein überraschender Bezug zur Aristotelischen Wahrnehmungslehre deutlich, in der bekanntlich erklärt wird, daß im Akt des Wahrnehmungsvollzuges der wahrnehmende und der wahrgenommene Gegenstand zur Identität kommen. Gegen den Empirismus sei zu betonen, daß es apriorische Strukturen aller Sinne gebe, z. B. ihre Räumlichkeit, sofern man den richtigen Begriff von Raum habe.

Beiläufig fordert der Autor gegenüber der Reflexion des Idealismus eine sie überbietende „radikale" Reflexion, die nicht nur die Konstitution des Objekts durch subjektive Synthesisleistungen erkläre, sondern auch noch das Hervorgehen dieses Modells der Objektbildung durch das Subjekt aus ursprünglicheren Erfahrungen in den Blick fasse (257). „Diesseits der Idee des Objekts wie der Idee des Subjekts" gelte es, das Faktum meiner Subjektivität und das Objekt in *statu nascendi* wiederzufinden und „die Urschicht" so in den Blick zu bekommen, der die Ideen und die Dinge alle erst entspringen.

Jede Sinnesleistung müsse als Ausdruck einer umfassenden Welterfahrung aufgefaßt werden. Jeder der Sinne trage zwar eine nie völlig übertragbare Seinsstruktur mit sich, alle aber stimmen in einer gemeinsamen Weltkenntnis überein. Dafür gibt der Leib selbst die Bürgschaft ab, der nicht eine „Summe nebeneinander gesetzter Organe" sei, sondern ein System einzelner zusammenstimmender Bewegungsverläufe. Seine sämtlichen Funktionen seien in der umfassenden Bewegung des „Zur-Welt-seins" vereinigt: Diese Einigung sei auch die Bürgschaft für das Zusammenstimmen der einzelnen Sinnesmodalitäten jeweils in identischen Gegenständen. Worte wie Geste, Physiognomie, Verhalten spielen beim Autor in der Aufklärung nicht nur des Wahrnehmungsvorgangs eine zentrale Rolle, sondern überhaupt jeder geistigen Leistung: insbesondere der Sprache. Die Vorgänge und Gestalten in der Welt werden als „Schauspiel" angesprochen. Daher gebühre dem Wahrnehmungsvollzug auch Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit (279).

Was den Raum angeht, so dürfe er nicht als System objektiver Bezüge aufgefaßt werden. Vielmehr sei er eine im Vollzug des Verhaltens in der Welt „erfahrene" Struktur, die ich am Leitfaden meines Leibes verstehe: dieser seinerseits schafft sich in der Welt Orientierung und Verankerung und Anhalt. Das sei der Sinn des Oben, Unten, Links und Rechts usw. Schwerkraft und Gleichgewicht spielen im Aufbau des „existentiellen Raumes" eine wesentliche Rolle [3]. Von je meiner leiblichen Perspektive aus erfahre ich die Artikulation des Raumes, wird mir z. B. auch die Tiefenerfahrung zugänglich. Meine Auffassung von Nähe und Ferne wird „motiviert" durch meine leibliche Perspektive, die wiederum die subjektiven Bedingungen für mein „Sein zur Welt" und mein Verhalten den Dingen gegenüber abgibt.

Wird der Raum vom Autor *de facto* als eine subjektive Struktur der Bewegung und des Verhaltens zur Welt interpretiert, so fragt man sich, weshalb er nicht zuerst von der Bewegung ausgeht und aus ihr den Raum und ebenso die Zeit entfaltet. Aller objektivierenden Rede der Mathematiker und Physiker liegt die Erfahrung von Bewegung zugrunde. Gäbe es nicht „der objektiven Welt zuvor eine Bewegung, aus der wir alle unsere Aussagen bezüglich der Bewegung schon schöpfen, gäbe es nicht allem Sein zuvor Phänomene, die wir erkennen, identifizieren, von denen wir sprechen können, kurz, die einen Sinn haben, wenngleich sie noch nicht thematisiert sind", könnte der Physiker keine Theorie der Bewegung aufstellen (319). Die Dinge selbst seien ihrer Grundstruktur nach Bewegung, sie grenzen sich durch ihr „Verhalten", nicht durch statische „Eigenschaften" ab [4].

Was die Dingwahrnehmung und Dingauffassung anlangt, so spielt auch hier „Orientierung" und „Anhalt" an den Dingen eine Rolle. Es komme auf die richtige, für eine Sache beste Perspektive an. Es gebe so etwas wie eine umfassende Logik des Bildes oder des Schauspiels, „eine erfahrene Kohärenz der Farben, der Raumformen und des Sinnes des Gegenstandes." Spreche man z. B. von der Konstanz der Farben, gründen diese sich auf die Konstanz der Dinge und diese hinwiederum sei auf das „primordinale Bewußtsein von der Welt als Horizont aller unserer Erfahrungen" gegründet (362). Es gebe einen „Sinn" des Dinges, der nicht hinter den Erscheinungen liege. Der Sinn z. B. des Aschbechers „beseele" diesen Gegenstand selbst und verkörpere sich in ihm mit Evidenz. Er sei nicht nur für den Verstand vorhanden, sondern unmittelbar „eine der leiblichen Prüfung zugängliche Struktur". Das „Reale" sei das Prinzip, in dem die „Aspekte" in absoluter Äquivalenz einander wechselseitig bedeuten, es sei die „unübersteigliche Fülle". An diesem Punkte mag die Bemerkung am Platze sein, daß es sich sehr lohnen würde, die phänomenologischen Beschreibungen und Analysen M.P.s in einen Zusammenhang mit der scheinbar ganz anderen Denkwelt von Leibniz zu setzen. Gemeinsame Prinzipien wie point de vue, Perspektive, unendliche gegenseitige Spiegelung der Dinge mögen aufhorchen lassen.

Die Subjektivität wird einerseits radikal zur Geltung gebracht, andererseits wird sie als Medium begriffen, in welchem eine sich ereignende Geschichte, als welche sich der Gegenstand selbst zeigt, bewußt wird.

Der Ansatz des Situiertseins und des Standpunktes führt ohne weiteres zu der Frage der Koexistenz und der Kommunikation mit dem Anderen. Das sei zu bedenken, daß ich mich vor aller willentlichen und bewußten Stellungnahme je schon in einer intersubjektiven Welt situiert finde. Zwar bleibe immer der Ausgangspunkt je meines Standes: aber in diesen Stand sei zugleich derjenige der anderen mit eingeschlossen. Es gebe einen erlebten Solipsismus, der unüberwindlich bleibe, aber die Einsamkeit sei nur eine Seite des Phänomens, deren andere die Kommunikation sei. Die Voraussetzung für Kommunikation selbst dürfte, wie der Autor zugeben wird, gerade in dem Anerkenntnis der unübersteiglichen Distanz zum anderen Standpunkt bestehen.

Auch das „Soziale" wird zur Sprache gebracht: wie alle bisher und auch im Folgenden thematisch gewordenen Kategorien und Phänomene wird es auch als existentielle Dimension, als „Atmosphäre" interpretiert. Es sei kein Gegenstand: ebensowenig wie ursprünglich Geburt und Tod für mich keine Gedanken-objekte sein können. Bei dieser Gelegenheit ergibt sich ein prinzipieller Ausblick auf den Transzendenzcharakter: ich bin schon jeweils immer über eine bewußte Gegenwart hinaus: Jede Anwesenheit sei die Kehrseite einer Gegenwart, jedes Schweigen nur die besondere Seinsweise des Sprechens. So eigne mir eine Art „prinzipieller Allgegenwart und Ewigkeit", ich fühle mich in einem „unerschöpflichen Lebensfluß" getragen. Das von mir klar und deutlich Erfaßte setzt jeweils schon immer den Hintergrund einer unklaren und undeutlichen Weltkenntnis voraus. Ich bin

[3] Über den Bezug zu Kant siehe meine Abhandlung: Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant, Köln 1960.

[4] Siehe mein Buch: Der philosophische Begriff der Bewegung, Köln-Graz 1965.

einerseits gewiß, die Gegenwart des Andern bei sich selbst nie erleben zu können, und andererseits ist der Andere als ein „unwiderleglicher Stil, ein Milieu der Koexistenz" mit in meine Existenz eingeschlossen (417).

Daraus folgen noch weitere Bemerkungen über das cartesische *ego cogito* und Wesen und Stellung der Reflexion in unserem Bewußtsein. Wir sind jeweils situiert: seiend in einer Situation, und insofern sind wir eingekreist und unfähig, uns selbst transparent zu werden. Erst im Akt der Reflexion überschreiten wir diese Grenzen, indem wir Abstand von uns selbst nehmen und eigentlich erst in dieser Weise den Bereich des *ego cogito* betreten. Die bewußte Feststellung des Ich-denke, kann ich immer nur treffen, weil ich mich zuvor in der Wirklichkeit des Denkens befunden habe. So ist das Handeln die primäre Weise des Existierens.

Entscheidend sei das D e n k e n – T u n. Diese Bewegung macht sich selbst nicht zum klaren und deutlichen Gegenstand, aber in ihr geschieht ein wahrnehmendes Innewerden der Erscheinungen und ihrer räumlichen und zeitlichen Verhältnisse. Diese sich in die Welt erstreckende Bewegung des Subjekts gibt auch die räumlichen Grunderfahrungen ab, auf deren Fundament eine mögliche Geometrie aufgebaut werden kann (439). Auch der konstruierende Geometer handelt von seiner Perspektive im Raume aus, für ihn gibt es ursprünglich ein „Über", „Durch", ein „Verlängern" von einem Punkte in eine Richtung. Jede Figur sei eine Bewegungsformel, in der sich der Weg zeigt, den der konstruierende Leib im Vollzug des Beschreibens dieser Figur geht. Auch im Hinblick auf die Sprache sei zu bedenken, daß die im Sprechen ausdrücklich gefaßten Inhalte durch Ausdruck und Gestik des Wortes fundiert werden. Unter Ausdruck versteht der Autor den im Wort vollzogenen Stil des Verhaltens gegenüber der Welt und den angesprochenen Gegenständen. Dieser Stil kann erworben werden: dann entsteht das im Sprachgebrauch etablierte Wort.

Was ich meine Vernunft oder Idee nenne, ist in Wahrheit ein Niederschlag einer Geschichte des Denkens: aber nicht ein objektivierter Gehalt. Die Phänomenologie folge den Bewegungen des Denkens und lasse sie, ohne sie zu verdinglichen, als Bewegungen gelten. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von Intuition: was hier wirklich ins Spiel kommt, ist, ohne genannt zu werden, die intellektuelle Anschauung Fichtes. – Auch die Welt entfaltet sich als Raum des Existierens: sie ist das ungegenständlich Wirkliche, innerhalb „dessen das Notwendige und das Mögliche nur Provinzen bilden" (453). Jede Denkwirklichkeit, jeder wirkliche Denkvollzug sei eine unendliche Realität, die durch objektives Denken auszuschöpfen niemals gelingen wird. So ist das Subjekt ein Weltentwurf und zugleich ein sich entfaltendes Feld, sie ist Bewegung, Zeitlichkeit und zugleich Zusammenhang von Standpunkten, niemals Gegenstand. Um den Gegenpol gegen die Gegenständlichkeit in der Form einer Bewegung des Bewußtseins zu fassen, ist gelegentlich auch vom „Zusammenhang des Lebens" (s. Heidegger und Dilthey) die Rede. Wenn die erste Wahrheit nach Descartes das Ich-denke sei, dann müsse man diesen Satz interpretieren als: ich bin zu mir, d. h. zu meiner Welt. Das Subjekt sei „in Situation". Im Namen Situation begegnet beim Autor ein Charakter der Subjektivität, der zu anderen Bestimmungen wie z. B. Standpunkt, Perspektive und Bewegung des Bewußtseins gehört. In dieser Sphäre gründe auch das Phänomen der Rationalität. Wenn das klassische Denken das rationale Zusammenstimmen der Welt als Harmonie einer Welt an sich oder als Leistung des absoluten Geistes zu erklären versuchte, so müsse man dem entgegenhalten, daß solche Erklärungen alles, worin sie je zu überzeugen vermögen, dem „Phänomen" der Rationalität selbst verdanken, es also nicht erklären und nicht klarer sein können als dieses Phänomen selbst.

Auch die Z e i t l i c h k e i t wird im Sinne der radikalen Reflexion in der Sphäre des unmittelbaren Inneseins und im Bereich der Erstreckungsbewegung des existierenden Subjekts aufgesucht, wobei, von M.P. selbst unerkannt, die intellektuelle Anschauung Fichtes eine große Rolle spielt. Von hier aus gesehen dürfe die Zeit nicht als ein immanenter Bewußtseinsgegenstand, der in Wahrheit keine Zeit mehr sei, begriffen werden. Es sei der Zeit wesentlich, sich zu bilden und nicht zu sein, also nie „vollständig konstituiert zu sein" (471). Von hier aus gesehen müsse die Theorie von der Idealität der Zeit richtiggestellt werden. Zeit sei nicht Gegenstand unseres Wissens, sondern Dimension unseres Seins. In diesem Zusammenhang wird die Ekstase, von der Heidegger im Sinne des sich selbst Vorweglebens spricht, bedeutsam. Jeder Augenblick sei eine „Übergangssynthesis" (Husserl), d. i. die Bewegung des Vereinigens von Vergangenheit und Zukunft im gegenwärtigen Augenblick. Diese Synthesis müsse stets neu geleistet werden. Subjektivität sei nicht in der Zeit, sondern Zeit selbst. Es gebe ein ausgezeichnetes Bewußtsein: das Bewußtsein der Gegenwart. Diese These stimmt mit der Point-de-vue-Theorie sehr gut überein, insofern die Gegenwart der zeitliche Standpunkt ist, von dem aus die Geschichte eines Lebens von mir verstanden wird. Wir bleiben ständig in der Gegenwart „zentriert", aus der alle unsere Entschlüsse hervorgehen. Es scheint als Gegensatz zu Sartre gemeint zu sein, wenn der Autor behauptet, daß die Entschlüsse immer auch motiviert seien und in Bezug zu unserer Vergangenheit stehen. Wir seien weder gänzlich aktiv noch gänzlich passiv, da wir „selber nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit" (486). Es sei einseitig, dasjenige, was es als Sinn in der Welt gibt, getragen und hervorgebracht vom Zusammentreffen abhängiger Tatsachen zu sehen, aber ebensowenig gehe es an, den Sinn als Ergebnis einer absoluten Vernunft anzusprechen. Diese Überlegung führt zu dem letzten der in dem Werke behandelten Themen: demjenigen der Freiheit.

Auch das Problem der F r e i h e i t versucht der Autor vom Boden des Z u r - W e l t - s e i n s aus zu behandeln. Dieser Ansatz bringt den Vorteil, Freiheit nicht im Gegensatz zur Natur begreifen zu müssen und über den Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus hinausgehen zu können. Unsere Freiheit zeige sich darin, daß wir einerseits durch keine „äußere" Ursache bestimmt werden können, uns andererseits aber auch immer nur im Rahmen einer in Wirklichkeit etablierten Welt zu entscheiden vermögen und durch sie motiviert sind. Unsere Freiheit zeige sich im Aufnehmen jeweils einer Rolle, welche uns die Welt durch eine bestimmte Situation hindurch nahelegt. Sie dürfe nicht verstanden werden, sondern müsse zugleich auch immer als die Antwort auf eine Art von Anfrage vonseiten der Situation begriffen werden. Die philosophische Vorstellung, derzufolge die Freiheit darin besteht, sich verschiedene Möglichkeiten vorzulegen, zwischen denen man eine intellektuelle Wahl trifft, verfehle das Phänomen. Ein Motiv z. B. könne nur dann als ausschlaggebend begriffen werden und nehme dann überhaupt erst den Charakter des Motivs an, wenn die Entscheidung meinerseits schon gefallen ist. Der Arbeiter z. B. mache sich nicht bewußt selbst zum Arbeiter bzw. zum Revolutionär, sondern wird dazu auf dem Boden einer bestimmten Form der Koexistenz und der Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftssystem. In offenbarer Auseinandersetzung mit Sartre betont der Verfasser, daß es keine absolute Initiative gibt, derzufolge man sich zum Bourgeois oder zum Arbeiter mache. Ich dürfe nicht daraufhin, daß „ich beständig mich dem, was ich bin, verweigern k ö n n t e, behaupten, ich wählte mich wirklich beständig selbst" (513). „In unentwirrbarer Konfusion" seien wir der Welt und den Anderen beigemischt. Eine absolute Freiheit im Ursprung unseres Engagements sei daher nicht möglich. Da ich immer schon außer mir und der Welt erschlossen bin, könne mich von außen her nichts Einzelnes bestimmen.

Es würde der Bedeutung dieses überragenden Werkes kaum angemessen sein, wenn man anzumeldende Bedenken im üblichen Stil der Rezension nebenbei zur Sprache brächte: das könnte nur in einer breiteren Auseinandersetzung geschehen. Für eine solche mögliche Auseinandersetzung möge hier nur ein Stichwort genannt werden: Wenn an einer Stelle bemerkt wurde, daß der Gedankengang in auffallende Nähe zu Fichtes und Schellings Überlegungen im Zeichen der „intellektuellen Anschauung" komme, so sollte dadurch zugleich das Bewußtsein davon wachgerufen werden, daß mit dieser Art von Anschauung die ganze Aporetik, die ihr angehört, mit in Kauf genommen werden muß. Die philosophischen Aussagen werden dann subjektiv in dem Sinne, daß bei demjenigen, der sie will verstehen können, ein besonderes Organ vorausgesetzt werden muß. Nicht umsonst ist des öfteren vom „Erleben" die Rede, dem die Rolle des Fundierens begrifflicher Erkenntnis zugewiesen wird. Nicht zufällig ist daher auch der Vergleich der Philosophie mit der Kunst (17), was an Schelling erinnert. Der Ansatz Merleau-Pontys ist derjenige einer Unmittelbarkeitsphilosophie, in welcher der Versuch gemacht wird, eine Sphäre unmittelbaren Einsehens aufgrund unseres Seins zur

Welt zu etablieren, von der dann die intellektuellen Synthesen in Abhängigkeit gesetzt werden. Nicht umsonst nimmt er für seinen Ansatz den Namen: „phänomenologischer Positivismus" in Anspruch. Wird aber eine Schicht unmittelbarer Phänomenerkenntnis von einer angeblich darauf aufbauenden anderen Schicht objektiver Synthesen unterschieden, dann ergibt sich trotz allem am Ende die Situation des Empirismus, über den er sonst hinauszugehen unternimmt.

Es darf als ein großes Verdienst des Verlages angesehen werden, das bedeutende Werk in deutscher Sprache eingeführt zu haben. Zu erwähnen ist, daß Rudolf Boehm eine meisterhafte Übersetzung gelungen ist. Der Übersetzer hat in einer eigenen Vorrede wichtige Bemerkungen zur Position des Autors gemacht: während freilich die Andeutungen zur Kantischen Philosophie kaum ohne Widerspruch hingenommen werden können, da sie einseitig nur (im Gegensatz zu Merleau-Ponty selbst) an der Kritik der reinen Vernunft orientiert sind, ohne die Kritik der Urteilskraft und die Ansätze des *Opus postumum* zu berücksichtigen, ist dagegen die Bemerkung ernst zu nehmen, daß der Autor in einem engen Bezug zu Leibniz' Satz des zureichenden Grundes gesehen werden müsse. Man muß sogar weiter gehen und Gemeinsamkeit auf der ganzen Linie des philosophischen Ansatzes feststellen, wofür die prinzipielle Rede vom point de vue ein Beleg ist. An diese Beobachtung wäre die Frage anzuknüpfen: wie verhält sich eine Metaphysik der konkreten Vernunft, wie sie Leibniz vertreten hat, zur Phänomenologie?

Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil, hrsg. von Theodor Filthaut. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1966. 407 S.; Ln DM 29,80.

Dieses Sammelwerk, zu dem 16 Autoren beigetragen haben, ist stark pastoraltheologisch orientiert. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit will es die wichtigsten Themen oder auch nur Tendenzen des Konzils aufgreifen, teils informierend, teils gedanklich vertiefend, wobei die meisten Beiträge die Form des Essays bevorzugen.

Das Werk ist in drei Partien gegliedert: Erneuerung der Kirche – Ökumenische Aufgaben – Kirche und Welt heute. Nach der Einleitung durch den Herausgeber eröffnet W. Kasper den ersten Teil mit einer Studie „Schrift – Tradition – Verkündigung". Der Verfasser skizziert zunächst die bekannte, mit dem Namen J. R. Geiselmann verbundene Kontroverse und befragt das Konzil nach dessen Stellungnahme zu dieser Kontroverse. In längeren Ausführungen beschäftigt sich der Verfasser ferner mit den beiden theologischen Problemkreisen von Tradition und Schrift. Beide Stücke schließt er mit „Folgerungen für die Verkündigung" ab. – J. Lécuyer CSSp behandelt das Thema „Die Kollegialität der Bischöfe", von der ersten Seite an im Hinblick auf die pastoralen Konsequenzen, aber nahezu ausschließlich über die Konzilstexte referierend. – H. Fleckenstein untersucht Gründe, Möglichkeiten und Wege der „Erneuerung des Diakonats". Er beschränkt sich dabei, von der Begründung abgesehen, auf ein Diakonat „für unsere Region", genauerhin Westdeutschland, und bietet dafür eine Fülle praktischer Anregungen. – Im strengen Anschluß an die konziliaren Texte und unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Arbeit zeigt E. J. Lengeling in einem großen Beitrag „Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch" die theologischen Grundlagen des Gottesdienstes der Kirche auf; die Liturgiereform gibt dabei nur den allerdings wichtigen Zugang ab zu den Ausführungen über das liturgische Tun im Gesamtbereich kirchlichen Lebens, über das Wesen und die Träger der Liturgie. – R. Padberg weist auf „neue Akzente der Glaubens-Katechese" hin. Hier geht es naturgemäß wieder um die Auswertung des Konzilsereignisses über den Buchstaben der Dokumente hinaus. Solche neueren Akzente sind für den Verfasser das Offenbarungsgeschehen, die Schrift, die Kirche, Dialog und Partnerschaft in der Kirche, die Liturgie und die „Welt".

Der zweite Hauptteil über ökumenische Aufgaben beginnt mit der Abhandlung „Auf dem Weg zu einer volleren Katholizität" von M.-J. Le Guillou OP, in der die verschiedenartigsten Aspekte des (nicht ganz glücklich so genannten) Ökumenismus dargeboten werden, bis hin zu einer „Kirche der Armen". – Th. Filthaut, der Herausgeber des Bandes, befaßt sich mit der „Verkündigung über die Einigung der Christen", wobei er den Begriff der Verkündigung nicht auf Predigt und Religionsunterricht einengt; obwohl dieses Resumé die Hervorhebung einzelner Punkte im allgemeinen nicht gestattet, sei hier doch erwähnt, daß der Verfasser (S. 210) in Mischehen gläubiger Christen einen Modellfall sieht für brüderliches Zusammenleben im Geist des gemeinsamen Herrn. – Die Mischehe selbst ist Thema des Beitrags von F. Böckle, in dem zahlreiche dogmatische, kirchenrechtliche, pastorale, psychologische und soziologische Gesichtspunkte beigebracht werden, die eine Änderung der kirchlichen Praxis auch nach der Mischeheninstruktion von 1965 nahelegen. – „Das Verhältnis der Kirche zu den Juden" vor dem Hintergrund der entsprechenden Konzilserklärung untersucht A. Exeler. Die Forderungen des Autors an katholische Predigt und Unterweisung sind ebenso konkret formuliert wie theologisch-biblisch gut unterbaut; darüber hinaus bietet er eine Fülle historischen Materials nicht nur in historischer Aufsammlung, sondern in aktueller theologischer Deutung.

Der letzte Teil des Werkes, über Kirche und Welt heute, wird eingeleitet mit grundsätzlichen Erwägungen J. Ratzingers über „Weltoffene Kirche", in denen vor allem das Dialogisieren der Kirche mit allen und ihr Ja zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten kritisch befragt werden. – H. R. Schlette handelt über „Die Kirche und die Religionen" und nimmt damit die Thematik vor allem zweier Konzilsdokumente auf, des Missionsdekrets und der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insofern hier nicht speziell das Judentum gemeint ist (vgl. den Beitrag A. Exelers in diesem Band). – Nach Elementen für einen Dialog der Kirche mit den Ungläubigen fragt J. B. Metz in seinem Beitrag „Kirche für die Ungläubigen?". Der Verfasser sieht drei Ansatzpunkte: die Selbstaussage der Kirche als Kirche der Sünder; den neubetonten universalen Sendungs- und Verantwortungshorizont der Kirche; den endzeitlich-eschatologischen Bezug im erneuerten Selbstverständnis der Kirche. – Der neue Humanismus ist das Thema des Beitrags von W. Dirks, in die Frage eingekleidet, ob der Humanismus eine dritte (oder, nimmt man die Anwesenheit von Juden unter uns ernst, eine vierte) Konfession sei. – W. Heinen beschäftigt sich mit dem „Aufbruch des Unbewußten" und ruft in seiner Studie das Unbewußte, wie es von Freud, Jung und anderen ergründet wurde, in das Bewußtsein einer Theologie zurück, die weithin „Bewußtseins-Theologie" ist. – K. Hoffmann SJ widmet seinen Beitrag dem Thema „Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel". Der Verfasser verläßt schnell die Interpretation des entsprechenden Konzilsdekretes, das sich die meisten konziliaren Nein-Stimmen zugezogen hatte, und führt in die kirchlichen Probleme der Kommunikationsmittel tiefer ein. – Der letzte Beitrag des Bandes von dem verstorbenen Oberpfarrer B. Drees spricht über „Das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft" in ganz enger Anlehnung an Kapitel V. des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution. Sein Plädoyer für die Wehrdienstverweigerung (402) ist besonders hervorzuheben, da in diesem Zusammenhang die katholische Seelsorge in der Tat „ziemlich einfallsarm" war und ist.

Das *Genus litterarium* des Sammelbandes macht eine kritische Rezension in diesem Rahmen von vornherein unmöglich. Es gibt in den einzelnen Beiträgen Ansätze zu theologisch- (oder psychologisch-, soziologisch-) wissenschaftlichen Thesen, die sich der Diskussion der entsprechenden Fachleute stellen müssen. Anderes, und vermutlich das Meiste, wird von aufgeschlossenen Interessenten mit Gewinn durchgearbeitet werden. Eine Kritik des Sammelbandes könnte darauf hinweisen, daß hier zwar profilierteste Persönlichkeiten zu Wort kamen (vorwiegend aus dem Kreis der Theologischen Fakultät in Münster), das Prinzip *audiatur et altera pars* aber ignoriert wurde – doch dessen Beachtung hätte gewiß den Umfang eines einzigen Sammelbandes gesprengt. Auch kamen selbstverständlich nicht sämtliche Themen des Konzils und im Gefolge des Konzils zur Geltung, unter anderem weder die Priester (mit ihrer Ausbildung) noch die Laien, weder die Schulfrage noch das Ordensleben. Gleichfalls sind die vielen Details der Pastoralkonstitution nur zum geringsten Teil berücksichtigt worden. Solche möglichen Einwände mindern den Wert dieses Werkes gewiß nicht. Ein Band mit dem Untertitel „Kirche nach dem Konzil" kann unmöglich komplett sein. Fair wäre es, auf das hier Gebotene kritisch einzugehen und nicht das Fehlende zu bemängeln.

Freiburg i. Br. Herbert Vorgrimler.

Drijvers, H. J. W.: **Bardaiṣan of Edessa.** (Studia Semitica Neerlandica 6) Assen: Van Gorcum 1966. 267 S.

Bardaiṣan ist eine rätselhafte Figur des 2.–3. Jahrhunderts. Seit mehr als hundert Jahren versuchen verschiedene Autoren die Werke Bardaiṣans und die griechischen, syrischen, arabischen und armenischen Quellen zu erforschen, um das Leben des Gelehrten von Edessa und die Einzelheiten seiner Lehre aufzuklären. Aus verschiedenen geistigen Strömungen hat er die Elemente entlehnt, die

er in einem System zusammengefaßt hat, das synkretistische Züge aufweist und die Rolle einer Verbindungslehre zwischen astrologischen Vorstellungen, iranischen Traditionen und christlichem Gedankengut spielen sollte. Bardaiṣan hat einen großen Einfluß auf manche Gelehrte seiner Zeit und, nach den alten Quellen, selbst auf Mani ausgeübt.

Drijvers gibt uns hier eine Darlegung der Ergebnisse, zu denen die wissenschaftliche Forschung gekommen ist. Nach einem reichhaltigen Überblick über die vorherigen Untersuchungen, versucht er aus den Werken Bardaiṣans und den literarischen Quellen die Auskünfte zu gewinnen und die Elemente zu sammeln, die uns eine bessere Kenntnis des Mannes und seiner Lehre vermitteln können. Ein gutes Literaturverzeichnis und verschiedene Register erleichtern die Benutzung dieses Buches.

Vielleicht hätte der Autor vermeiden können, sich in zwei Ausführungen über die islamischen Quellen (121–126, 200–207) teilweise zu wiederholen. Erstaunlich ist aber, daß er zu glauben scheint, Theodor Abu-Qurra sei ein Angehöriger der syrischen Kirche gewesen (200, Anm. 1; 201), während er in Wirklichkeit Melkit war. Die Umschrift der arabischen Namen ist nicht einheitlich. Das zitierte Buch von Ibn Hazm (122, Anm. 3; 206, Anm. 2; 233) muß wie folgt geschrieben werden: Al-fiṣal fi l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal. Endlich muß man Ibn al-Nadīm, statt einfach an-Nadīm schreiben (oft zitiert).

Diese Bemerkungen wollen keineswegs den Wert einer Untersuchung herabsetzen, die durch eine gute Methode und eine sorgfältige Durchführung Achtung verdient.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Dumoulin, Heinrich, SJ: **Östliche Meditation und christliche Mystik.** München: Verlag Karl Alber 1966. 340 S.; Ln DM 38,80.

Nicht nur dem Abendländer, der nie in direkte Berührung mit dem Fernen Osten getreten ist, sondern auch dem Beobachter, der Jahre oder gar Jahrzehnte lang in China, Korea oder Japan lebte, erscheinen östliche, vor allem buddhistische Meditation und christliche Mystik als zwei total voneinander geschiedene, ja gänzlich unvereinbare und gegensätzliche Welten. Gelegentliche Lektüre über die erstere und persönliche Erfahrungen im Gedankenaustausch mit überzeugten Buddhisten verstärken ihm diese Überzeugung von der Unvereinbarkeit beider Weltanschauungen. So kann man etwa lesen, daß ein so gebildeter und friedliebender Mann wie D. T. Suzuki, durch seine vielen englisch und deutsch erschienenen Werke als Hauptapostel des Zen-Buddhismus bekannt (derselbe Suzuki übrigens, der Meister Eckehart zu den Zen-Buddhisten rechnet), dem christlichen Hauptsymbol, dem Bild des Erlösers am Kreuze, gegenüber sich zu so empörter Ablehnung hinreißen ließ, daß er schreiben konnte, der gekreuzigte Christus sei für ihn ein schrecklicher Anblick, er müsse dabei an den sadistischen Trieb eines defekten Gehirnes denken[1]. Und häufig kann man die Erfahrung machen, kommt man etwa mit buddhistischen Mönchen in ein Gespräch über religionsphilosophische Fragen, daß sie alles andere eher zu interessieren scheint als die Frage nach dem Dasein eines persönlichen Gottes und Schöpfers, für sie hundertmal weniger wichtig als die Frage etwa nach der Möglichkeit anderer Lebewesen auf fernen Planeten. Wie kann, fragt man sich da, Aussicht bestehen, eine tragbare Brücke zu schlagen zwischen zwei einander so weltfernen Ufern?

H. Dumoulin, seit 1940 Professor der Religionswissenschaft an der Sophia-Universität in Tokyo und durch viele Publikationen als ein führender Kenner des Zen-Buddhismus ausgewiesen, versucht in seinem Buch solchen Brückenschlag und zwar aus zwei Grundmotiven heraus, wie er selber im Vorwort sagt, „den Überzeugungen von der Werthaftigkeit der fernöstlichen Religionen und von der Möglichkeit des inneren Dialoges zwischen Ost und West, da alle Menschen in ihrer inneren Wesensnatur gleich sind und der gleichen letzten Bestimmung zustreben". Das Buch stellt sich dar als eine Kompilation und Synthese mehrerer früherer Arbeiten und Artikel des Verfassers zum gleichen Gegenstand, die teilweise weiter zurückliegen, was die gelegentlichen Wiederholungen und den Eindruck von etwas nicht ganz Homogenem erklärlich macht. Um den Gesamteindruck vorwegzunehmen, die so wertoffene, vornehm irenische Art, die dem Verfasser auf jeder Seite seines Werkes die Feder führt, und vor allem die unerschütterliche Überzeugung von der *Anima naturaliter christiana* und von der *Capacitas Dei* (Augustinus) des Menschen jeder Rasse, Zeit und Zone erscheinen uns die glücklich erfüllten Voraussetzungen, zusammen mit großer Sachkenntnis, jenen wahrhaftig nicht leichten Versuch mit Erfolg wagen zu dürfen.

[1] D. T. Suzuki, Crucifixion and Enlightenment (in Mysticism Christian and Buddhist, London 1957) S. 136.

Auch ohne das Vaticanum II mit seiner nicht genug zu schätzenden *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* ist ein Buch wie das vorliegende längst fällig gewesen. In einer Zeit, wo die Kontinente so eng aufeinander rücken, ist die Kenntnis der fernöstlichen Geistigkeit, die in der buddhistischen Meditation so überaus charakteristisch aufleuchtet, kaum mehr zu entbehren, soll es zu einem wirklichen Dialog beider Welthemisphären kommen. Wäre der Zen-Buddhismus nur eine periphäre, wenngleich erstaunliche Erscheinung im Geistesleben des so weltfernen, kleinen Japan der Kamakura- und Ashikaga-zeit (12.–16. Jh.), die zufällig gerade heute wieder in Mode gekommen, da dem Westen gelehrtes Reden über Existenzdenken und Tiefenpsychologie zum Erweis der Bildung gehört, morgen aber wieder vergessen ist, – so bräuchten nur Japanologen und Religionshistoriker sich darum zu kümmern. Nun aber haben wir in ihm (im Bunde mit der Theravâda-Meditation und der freilich so andern Amida-Gläubigkeit) geradezu die Quintessenz der asiatischen Hochkulturen und Religionen zu erkennen, und dieser Osten ist nun einmal je länger je mehr d e r Partner schlechthin der abendländischen Menschheit[2].

Es wäre nun untunlich, hier das Ergebnis der Analyse beider Meditationswege, des christlichen und des mahayana-buddhistischen in dessen Zen-ausprägung, rekapitulieren zu wollen. Wir möchten nicht nur die Charakterisierung des letzteren als „monistisch-kosmotheistisch" für zutreffend finden, sondern auch jenen Weg selber für den einer tatsächlich möglichen und sicherlich auch oft genug verwirklichten natürlichen Mystik erklären. Wir werden also sein Ziel und Ergebnis, das Erlebnis der kosmischen Alleinheit, als ein genuin (natürlich-)mystisches Phänomen verstehen dürfen und darum den meist recht mühsamen und langwierigen Anstrengungen der Zen-Schüler, zu ihm zu gelangen, unsere Anerkennung nicht versagen. Eine ganz andere Sache aber scheint uns zu sein, ob mit solcher Anerkennung irgendeine Annäherung der beiden Weltsichten zu erzielen ist; anders gewendet, ob – um bei dem oben gewählten Bilde zu bleiben – auf jener Brücke eine wirkliche geistige Begegnung und ein echter Dialog unserer beiden Pilger nach dem Ewigen statthaben wird.

Es darf wohl auch hier in diesem Zusammenhang der Name Teilhard de Chardin genannt werden, da der Verfasser der Weltschau seines berühmten Mitbruders gleich vier Seiten seines Buches widmet (mit bestem Grunde übrigens, denn Teilhards Werk ist für dessen Anliegen kaum weniger relevant wie die Gestalten Plotins, Meister Eckeharts oder Richards von St. Viktor, und Teilhards Weltbild muß auf den östlichen Menschen unserer Tage geradezu zwangsläufig einen bestechenden Eindruck erwecken). Wir fürchten und besorgen indes folgendes: Solange wir nicht erst selber klar erkennen, daß zwar Teilhards Zielsetzungen (wie auch seine Religiosität, sein Christusbild etc.) bewundernswert bleiben, der Weg aber zu seinem Ziele bis heute noch theologisch sowohl, noch mehr indessen philosophisch völlig ungangbar erscheint, – solange reichen wir unsern Partnern hier im Osten nur Konfekt und Limonade statt Wein und Brot, würden wir ihnen „Der Mensch im Kosmos" hausieren. Es ist des Rezensenten Grundüberzeugung, daß es nicht zwei wissenschaftlich gleichberechtigte (weil gleichrichtige) und doch einander konträr gegenüberstehende metaphysische Systeme geben kann, so wenig wie sich auf dem einen und nämlichen Boden euklidischer Prämissen zwei völlig verschiedene Geometrien aufbauen lassen. Es ist und bleibt die Wurzelkrankheit östlicher Philosophien, der indischen wie der sungkonfuzianischen und der mahayana-buddhistischen, daß sie zur fundamentalen und absoluten Gegensätzlichkeit und daher Eigenständigkeit des Geistigen gegenüber dem Stofflichen – mag dieses so fein organisiert sein wie immer – nicht vorzudringen vermochten. Dieses Unvermögen muß mit innerer Zwangsläufigkei die Konzeption eines echten und strengen Personbegriffes vereiteln und beides zusam-

[2] Der Verfasser hat sicherlich recht, wenn er die Wurzeln der Zen-Meditation weiter in Indien sucht, auch wenn sich immer mehr erweisen dürfte, daß die Gestalt des indischen Protagonisten der Dhyāna-Schule, des Patriarchen Bodhidharma (der um das Jahr 520 n. Chr. nach China gekommen sein soll) legendär ist. Mit Liebenthal und Démiéville ist auch der führende Historiker der Geistesgeschichte Chinas, Fung Yu-lan, dieser Überzeugung (cf. A History of Chinese Philosophy Vol. II 1953, pg. 388).
Worauf noch eigens hingewiesen sei, weil Dumolins Buch sich die Beschränkung auferlegen mußte, kaum andeutungsweise davon zu sprechen: Auch die Hochblüte der rein chinesischen Geistesgeschichte, der sogen. Sungkonfuzianismus, wiewohl bald in scharfem Gegensatz zur Ch'an-Schule, ist ohne deren Wurzel nicht zu denken. Die führenden Gründer und Denker jener sogen. Hsing-li-Philosophie wie Tschou Tun-i (1017–1073), Tschang Tsai (1020–1076), Tsch'eng Hao (1032–1085), Tsch'eng I (1033–1107) und vor allem Tschu Hsi (1130–1200) waren nachweisbar sämtlich kürzere oder längere Zeit Studierende der Dhyāna in Ch'an-Klöstern, und es wird versichert, daß das große Schulhaupt Tschu Hsi (auch der Thomas Aquinas von China genannt) besonders von der philosophisch wichtigsten buddhistischen Quellenschrift beeindruckt gewesen ist, dem Sūrāngama sūtra (Lêng yen tching, „Sutra des Heldenleibes").

men wiederum ebenso konsequent den Zugang zu dem verbauen, was mit einer *Creatio ex nihilo* wirklich gemeint ist. So dürfen wir auch u. E. unsern Partnern im Gespräch nicht verschleiern, daß ihr Ansatzpunkt verfehlt ist bzw. daß sie Wesentliches im Ausgangsbefund überhaupt nicht in den geistigen Blick und Griff bekommen.

Dabei bleibt naturgemäß bestehen, daß – solange die Situation des Advents andauert – auch der hinduistische, sungchinesische und mahayana-buddhistische Monismus als legitime Religion und daher auch Heilsweg angesprochen werden können, ja müssen. Schlägt aber einmal die Stunde, so kann allein die Wahrheit frei machen. – Mit dem Verfasser weiß sich der Rezensent besonders einig auch in der Wertschätzung der Amida-Frömmigkeit von ungezählten Millionen Amida-Gläubiger im gesamten Osten. Vielleicht liegt hier und nur hier im dunklen Horizont die Stelle, wo einmal die Dämmerung und hernach der Anbruch des vollen Tageslichtes der Wahrheit erwartet werden darf. Nicht daß deswegen der Dialog mit der strengen Zen-Meditation für überflüssig und zwecklos erklärt werden soll; nur, daß wir uns bloß unter der genannten Voraussetzung einen (wenn auch nur recht bescheidenen) Erfolg versprechen.

Dem Buche Pater Dumoulins ist alle Beachtung und Verbreitung zu wünschen. Sollte es zu einer Neuauflage kommen, so sei noch folgender Wunsch hier angemerkt. Bekanntlich verweigern die Zen-Meister jedwede Auskunft über den Inhalt ihres Satori, ihrer Erleuchtung, da sie grundsätzlich ineffabel, jeder begrifflichen Fassung transzendent seien; unter der Voraussetzung, daß es sich um echte (natürlich-)mystische Phänomene handelt, ist dies hinzunehmen, vielleicht sogar zu fordern. Um so mehr aber interessieren dafür den Religionspsychologen die psychisch-physische Wegbereitung, die Vorstufen solcher Erlebnisse. Hierzu nun erfahren wir aus Dumoulins Buch und anderen Werken über Zen über das Physiologisch-technische an der Seite genug (za zen, Hocksitz, Atemkontrolle, Yoga-praktiken etc.); es ist mehr die andere Seite, die psychische Wegbereitung, nämlich die allmähliche Geistesentleerung durch höchstgesteigerte Konzentration, die interessieren würde. Seit alters pflegen da die Zen-Schulen die sogen. Kóans, das sind originell formulierte Denkaufgaben, Rätselworte, zumeist paradox oder bizarr und von vornherein unlösbar. Von den ca. 1700 solcher Sprüche, in der klassischen Zeit des chinesischen Ch'an entstanden, bringt unser Buch nur ein einziges [3], etwas mehr erfährt man darüber bei B. Rosenkranz, Der Weg des Buddha (Basel 1960) pg. 235–262, doch immer noch erscheint die Auskunft ungenügend. Die Klassifizierung dieser Unsumme von Aufgaben und ihre Psychologie oder Methodik wäre erforschenswert, denn uns Unkundigen erscheint in den wenigen zugänglichen Beispielen (zumal in ihrer Unsinnigkeit, verbunden mit der gelegentlichen Brutalität der Behandlung der Schüler durch den Zen-Meister wie etwa Huan-chung, Lo-schan, Yün-men, Lin-chi, Huang-pro etc., alle 9. Jh. n. Chr.) der Weg und das Ziel desselben (Erzielung oder Erzwingung natürlich mystischer Erkenntnisse) einander so inkongruent als nur möglich.

Waegwan (Südkorea). Olaf Graf OSB.

[3] Zur Illustration dieses einzige Beispiel, übrigens nicht in China entstanden, sondern dem japan. Zen-Meister Hakuin aus dem 18. Jahrhundert entstammend), pag. 203: „Wenn jemand beide Hände zusammenschlägt, entsteht ein Ton. Horch auf den Ton der einen Hand!"

Cohen, Arthur A.: **Der natürliche und der übernatürliche Jude.** Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit. Aus dem Englischen übertragen von Hans Schmidthüs. Freiburg/München: Karl Alber 1966. 312 S.; Ln DM 37,–.

Sie sei die Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen, definiert Wilhelm Dilthey die Hermeneutik. Auch wer Cohens bis zum letzten Satz fesselndes Buch „Der natürliche und der übernatürliche Jude" recht verstehen und würdigen will, kann es nur, wenn er sich vor Augen führt, daß er es hier nicht mit einer Studie zu tun hat, entstanden *sine ira et studio* im stillen Kämmerlein, sondern mit „schriftlich fixierter Lebensäußerung". Das Problem, das der Autor darstellt und das er zu lösen versucht, ist das Problem, von dem seine Existenz umgetrieben wird. Es geht um nicht mehr oder weniger als um die Bestimmung des Selbstverständnisses des nicht in Israel lebenden Juden, der nicht willens ist, sich zu assimilieren, der sich aber auch nicht gleichgültig treiben lassen mag. Die Existenz des Staates Israel bedeutet für einen solchen Juden die dauernde, unausweichliche Frage nach dem Woher und Wohin.

Angesichts der immer heftiger werdenden Angriffe aus dem Lager der Zionisten ist die Bestimmung des Selbstverständnisses gleichzeitig eine Selbstrechtfertigung. Angesichts der christlichen Kirche und ihrer Lehre ist sie ein Entwurf jüdischer Theologie. Daher ist es kein Zufall, daß Cohen, die Geschichte der Theologie schreibend, „auf die eine neue Theologie sich gründet" (S. 275), in der Hauptsache deutsche und amerikanische Juden nennt – eine Ausnahme machen nur der in Sevilla geborene und in Portugal zwangsgetaufte Salomon ibn Verga (um 1500) und die osteuropäische Gruppe Ahad Ha-Am, Simon Dubnow, Chaim Nachman Bialik, Männer, die von der Verfolgungssituation geprägt waren. Wenn Leo Baeck 1905 „Das Wesen des Judentums" schreibt, so geschieht es als Antwort auf die von Adolf v. Harnack unter dem Titel „Das Wesen des Christentums" veröffentlichten Vorlesungen. Wenn Will Herberg „Judaism and Modern Man" schreibt, so ist das die Adaptation der von Paul Tillich in seiner Systematischen Theologie entwickelten „Methode der Korrelation".

An dieser Stelle sei dem Rezensenten ein Wort zur Übersetzung gestattet. Sie ist weder dem Autor noch seinem Werk adäquat. Die „Methode der Korrelation" erscheint verfremdet und, wie mit leichter Mühe aus dem 1. Band der Systematischen Theologie, S. 73 ff. zu entnehmen ist, falsch als „Methode der Wechselbeziehung" (S. 266). Das könnte man freilich noch, ebenso wie „das Jeshivot" (S. 47), der mangelnden Sachkenntnis des Übersetzers zugute halten. Indessen läßt auch seine sprachgestalterische Kraft manches zu wünschen übrig. Ein Beispiel stehe für viele: „Steinbergs Verständnis für die römisch-katholische Theologie und seine Vertrautheit und Geduld mit ihr waren beklagenswert gering. Da es, wie Steinberg feststellt, bei den Juden keine Neuscholastik gibt, braucht, was er als bloße Neuscholastik bei den Katholiken ansieht, nicht beachtet zu werden. Das ist ein richtiges Urteil über eine Menge katholischer Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert, aber es stimmt keineswegs bei der Einschätzung des Werks von Jacques Maritain, Jean Daniélou, Josef Pieper, Urs von Balthasar, Romano Guardini und mehreren anderen erfindungsreichen und vorstellungskräftigen katholischen Theologen" (S. 228 Anm. 13). Da mir diese Qualitätsdiskrepanz zwischen Werk und Übersetzung nicht zum ersten Mal auffällt, kommt mir der Verdacht, als melde sich hier die kaufmännische Abteilung des Verlages zu Wort, die von dem Buch keinen großen Absatz erwartet.

Seit Raschi, ja vielleicht schon seit tannaitischer Zeit, wenn Origenes recht unterrichtet ist, bezieht die jüdische Exegese Jesaja 53 auf das jüdische Volk: Israel ist der leidende Gottesknecht. Zwar erwähnt Cohen diese Auslegung mit keinem Wort; er denkt jedoch den darin angelegten Anspruch konsequent zu Ende: Das Volk Israel ist gleichzeitig eine weltliche („der natürliche Jude") und eine geistliche Größe („der übernatürliche Jude"). „Der Jude" meint sowohl das Individuum als auch das Volk, denn es ist „wie Gott eine heilige Person" (S. 123), in der sich das Natürliche und Übernatürliche durchdringen und gegenseitig bestimmen (S. 173). Der so verstandene Jude ist Ewigkeit, die in die Zeit eingegangen ist (S. 145), er ist das Leben selbst (ebd.). Er beugt sich gehorsam dem göttlichen Ratschluß (S. 150). Dem Juden eignen aber nicht nur die messianischen Attribute, sondern Gott hat ihn auch mit den Ämtern des Messias begabt: 1. Er bestimmte ihn zum Propheten (S. 251. 303). 2. Er wird ihn zum König einsetzen (S. 305 Anm. 1: „... wenn das geistige Königreich der Welt wieder errichtet wird, wird dieses Königreich das Königreich des jüdischen Geistes sein"). 3. Er hat ihn zum Erlöser auserwählt (S. 59. 77. 139 f.). Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich Cohens Buch als den Entwurf einer auf Jesaja 53 zurückgreifenden „Christologie" verstehe, lassen sich doch sogar die Begriffe der altkirchlichen Dogmatik, wenn auch nicht wörtlich, bei ihm nachweisen (Zwei-Naturen-Lehre, Ämter Christi). Diese Darstellung des jüdischen Selbstverständnisses als Entwurf einer „Christologie" ist notwendig. Sie begründet nämlich das Überleben, nicht nur das Überleben des von Hitler in Gang gesetzten Mordens, sondern das Überleben seit 3000 Jahren. Sie schenkt dem jüdischen Volk Zukunft; denn der Staat Israel bietet zwar den Juden aller Welt eine Heimstatt, mit ihm hat die Diaspora ein Ende gefunden (freilich nicht das Exil), aber wenn der Jude sich nur als ein (beliebiges) Volk unter Völkern sieht, hat er keine Hoffnung. Auch die Nur-Existenz als Staat ist Anpassung. Und von ihr schreibt Cohen (S. 215): „Die Anpassung des Juden an die natürlichen Bedingungen seiner Umwelt beraubt ihn der einzigen Waffe, seiner übernatürlichen Berufung, die ihm zu überleben erlaubt, was er immer überleben muß: die irdische Geschichte".

Münster. Günter Mayer.

Scharbert, Josef: **Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen. (Stuttgarter Bibelstudien 19) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1966. 87 S.; kart. DM 5,80.

Ein klar umschriebenes Thema wird lückenlos und übersichtlich behandelt. Der Verfasser untersucht streng exegetisch den Ge-

brauch einiger anthropologisch bedeutsamer Termini (vor allem רוח „Geist", נפש „Seele" und בשר „Fleisch") in den verschiedenen Pentateuchquellen, wobei er mit Recht die klassische Quellenscheidung zugrunde legt.

Die Studie ist vor allem ein wertvoller Beitrag zur Pentateuchforschung, und insofern hat auch die Einschränkung des Themas auf den Pentateuch ihre Berechtigung. Es zeigt sich erneut, daß die Möglichkeiten der klassischen Pentateuchforschung noch nicht ausgeschöpft sind; Einleitungswerke, Theologien und Kommentare können sprachliche und theologische Eigenart der Quellen anhand der Ergebnisse Scharberts vervollständigen und präzisieren. Gelegentlich ergeben sich auch Hinweise für die Quellenscheidung. Vor allem sei auf die Behandlung von Gn 6, 1–4 (S. 35 f) (vgl. auch: Scharbert, J.: Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn 6, 1–4. BZ NF 11, 1967, 66–78) und von Gn 9, 12–16 (S. 53 f. 70) aufmerksam gemacht.

Für die Anthropologie des Alten Testaments sind, was die Grundlinien betrifft, natürlich keine überraschenden Ergebnisse zu erwarten. Auch die semasiologische Aufgliederung der Termini ist durchweg nicht neu. Wohl bietet der Verfasser Neues, insofern er unterschiedliche Verwendung anthropologischer Begriffe und damit verbundene unterschiedliche theologische Vorstellungen in den Pentateuchquellen nachweist. Da die relative Chronologie der Quellen gesichert sein dürfte, vermag er zugleich eine gewisse historische Entwicklung von J bis P aufzuzeigen. Es wäre eine lohnende Aufgabe, das übrige Alte Testament, wo sich bisweilen nicht weniger ausgeprägte literarische und theologische Verschiedenheiten und noch greifbarere Datierungsmöglichkeiten finden, einer so eindringenden Untersuchung zu unterwerfen.

Auch wer sich ganz allgemein über Fragen der biblischen Anthropologie informieren will, kann auf diese – jedem interessierten Leser zugängliche – Schrift zurückgreifen, denn der Pentateuch ist gewiß einigermaßen repräsentativ für das hebräische Alte Testament. Vielleicht kann er sich nirgendwo einen so unmittelbaren Eindruck davon verschaffen, was Begriffe wie „Seele" oder „Geist" im alttestamentlichen Kontext nun eigentlich bedeuten. Der Neutestamentler findet übersichtliches und im Rahmen des Themas vollständiges Material für die alttestamentlichen Voraussetzungen der Begriffe πνεῦμα, ψυχή und σάρξ. Vor allem für den σάρξ-Begriff wird er sich nicht mit TWNT VII, 105 ff, begnügen dürfen, sondern die Darlegungen Scharberts über die priesterliche בשר -Theologie (S. 55 f) heranziehen müssen.

Man spürt auf Schritt und Tritt, daß die Studie aus der Arbeit an einer Übersetzung – der neuen deutschen Einheitsübersetzung – erwachsen ist. Daher der enge Kontakt mit den Texten und das Ringen um die Bedeutungsnuancen. Gerade die Zusammenschau der terminologischen und theologischen Eigenart der einzelnen Quellenschriften ermöglicht es dem Verfasser, manche Stellen richtiger zu erfassen.

Den Ergebnissen der Arbeit, die der Verfasser immer wieder in guten Zusammenfassungen bietet, kann im einzelnen nicht nachgegangen werden, da sie ihrer Natur nach zu komplex sind. – Vielleicht hätte der Verfasser S. 10 f klar zu verstehen geben sollen, daß die zeitliche Ansetzung der Quellen Ermessenssache ist. Der Jahwist kann ebenso gut im 8. wie im 10. Jahrhundert geschrieben haben. Auch die Datierung von D und P ist in keiner Weise sicher, von E ganz zu schweigen. – Die Erklärung der klassischen Stelle Gn 2, 7 (J) (S. 22 f) ist nicht recht überzeugend. Daß der Mensch das Tier überragt, wird im Kontext einzigartig zum Ausdruck gebracht, ist aber nicht in die Wendung נפש חיה hineinzulegen, die auch beim Jahwisten auf Mensch und Tier anwendbar ist. נפש חיה in Gn 2, 19 (J) als Glosse zu betrachten, scheint mir angesichts der Sonderbarkeiten des appositionellen Gebrauchs im Hebräischen (vgl. Gesenius-Kautzsch, 1896[26], § 131 n) nicht berechtigt zu sein. Auch die fehlende Kongruenz zwischen לוֹ und חיה נפש bedeutet nicht viel. Man wird also übersetzen: „... und wie immer der Mensch ein Lebewesen benennen würde, so sollte sein Name sein."

Einige kleine Versehen: S. 15, Z. 4, lies statt „etymologisch" wohl richtiger „semasiologisch"; S. 19, Z. 8, lies 10, 13. 19 statt 10, 3. 19; S. 24, Z. 10, lies wohl Gn 12, 13 (fehlt im Stellenverzeichnis) statt Gn 19, 17; נפש ist in Gn 19, 17 nicht, wie S. 25, Z. 12, bemerkt wird, mit dem Personalpronomen wiederzugeben; S. 61, Anm. 91, lies Nm 9,13 statt 9, 3 (im Stellenverzeichnis zu ändern); S. 63, Anm. 101, lies Nm 6, 11 statt 6, 1 (im Stellenverzeichnis zu ändern); S. 64, Anm. 103, lies Erklärungsversuche; S. 68, Z. 11, lies Lv 26, 43 statt 26, 44 (im Stellenverzeichnis zu ändern); S. 70, Anm. 121, lies J. H. Becker statt J. Becker; S. 71, Z. 14, ist zu V. 10 und V. 15 noch V. 12 hinzuzufügen.

Simpelveld (Niederlande). Joachim Becker SSCC.

Schreiner, Josef: **Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes.** Dekalogforschung und Verkündigung. (Biblische Handbibliothek III) München: Kösel-Verlag 1966. 122 S.; Ln DM 15,80.

In den ersten Kapiteln behandelt der Verf. die anstehenden form- und überlieferungsgeschichtlichen Fragen, ohne deren Klärung man keinen Zugang zur Eigenart und Zielsetzung des Dekalogs finden kann. In kritischer Sichtung der wichtigsten (deutschsprachigen) Literatur gibt er Einblick in den gegenwärtigen Stand der Forschung und erörtert dabei u. a. auch die Frage des mosaischen Ursprungs („Der Dekalog geht in seiner Grundstruktur, nicht aber notwendigerweise in der Gestalt, in der er uns überliefert ist, auf Moses zurück" [S. 21]). Von entscheidender Bedeutung für das rechte Verständnis ist die Erkenntnis, daß der Dekalog „mit dem Gottesbund in Bundesschluß und Bundesfeier eng verflochten ist" (S. 22) und die älteste Bundesurkunde Israels darstellt. Somit sind die Zehn Gebote nicht nur göttliche Forderungen, sondern zugleich Teil und Folge der göttlichen Gnadenzuwendung.

Von hier aus interpretiert dann der Verf. auch die einzelnen Gebote, wobei er sich bemüht, den ursprünglichen Sitz im Leben und den jeweiligen Lebensbezug aufzuzeigen. Zu Recht legt er im Kapitel „Das erste und große Gebot" den Hauptakzent auf die ersten Gebotsforderungen, in denen sich das Besondere der Religion Israels zeigt. Im Kapitel „Dekalog und Predigt" versteht er es, die Erweiterungen des ursprünglichen Textes nicht einfach als Zusätze erscheinen zu lassen, sondern als legitime Interpretationen und Entfaltungen der göttlichen Willensoffenbarung. Er erblickt darin einen wichtigen Bestandteil des „Dialogs zwischen Gott und Volk über die Bedeutung, Notwendigkeit und Zielsetzung der göttlichen Forderungen" (S. 88). Das Schlußkapitel behandelt die Offenheit der Gebote auf eine größere Zukunft hin, nämlich auf das Wort und die Tat Jesu.

Der Fachexeget erfährt zwar nicht viel Neues, aber das lag wohl auch nicht in der Absicht des Verf., der hier eine verständliche Untersuchung für ein breiteres Publikum vorgelegt hat, die aus Vorträgen vor Geistlichen hervorgegangen ist.

Paderborn. Rudolf Kilian.

L'Hour, Jean: **La morale de l'Alliance.** (Cahiers de la Revue Biblique, 5) Paris: Gabalda 1966. 125 S.

In dieser Arbeit* verwendet der Verfasser die jüngsten Erkenntnisse über das Bundesformular, um einige wesentliche Züge der alttestamentlichen Moral klarer herauszuarbeiten.

Zunächst wird deutlich, daß Überlegungen über die Moral Israels nicht mit einer Aufzählung von Vorschriften beginnen können. Wie in den altorientalischen Vasallenverträgen den einzelnen Forderungen eine Liste der Wohltaten des Großkönigs vorangeht, blickt auch Israel zuerst auf die Wohltaten Jahwes; die Gehorsamspflicht gegen die Gebote folgt aus der Einsicht in das Handeln Jahwes. Im ersten Kapitel stellt der Verfasser dieses Moment ausführlich dar und hebt dessen Bedeutung hervor. Für Israel gründet die Moral nicht auf einer Analyse der menschlichen Natur. Sie ruht vielmehr ganz auf dem Glauben an die Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk, ausgedrückt in dem Begriff „Bund". Diese Beziehungen hat nicht das Volk angeknüpft, sondern Jahwe (Jos 24, 2–13; Ex 20, 2; Am 2, 10) „Die Bundesethik ist eine Ethik der Antwort" (S. 28) auf die Wohltaten Jahwes. Wie die altorientalischen Vasallenverträge ein Abhängigkeitsverhältnis des Vasallen zum Großkönig ausdrücken, sieht auch Israel im Glauben seine Abhängigkeit von Jahwe. Durch sein Heilshandeln in der Geschichte hat sich Jahwe einen Rechtsanspruch auf Israel erworben. Die grundlegende sittliche Tat besteht für Israel darin, seine Abhängigkeit von Jahwe anzuerkennen. Wenn man das berücksichtigt, kann man die alttestamentliche Moral der neutestamentlichen nicht wie „Gesetz" und „Geist" oder „Furcht" und „Liebe" einander gegenüberstellen, wie das bisweilen geschah. Mit dieser Feststellung beginnt die Einleitung des Werkes.

Im zweiten Kapitel verwendet der Verfasser das Bundesformular als ein Hilfsmittel, um die große Zahl der Einzelbestimmungen nicht auf einer Ebene sehen zu müssen, sondern gleichsam eine Tiefenschärfe zu erhalten. Er weist auf die „Grundsatzerklärung" hin, die K. Baltzer als ein wesentliches Element des Bundesformulars bezeichnet, und hebt solche Grundsatzerklärungen oder „Hauptgebote", wie er mit N. Lohfink lieber sagen möchte, aus den übrigen Geboten und Gesetzen heraus. Das Hauptgebot kann man als den „Geist" des Gesetzes bezeichnen, die Einzelbestimmungen demgegenüber als den „Buchstaben" des Gesetzes. Der Gehorsam gegen die Einzelbestimmungen erhält Sinn und Wert vom Hauptgebot her. Zwar fällt die Unterscheidung nicht immer leicht, was als Hauptgebot und was als Einzelbestimmung anzusprechen ist. Aber die größere Zahl der Texte, in denen der Verfasser im Anschluß an Baltzer das Bundesformular er-

* Deutsche Ausgabe: Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament. (Stuttgarter Bibelstudien 14) Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk (1967). 156 S.; kart. DM 7,80.

kennt, hat eine solche allgemeine und grundsätzliche Bestimmung, ähnlich den Grundsatzerklärungen in den Vasallenverträgen. Für das Verständnis der gesetzlichen Teile können die Erkenntnisse über das Hauptgebot viel helfen.

In einem weiteren Kapitel müht sich der Verfasser um die schwierige Frage, wie die Ankündigung von Segen und Fluch in das Gesamtverständnis einzubeziehen ist. Glaubt Israel, durch seinen Gehorsam sich ein Recht auf die Wohltaten Jahwes zu erwirken? Zunächst ist der Einfluß der außerisraelitischen Parallelen zu berücksichtigen. Aber auch gerade vom Bundesdenken her ist eine Antwort möglich. Israel befindet sich in Abhängigkeit von Jahwe auf Grund der Heilsgeschichte. Es hat die Pflicht zum Gehorsam gegenüber den Bundessatzungen; wenn es diese beobachtet, löst es sich nun nicht aus der Abhängigkeit, sondern die Abhängigkeit dauert weiter. In den Segnungen setzt sich Jahwes Heilshandeln in der Zukunft fort; dabei bleibt die Abhängigkeit Israels von Jahwe bestehen, sie wird durch das gehorsame Handeln des Volkes nicht aufgehoben. Jahwe wird also nicht abhängig von den Menschen, sondern Israel bleibt im Bundesverhältnis abhängig von Jahwe. Die tatsächliche Abhängigkeit auf Grund der Heilsgeschichte wird durch den Gehorsam zu einer angenommenen und gewollten Abhängigkeit; und in den Segnungen setzt sich die Abhängigkeit fort. Auch bei diesen Texten trägt das Bundesformular zum Verständnis viel bei.

In einem letzten Kapitel geht der Verfasser auf das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft ein. Beim alttestamentlichen Bund steht die Gemeinschaft im Vordergrund. Zwar richten sich viele Bestimmungen in den Bundesgesetzgebungen an einzelne; doch die grundlegende Realität ist die Gemeinschaft. „Der Bund ist geschlossen zwischen Jahwe und dem Volk. Israel muß also Jahwe eine Antwort des Volkes geben" (S. 113).

Hier ist aber darauf hinzuweisen, daß man im Heiligkeitsgesetz und in der Priesterschrift eine stärkere Betonung des einzelnen feststellen kann. Dt 8, 19 f. und Lv 18, 24–29 lauten zunächst ähnlich, unterscheiden sich aber darin, daß Lv 18, 29 nicht eine Strafe für das ganze Volk, sondern für die einzelnen Übertreter der Forderungen Jahwes angekündigt wird. Lv 18, 5 erregt unsere Aufmerksamkeit, weil dem einzelnen, der die Gebote befolgt, Leben verheißen wird. Statt der deuteronomischen Wendung „ganz Israel wird es hören und sich fürchten" (Dt 13, 12; 21, 21; ganz ähnlich 17, 13; 19, 20) heißt es Lv 19, 14. 32; 25, 17. 36. 43 „fürchte dich vor deinem Gott". In der Priesterschrift geht es oft um die Sühne für einen einzelnen (Lv 1, 4; 5, 6. 10. 13. 16. 18. 26; 12, 7. 8; 14, 18. 19. 20. 29. 31; 15, 15. 30; Nm 6, 11 15, 28). Das Bestreben, den einzelnen stärker in den Vordergrund treten zu lassen, ist nicht zu übersehen.

Folgende Druckfehler fielen auf: S. 34 Zeile 10 muß suprême statt surpême stehen; S. 35 Z. 1 formulaire statt formu-; S. 67 Z. 40 fehlt ein Komma nach crainte; S. 77 Überschrift in der Mitte Décalogue statt Dialogue; S. 93 3. Überschrift apodose statt aposode.

Abschließend kann man wohl sicher feststellen, daß der Verfasser einen wertvollen Beitrag zur alttestamentlichen Moral und damit auch zu unserer Moral leistet.

Erfurt. Heribert Rücker.

Renaud, B.: **Structure et attaches littéraires de Michée IV–V.** (Cahiers de la Revue Biblique 2) Paris: Gabalda 1964. 125 S.

Die vielfach, unter gegensätzlichen Meinungen und mit recht unterschiedlichen Stellungnahmen behandelten Kapitel Mich 4; 5, die das bekannte Stück eschatologischer Sionstheologie (4, 1–4 par. Is 2, 1–4) und die messianische Weissagung über Bethlehem und den aus ihm stammenden Fürsten (5, 1 ff.) enthalten, geben hinsichtlich der Entstehungszeit und Zusammensetzung schwierige Probleme auf. Die angebotenen Lösungsversuche betreffen natürlich sofort die Auslegung, in der folglich ebensowenig ein Konsens erreicht werden konnte. Denn im Munde Michas gewinnen z. B. die beiden genannten Perikopen einen anderen Sinn oder Klang, als sie ihn bei einem späteren Autor hätten. Wieder anders stellt sich ihre Aussage dar, wenn verschiedene prophetische Sprecher in Mich 4 f. zu Wort kommen.

Eine Exegese, die die beiden Kapitel in einzelne Prophetensprüche aufschneidet, wird nach Ansicht des Verfassers der vorliegenden Studie wohl abendländischer Logik, nicht aber dem Text gerecht (S. 5). Nachdem Lindblom und Nielsen die Einheit des Komplexes verteidigt haben, versucht R. sie zum Kriterium der Datierung und damit auch der Bestimmung des geistigen Milieus zu machen, in dem die Kapitel gewachsen sind und stehen (S. 6).

Der Autor greift Nielsens These über die Parallelität verschiedener Stücke in Mich 4 f. auf und stellt folgende Einheiten nebeneinander: 4, 1–4 (A) und 5, 8–14 (A'); 4, 6–7 (B) und 5, 6–7 (B'); 4, 8–14 (C) und 5, 1–5 (C'). Die erste behandle antithetisch das Thema „das Geschick der Nationen in den eschatologischen Zeiten". Die zweite spreche in gleicher Weise über den „Rest" in den messianischen Zeiten. Die dritte beschreibe das Erscheinen der Endzeit auf einem stark kontrastierenden Hintergrund. Jeweils und für das Ganze wird auf einen einzigen Autor geschlossen, der Mich 4 f. mit vollem Bedacht, kunstvoll und nach einem Plan verfaßt hat.

Sicherlich darf man sagen, daß der Aufbau des Komplexes gut herausgearbeitet ist. Was aber die Themen anbelangt, so handeln in 5, 8–14 doch nur Vers 8 und 14 von den anderen Völkern. 5, 8 wird gegen die Auffassung vieler Kommentatoren zum folgenden gezogen. Könnte der Vers nicht aber auch ein Zusatz zu 5, 6 f., ein Gebet für den Rest, sein? Durch die beiden Verse 8 und 14 seien 5, 9–13, die sich ursprünglich gegen Jerusalem richten, nun gegen die Völker gewendet. Weist dieser behauptete Sachverhalt nicht eher auf einen Redaktor als einen Verfasser? Selbst wenn eine Komposition vollkommen geglückt ist, kann sie ein redaktionelles Werk sein (vgl. S. 27). Daß der Großteil der Worte von Mich 4 f. für und im Blick auf diese Kapitel geschrieben sind (S. 27), legt doch den Verdacht nahe, daß redigiert worden ist. 4, 14 sei gegen Assur gerichtet (S. 19); dies ist dem Text wohl nicht zu entnehmen. Sicherlich sind 2, 12 f. und Kap. 4 f. als Gegengewicht zu Mich 3 den michaschen Prophetenworten beigefügt worden. Interessant ist die Vermutung, daß diese Texte ein Werk aus der priesterlichen Schule von Jerusalem, der Herausgeberin des *corpus propheticum* sind (S. 21; 99 f).

Im zweiten Hauptteil der Studie ist R. bestrebt, zunächst den Standort von Mich 4 f. innerhalb der Entwicklung der jüdischen Literatur zu bestimmen (S. 37–86). Vom Wortfeld der beiden Kapitel aus werden Verbindungslinien zu den atl. Schriften gezogen. Ein Abhängigkeitsverhältnis wird vor allem gegenüber Ez 34–38 und Is 40–66 festgestellt. Deutero-Michäas (S. 53. 57) habe die Rolle der Völker und Sions nach den vorgefundenen Ideen zu einer Synthese gebracht (S. 80). Seine Originalität zeige sich zunächst in der Art und Weise, wie er seine Themen gruppiere (S. 81). Er sei der erste, der eine so enge Synthese der beiden divergierenden Linien, des individuellen Messianismus und der kollektiven Eschatologie hergestellt habe (S. 82). Von seiner, durch literarische Abhängigkeiten gekennzeichneten Arbeitsweise her könne das *genus literarium* folgendermaßen beschrieben werden: Mich 4 f. weisen wesentliche Elemente des Midrasch auf, nämlich Überarbeitungen (relectures) und Aktualisierung, um Glauben, geistliche Haltung und die Hoffnung zu nähren. Auch eine Entwicklung in Richtung der Apokalyptik zeichnet sich ab: Es finden sich die *prophetia ex eventu*, Gruppierungen von Bildern, ohne sich um ihren Zusammenhang zu kümmern, Reflexionen über die Zeit, endzeitlicher Aufstand der Völker u. a. Somit steht das Stück zwischen Midrasch und Apokalypse, eine recht ansprechende These, die allerdings mit der Einheit von Mich 4 f. und der Verfaßtheit der Perikope von einem einzigen Autor steht und fällt.

Sehr sorgsam und eindringend arbeitet R. die Beziehungen zu anderen atl. Texten heraus. Ob aber immer der Ausdruck Quellen (sources) für jene Stücke, auf die die Spuren weisen, die vom Wortfeld her gezogen werden können, angebracht ist, erscheint zweifelhaft. Ideenverbindungen bestehen. Man wird jedoch mit dem Urteil, daß textliche Abhängigkeit oder gar Übernahme nach Art einer „Blütenlese" vorliege, vorsichtig sein müssen. Denn in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen bietet die Tatsache, daß die Kultsprache mit ihren geprägten Formulierungen und Vorstellungen den Priestern und Propheten vertraut war, eine hinreichende Erklärung. Vielleicht aber soll der Ausdruck „anthologischer Charakter" (S. 70) besagen, daß sich der Autor von bestimmten Texten inspirieren ließ. In den Einzelheiten gelingen R. eine Reihe guter Beobachtungen. Beachtlich ist u. a. seine Vermutung, daß der Autor von Mich 4 f. auch Is 1–5; 10, 5–27 retouchiert habe (S. 43. 46).

Nach der Untersuchung literarischer Abhängigkeiten wird noch einmal abschließend und endgültig über die Entstehungszeit und den Sitz im Leben von Mich 4 f. gesprochen (S. 86–119). Was in den vorhergehenden Ausführungen verschiedentlich angeklungen ist, wird hier auf dem Hintergrund der zeitlichen Bezeugung des Wortschatzes, der Themen und der von Mich 4 f. abhängigen Texte überprüft. R. kommt zu dem Schluß, daß das Stück am Beginn des 5. Jh. verfaßt wurde (S. 107). Am Ende werden (S. 117 ff.) die Ergebnisse gebucht, wobei auch auf den Beitrag verwiesen wird, den die Studie für die Erklärung der Kindheitsgeschichte des Lukas und Matthäus leiste (vgl. S. 79).

Wenn nicht nur Mich 2, 12 f.; 4 f., sondern auch 7, 8–20 späteren Datums (aus persischer und wohl aus der gleichen priesterlichen Schule, so S. 103) sind, bleiben dem Michabuch keine Heilsweissagungen. Es ist nicht notwendig, wie S. 119 richtig gesagt wird, daß ein Prophetenbuch sie unbedingt enthält. Gewiß mögen Deutero-Sacharja, Zeph 3, Joel und verschiedene Zusätze prophetischer Schriften von „Deutero-Micha" abhängig sein. Aber daß auch eine Abhängigkeit der Psalmen

2; 46–48; 18; 72 vorliege, ist ein Irrtum. Die Vorstellungen der Sionslieder sind sehr viel älter als ihre späte Interpretation in der Perserzeit. Und die Königslieder (2; 18; 72) sind nicht ursprünglich messianische Psalmen, sondern Kultlieder der königlichen Epoche. Schließlich sei noch vermerkt, daß eine Reihe von Druckfehlern in hebräischen Wörtern stehengeblieben ist.

Das Werk von Renaud enthält eine Menge von Anregungen für das Studium von Mich 4 f., der prophetischen Bücher und insbesondere auch des Problems einer nachexilischen Ausgabe des *corpus propheticum*. Es bietet in der Tat eine neue Sicht für die Interpretation der beiden Kapitel (S. 117), die es behandelt.

Münster. Josef Schreiner.

Duesberg, H. - **Fransen,** I.: **Les scribes inspirés.** Édition remaniée. Introduction aux livres sapientiaux de la Bible. Maredsous: Éditions de Maredsous 1966. 936 S.; Ln FB 500,–.

Das vorliegende Buch ist die zweite Auflage des 1938 f. erschienenen und in der Theologischen Revue 37 (1938) 383–386, bzw. 38 (1939) 373 f. erstmals besprochenen Werks. Wie das Vorwort sagt, ist die zweite Auflage zwar unter Mitarbeit von I. Fransen erfolgt, jedoch „trop fidèle à la première" (5), weil neu erarbeitetes Material durch Kriegseinwirkung vernichtet worden ist.

Dementsprechend sind Aufbau und wesentlicher Inhalt unverändert geblieben. Die 936 Seiten des jetzigen einbändigen Werkes gliedern sich in sechs große Abschnitte: Die Weisheit Ägyptens und die der Söhne des Ostens – Salomo, das Musterbild der Schreiber – Der Beamtenspiegel für Leute im Staatsdienst – Der inspirierte Pessimismus – Das Buch der Klugheit eines Bürgers von Jerusalem – Die Heilsgeheimnisse der Weisheit.

Das Buch will einführen in die „Weisheit" und die „Weisheitsbücher" der Bibel. Unter dem originellen Aspekt der „inspirierten Schreiber" (nicht: Schriftsteller) wird aufgewiesen, daß es auch in Israel spätestens seit Salomo den Beamtenstand der Schreiber gab, der sich wie in der Umwelt um Bildung, Erziehung und Weisheit bemüht hat, wenn auch zunächst als Dienst am Nachwuchs für die Beamtenschaft und in deren Lebensraum. Die inspirierten Schreiber Israels haben die Anregungen von außen zu einer eigenen Weisheitslehre ausgebaut. Ein Charakteristikum für Israels Weisheitslehre ist die schließlich eingeschlagene Wegrichtung von den „scribes du roi" zu den „scribes de la loi".

Spiegelt sich diese Wegrichtung schon in den vielschichtigen Teilen des Buches der Sprüche ab, so wird sie geradezu ein Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Buch der Sprüche und Jesus Sirach.

Zum Aufweis der Entfaltung der biblischen Weisheitslehre bringt der Verfasser zunächst eine Übersicht über die Stellung der beamteten Schreiber in Israels Umwelt – vor allem in Ägypten –, ihren charakteristischen Bildungsbeitrag und die Übertragung auf israelitische Verhältnisse. Unter dem Gesichtspunkt, daß die beamteten Schreiber auch in Israel zu Trägern der Weisheitslehre wurden, erfolgt dann eine Einführung in das Buch der Sprüche. Dabei werden mehr als 50 hebräische Termini besprochen, die teils in Parallele stehen zu der hebräischen ḥokmah, teils als Gegensatz oder als Sitz, als Träger, als Konsequenz, als Frucht usw. Von den VIII Abschnitten des Buches, die der Verf. voraussetzt, wird I (1–9) als spezifisch israelitisch und jung bewertet, II und V werden in ihrem Ursprung auf die Zeit Salomos zurückgeführt (10,1–22,16 und 25–29), VI und VII mit den Sprüchen Agurs und Lemuels (30, 1–14 und 31, 1–9) werden als außerisraelitisch erwiesen. Die Abschnitte III und IV – die „Worte von Weisen" (22, 17–24, 22 und 24, 23–34) – werden auf ihre Verwandtschaft mit der ägyptischen Weisheit des Amen-em-ope hin untersucht, eine direkte Übernahme aber abgelehnt. Verworfen wird auch gegen Drioton (vgl. Sacra Pagina, Gembloux 1959, S. 229–241) eine Abhängigkeit der Ägypter von einer vorausgesetzten israelitischen Urform. Hier stimmt Duesberg u. a. mit Gemser (HAT XVI, 85) überein. W. Richter hat neuestens mit der Unterscheidung eines „Übersetzers" und „Auswählers" eine direkte Übernahme aus Amen-em-ope unwahrscheinlich gemacht (Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, München 1966, Studien zum Alten und Neuen Testament XV, 40).

Bei der Charakterisierung der Bücher Job und Kohelet geht Verfasser von der bekannten Tatsache aus, daß sich ein Optimismus durch das ganze Alte Testament zieht, der auch im Namen der Weisheit verkündet wird und auch im Buch der Sprüche seinen Niederschlag gefunden hat. Job und Kohelet haben das Ziel, diesen Optimismus als kurzschlüssig zu erweisen und gerade das Wissen um mangelnde Lösungen in der Tradition als Weisheit zu verkünden. Ohne Zweifel ist das Buch Job nicht nur mit seinem 28. Kapitel ein Element der Weisheitsliteratur, sondern mit seiner ganzen didaktischen Zielsetzung zur Überwindung traditioneller Lösungen von Lebensproblemen. Weniger eindeutig bezeugt das Buch Job die Meinung Duesbergs, daß auch sein Verfasser der Schreibergilde angehört hat.

Leichter läßt sich Kohelet als „Prinzenerzieher" deuten, der seine Schüler anspricht und ihnen eine neue Weisheit vermitteln will, wenn auch mit der Einschränkung, daß die typische Anrede „mein Sohn" vermieden wird (vgl. 11, 9 u. 12, 12). Gut begründet wird durch diese Einordnung des Kohelet in die Reihe der Schreiber, daß das Buch weder eine verflachende Aufklärung noch einen weltanschaulichen Skeptizismus und Pessimismus vertritt. Die Haltung seines Pessimismus ist pädagogisch ausgerichtet und hat die Überwindung des kurzschlüssigen Optimismus, den die Weisheitslehrer im Rahmen des bürgerlichen Lebens erwarteten, zum Ziel. Dabei trifft Kohelet auch das Buch der Sprüche, wenn auch nicht so ausschließlich wie Duesberg dies voraussetzt. Duesberg sieht im Buche Kohelet auch eine Alternative zur traditionellen Weisheit, denn er meint: „Il représente le besoin platonique ... d'éternité" (592). So stark Kohelet die Fragwürdigkeit alles Irdischen herausstellt, das Ewige erkennt er Gott allein zu. Sein Fragezeichen hinter die Erwartung eines Aufwärtssteigens der menschlichen ruaḥ (3, 21) dürfte sogar eine Kritik an hellenistischen Einflüssen sein. Die Behauptung, Kohelet „ne songe pas à contester la survivance de la nèfès" (576), setzt griechische Anthropologie voraus, die in der Bibel nicht vorliegt (vgl. dazu auch die abzulehnenden Deutungen auf S. 239. 449. 848).

Jesus Sirach gibt sich „als letzter inspirierter Autor" in traditioneller Weise mit einer verhangenen Eschatologie zufrieden (678). Das ist richtig gesagt, wie im übrigen Jesus Sirach mit Recht als „auteur biblisant (701) gekennzeichnet wird. Trotz seiner Reisen geht es diesem Buch nicht um ägyptische und östliche Sentenzen, sondern um die Väterlehre, die nun nicht mehr als Beamtentradition, sondern als Torahweisheit verkündet wird.

Das Buch der Weisheit Salomos wird wegen der salomonischen Fiktion und dem „Fürstenspiegel" (1, 1–15) wieder mit Recht unter die Werke der inspirierten Schreiber eingereiht. Es führt die salomonische Fiktion konsequenter durch als etwa das Buch der Sprüche, insofern auch auf die Naturweisheit Salomos (1 Kg 5, 13 f.) angespielt wird (7, 17–21). Zutreffend wird die Weisheit dieses Buches eine „sagesse universelle" bzw. „encyclopédique" (785) genannt.

Als besonderen Fortschritt der biblischen Weisheitslehre über das Traditionelle hinaus betont Duesberg mit Recht, daß nun als höchste Frucht der Weisheit die Unsterblichkeit des Menschen klar ausgesprochen ist (6, 12–19). Doch dürfte Duesberg in seiner Darstellung die Mitte etwas überschritten haben, die er selbst einhalten wollte. Zutreffend rechnet er den Verfasser des Buches der Weisheit Salomos unter die „scribes de la loi" (811), weil dieser ein Interpret der Bücher Exodus und Deuteronomium, also der Väterlehre sein will. Anderseits ist zuzugestehn: „la psychologie de la psychè rend service à la religion de Salomon" (859). Jedoch sind die „Seelen" in „Gottes Hand" (3, 1) nicht aus Natur, sondern aus Gnade, aus der Gnade des Gottesbundes, die denen zuteil wird, die den Gottesbund und seine Gerechtigkeit als „die" Weisheit erfaßt haben. Trotz griechischer Begrifflichkeit lehrt das Buch der Weisheit keinen Platonismus und argumentiert nicht mit der philosophischen Zerfallsunfähigkeit der Seele. Anfechtbar ist darum Duesbergs Meinung, diese Seelenlehre gebe dem Gerechten die Möglichkeit „de réaliser ses espérances sans attendre la résurrection lointaine" (859 f.). Das Buch der Weisheit spricht im 5. Kapitel eindeutig vom eschatologischen Gericht und nicht vom sog. „Zwischenzustand". Biblischer, weil ganzheitlicher drückt Duesberg die Lehre des Buches der Weisheit aus mit dem Satz: „Le moi de l'homme est donc impérissable" (864).

Aufs Ganze gesehen ist das Werk von den „scribes inspirés" ein großer Wurf. Ein einheitlicher Aspekt verbindet die Vielfalt der biblischen Weisheitsbücher, und eine umfassende Schau orientiert über Werden und Wesen dieses biblischen Phänomens. Darum rechtfertigt sich auch die fast unveränderte Zweitauflage, die man zunächst mit etwas Skepsis in die Hand nimmt, weil der Abstand zur Erstauflage fast 30 Jahre beträgt. Dem Werk kommt zugute, daß schon vor 1938 die wichtigsten archäologischen Funde gemacht und ihre literarischen Interpretationen erfolgt waren. Freilich ist die Forschung weitergegangen; dem versucht der Verfasser durch Ergänzung der Literatur gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang vermißt man auf Seite 149 u. a. eine Einbeziehung etwa des ugaritischen Befundes. Drucktechnisch ist diese Auflage besser als die erste. H. Wiesmann hatte bei der ersten Besprechung auf ca. 60 Zeilen eine Liste von Beanstandungen der Transkription biblischer Termini zusammengestellt. Leider herrscht aber auch jetzt noch eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Inhaltsverzeichnis und dem Text. In den Biblica 22 (1941) 67 hatte Vaccari darauf hingewiesen, daß Duesberg zwar zutreffend IX Teile im Buche der Sprüche unterscheide, da auch er 30, 16–33 von den Sprüchen Agurs abhebe, dennoch nur von einer Gliederung in VIII Teile spreche.

Auch die zweite Auflage enthält dieselbe Inkonsequenz (178). Der besondere Wunsch der Kritiker damals und heute wäre eine Straffung des Werkes. Für die zweite Auflage hätte sich eine Straffung schon deshalb empfohlen, weil mittlerweile die geschichtlich-politischen Zusammenhänge hätten vorausgesetzt werden können.

Begrüßenswert sind die beigegebenen Register der Bibelstellen, der zitierten antiken und modernen Autoren und der sapientiellen Termini. So bleibt das Werk trotz kleiner Schönheitsfehler und der Möglichkeit einer unterschiedlichen Interpretierung in den Details eine großangelegte Einführung in die biblische Weisheitsliteratur und bietet reiche Anregung.

Bochum. Othmar Schilling.

Dupont, Jacques, OSB: **Paulus an die Seelsorger.** Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18–36). (Ins Deutsche übertr. von Franz Josef Schierse) (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Düsseldorf: Patmos-Verlag (1966). 282 S.; Ln DM 32,–.

Unter dem Titel „Paulus an die Seelsorger" hat der Patmos-Verlag eine umfangreiche Arbeit des bekannten belgischen Exegeten in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht (Originalausgabe Paris: Les Editions du Cerf 1962). Sie bezeichnet sich selbst als „Kommentar"; doch versichert der Autor, er habe „nicht die Absicht, irgendeine These zu beweisen" (S. 23). Diese seltsame Bemerkung bedarf einer Erläuterung. Das Buch will nicht als exegetischer Forschungsbeitrag gelesen oder als Handbuch benutzt werden, sondern es will ein Tugendspiegel für alle sein, die im Dienst der Kirche Jesu Christi stehen. Ein im guten Sinn erbauliches Buch also, das am Leitfaden des Wortlauts der Abschiedsrede Pauli in Milet eine aus dem Reichtum biblischer Quellen begründete Standesethik des kirchlichen Amtsträgers entwirft. Bei der Entfaltung der einzelnen Wendungen und Ausdrücke der Rede als biblischer Bedeutungsträger greift der Verfasser zuerst auf den lukanischen Kontext zurück, dann aber auch auf die Sprache der paulinischen Briefe und darüber hinaus auf die gesamte griechische Bibelsprache. Jeder wichtige Terminus wird durch breite Assoziationen gefüllt, vertieft, nuanciert. Freilich kann und soll dieses Verfahren nicht als Methode wissenschaftlicher Textauslegung angesehen werden: das Buch ist von einem Exegeten geschrieben, doch nicht für seine Fachgenossen, sondern für seine Brüder in der Diakonie.

Von fachlichem Interesse für den Neutestamentler ist allein die kurze „Einführung" (S. 9–23). Der Verfasser nimmt darin Stellung zur Frage der Gattung, der Komposition und der Verfasserschaft. Gattungsmuster aus dem Alten Testament, der spätjüdischen Literatur und dem Neuen Testament werden in großer Zahl vorgeführt, allerdings ohne den Versuch, sie zu einer formkritischen Analyse der Paulusrede auszuwerten; der Verfasser begnügt sich mit der Feststellung, die Rede gehöre der literarischen Gattung der „Testamente" an und sei als „pastorales Testament" des Apostels konzipiert. Die Frage der Redekomposition behandelt der Autor mit größter Vorsicht; er versucht nachzuweisen, daß der Rede ein Zeitschema (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) zugrunde liege, warnt aber vor einer Schematisierung. Man wundert sich, daß der Verfasser nicht die naheliegende Möglichkeit wahrnimmt, die Lösung der Kompositionsfrage mit der voraufgegangenen Gattungsanalyse zu verbinden und zu stützen. Zum Problem der Verfasserschaft stellt Dupont zunächst unumwunden fest, daß die Abschiedsrede des Paulus als ein „Werk des Schriftstellers Lukas" (S. 22) und als Bestandteil der lukanischen Apostelgeschichte zu lesen sei. Dann jedoch möchte er einen „gewissen paulinischen Einfluß" (ebd.) nicht ausgeschlossen wissen. Daher entschließt er sich zu einer Auslegung der Rede „nach zwei Seiten" (ebd.), nämlich im Kontext des lukanischen Doppelwerkes und auf dem Hintergrund des *Corpus Paulinum*. Dagegen erheben sich Bedenken: Wenn der Verfasser der Rede Lukas ist, muß sie auch „lukanisch" gelesen werden; die Frage nach dem „gewissen paulinischen Einfluß" stellt sich dann als Frage nach der Funktion von Paulinismen in den Paulusreden der Apostelgeschichte und im theologischen Denken des Lukas überhaupt. Ein ungeklärtes „Sowohl – als auch" kann nur Verwirrung hervorrufen.

Dem Exegeten, der das Buch zitieren möchte, empfiehlt es sich, die Originalausgabe zu benutzen, da die deutsche Übersetzung nicht autorisiert ist. (Von der Absicht des Patmos-Verlages, das Buch in deutscher Übertragung herauszubringen, hat sein Verfasser erst durch die vollendete Tatsache erfahren!)

Münster. Karl Löning.

Kuss, Otto: **Der Brief an die Hebräer.** Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. (Regensburger Neues Testament Band 8/1) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1966. 260 S.; Ln DM 22,–.

In der 1. Auflage dieses Bandes des RNT war Kuss' Auslegung des Hebräerbriefs mit Michls Auslegung der Katholischen Briefe in einem Band vereinigt. In der Neuauflage erscheint Band 8 als zwei Teilbände. Das hängt einmal mit dem größeren Satzspiegel der Neuauflage zusammen, zum andern aber auch mit einer Erweiterung. An der fortlaufenden Textauslegung hat allerdings Kuss sehr wenig geändert, aber statt der bisherigen fünf Exkurse bietet er in der Neuauflage siebzehn von durchgehend bedeutender Thematik und teilweise großem Umfang.

In den Einleitungsnummern findet sich neu unter Nr. 2 (Absicht, Inhalt und Aufbau) eine knappe Auseinandersetzung mit Gliederungsvorschlägen des Briefes, die in letzter Zeit gemacht worden sind; Kuss hält von ihnen nicht allzu viel („der jeweilige Aufweis einer durchsystematisierten Gliederung aber gibt eher von der Entschlossenheit und dem konstruierenden Scharfsinn der betreffenden Ausleger Zeugnis als von der wirklich einleuchtenden Planmäßigkeit einer bis in die Einzelheiten berechneten und gar an strenge Regeln gebundenen artifiziellen Komposition des unbekannten Autors"); unter Nr. 3 (Die schriftstellerische und theologische Eigenart) findet sich neu der Hinweis auf Qumran, wo „eine gewisse Milieuverwandtschaft erkennbar wird", aber „eine unmittelbare Beziehung des Hebräerbriefes zu Qumran oder zu spezifischen Qumranleuten ... nicht behauptet werden" kann. Neu im RNT ist auch der beigefügte Anhang mit einem ausführlichen biblischen Stellenregister – es umfaßt achtzehn Seiten! –, einem Sachregister, mit Nachträgen zu den Literaturhinweisen (die in der Einleitung ausführlicher als bisher geboten werden) und einem Versuch einer Gliederung.

Daß der Exkurs „Der Glaube" (S. 166–168) völlig unverändert aus der 1. Auflage übernommen wurde, erstaunt etwas angesichts des 1965 erschienenen, umfangreichen und interessanten Werkes von E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief. Aber Kuss kündigt im Vorwort an, daß zugleich mit der Neuauflage seines Kommentars „gesondert eine umfangreichere Ausgabe" erscheinen wird. „Sie berücksichtigt das Griechische stärker und erweitert den Auslegungstext und die Exkurse an zahlreichen Stellen". Darüber freut sich jeder, der Kuss' solide und tiefschürfende Auslegungskunst zu schätzen weiß.

Regensburg. Franz Mußner.

Méliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments. Introd., texte critique, trad. et notes par O. Perler. (Sources Chrétiennes 123) Paris: Les Éditions du Cerf 1966. 288 p.; F 27,–.

O. Perler, der verdiente Herausgeber der inzwischen auf zwanzig Bände angewachsenen Reihe „Paradosis", legt nach mannigfacher Vorbereitung in Edition und Spezialuntersuchungen mit der Nummer 123 der Sources Chrétiennes das Ergebnis intensivster Arbeit vor.

Dem Hauptteil vorausgeschickt ist, neben einer dankenswerten Melito-Bibliographie, eine die wesentlichen Fragen der Melito-Forschung zusammenfassende Einleitung.

Melito, von dem Spuren u. a. bei Apollinaris von Hierapolis, Tertullian, Irenäus, Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Methodius, Alexander von Alexandrien sich finden (S. 9), wird von Polykrates von Ephesus in einem bei Eusebius erhaltenen Briefe zu den verstorbenen Zeugen des Brauches der Quartodezimaner gerechnet (S. 10). Sein literarisches Werk ist jedoch kaum besser bekannt als sein Leben.

Aus der Kirchengeschichte des Eusebius kannte man zwar seit langem eine Reihe von Titeln. Seit 1940 sind uns einige neue Texte bekannt. Aus dem Zeugnis der griechischen Papyri wie von der georgischen Übersetzung nimmt nun Perler das gewichtigste Argument für die Authentizität des Hauptwerkes *Peri Pascha* (S. 22).

Diese These wird gestützt durch den Vergleich mit den Melito zugeschriebenen Fragmenten, durch den Wortschatz, den Stil wie auch die Theologie, die alle dem asiatischen Milieu des 2. Jahrhunderts konform sind (S. 22; vgl. auch S. 257/274).

Die Datierung auf die Zeit zwischen 160 und 170 ist jedenfalls wohl begründet (S. 24) und man kann auch durchaus zustimmen, wenn die Frage nach dem literarischen Charakter mit der Feststellung beantwortet wird, daß *Peri Pascha* Homilie und Praeconium in einem ist (S. 29). Hinsichtlich der Typologie ist mit gewichtigen Argumenten auf die enge Verknüpfung mit Pseudo-Barnabas, Justin (Dialog mit Tryphon) und zumal Irenäus hingewiesen, dessen Art sich so sehr Melito nähert, daß literarische Beziehungen obzuwalten scheinen (S. 32; vgl. S. 152; 153/154; 155; 156; 158; 208). Was die Christologie Melitos angeht, bedeutet sie einen bemerkenswerten Fortschritt gegenüber jener der griechischen

Apologeten des 2. Jahrhunderts. Irenäus wieder geht nicht über sie hinaus und Tertullian ist u. a. sehr stark von ihr beeinflußt (S. 42). Man kann also durchaus urteilen, daß sie von einem vorwärts drängenden Geist geprägt ist. Nicht zu verwundern also, daß Polykrates ihn zu den „großen Sternen Kleinasiens" zählt! Es will zudem wohl bedacht sein, daß Melito als erster in seiner Schrift an den Kaiser von dem Zusammenwirken von Staat und Kirche gesprochen hat. Über das Fragment aus dem Papyrus Bodmer XII. wurde in dieser Zeitschrift schon früher gehandelt (57 [1961] 271/272). Dort wurde auf die Beziehungen zu den Kapiteln 4–8 des pseudocyprianischen Traktates *Adversus Iudaeos* hingewiesen, die bereits H. Jordan und E. Peterson vermerkt hatten. Dort wurde auch angeführt, daß die Passahomilie Taufe, Firmung und Eucharistie als Teil der Osterliturgie durchblicken läßt, auf welche eben das Fragment Bezug nimmt.

Auf den Seiten 60 bis 213 ist im vorliegenden der griechische Text mit kritischem Apparat und französischer Übersetzung dargeboten, begleitet von einem Corpus von 105 Anmerkungen. Diese befassen sich in äußerster Genauigkeit mit den 826 Zeilen des dargebotenen Textes.

Der Text gründet auf zwei ins 4. Jahrhundert hinaufgehenden Papyri, dem Papyrus Chester Beatty Michigan, der durch Campell Bonner 1940 publiziert worden ist, und dem Papyrus Bodmer XIII, den Michel Testuz 1960 veröffentlicht hat.

Papyrus Oxyrhynchus 1600 hat daneben für die Zeilen 57–63 Fragmente geboten. Schließlich werden die lateinischen, syrischen und georgischen Übersetzungen beigezogen. Da die Ausgabe in der Intention des Editors nicht als endgültig gedacht war, kann es nicht als gravierend angesehen werden, wenn ihm der koptische Text in seinem Idiom nicht zu Gebote stand und infolgedessen die Varianten nicht verwertet worden sind. Eine künftige endgültige Edition wird dies berücksichtigen können. Der Mangel, daß in der französischen Übersetzung die Zeile 96, 735 (S. 117) aus Versehen weggefallen ist, wird dadurch gemindert, daß sie ohnehin sowohl auf Seite 36 wie vor allem im Kommentar, und zwar hier ausführlich, behandelt ist. Es dürfte überflüssig sein, aus dem reichen Kommentar Auszüge zu geben. Es sei lediglich vermerkt, wie oft der Themenkreis Taufe-Firmung anklingt. Das zeigt der Kommentar auf den Seiten 134, 144, 145, 146, 147, 151, 172/173, 204–207. Es sei auch herausgehoben, daß alle zur Klärung dienenden Belege theologischer, philologischer und archäologischer Art beigezogen sind.

Alle nur erreichbaren Beiträge bis in die neueste Zeit wurden benützt, seien sie etwa auf Apokryphen oder auf die altkirchlichen Kirchenordnungen abgestellt.

Angefügt werden in einer Art Anhang weitere Fragmente aus Melito, die bisher gefunden werden konnten, und eines aus Apollinaris, ein Index der Schriftstellen, der griechischen Worte und ein solcher der in der lateinischen Übersetzung der syrischen Fragmente gebrauchten Termini.

Das Werk, das an Akribie kaum noch zu überbieten ist, verdient seitens der Kritik Anerkennung und Dank.

Bamberg. Othmar Heggelbacher.

Cassien, Jean: **Institutions cénobitiques.** Texte latin revue, introduction, traduction et notes par J. Cl. Guy SJ. (Sources chrétiennes 109) Paris: Les Éditions du Cerf 1965. 530 S.

Unter den vielen wertvollen Beiträgen, welche die Sources chrétiennes zur Heiligen Überlieferung beigetragen haben, gebührt den neuesten Heften der monastischen Reihe sicher ein Ehrenplatz. Die vorliegende Edition, Übersetzung und Kommentierung der Institutionen des Johannes Kassianus haben einen Gelehrten zum Verfasser, der sich schon früher als Kenner des Lebens und Denkens des Vaters der Mönchsschriftsteller ausgewiesen hat. Die Ausgabe ruht weithin auf der Edition, die M. Petschenig 1888 im Wiener CSEL Bd XVII geliefert hat. Aber Guy konnte zwei neue gewichtige Zeugen benutzen und auswerten. Es sind das der Sessorianus 66 (jetzt Biblioteca Vittorio Emmanuele II Nr. 2098) aus dem 9. Jh. und das aus Bobbio stammende Palimpsest Turin, Bibl. Naz. F-IV-1, n. 16. Der Sessorianus ist den besten Zeugen Petschenigs durchaus ebenbürtig und bestätigt diese in Zweifelsfällen. Das Palimpsest beweist, daß die *capitulationes* nicht von Kassian selbst stammen können. – Der lateinische Text ist mit einem kleinen kritischen Apparat und dem Nachweis der Bibelzitate versehen. Der französische Text legt Wert darauf, dem Urtext möglichst nahe zu bleiben. An zahlreichen Stellen sind sachliche Anmerkungen mit dem Apparat verbunden.

Statt der *capitula* ist in der Übersetzung jeweils ein Inhaltsverzeichnis der einzelnen Bücher angebracht. – Die Einleitung orientiert kurz über die Person Kassians und über die Probleme, die damit verknüpft sind, über den Plan seines Werkes, den Zusammenhang mit den *Collationes*, die Datierung, die Ausgaben und Übersetzungen. – Die *Institutiones* gehen sachlich und zeitlich den *Collationes* voraus. Vf. entscheidet sich für die Jahre 420–424 als Abfassungszeit der *Institutiones*, denen 425–426 die *Collationes* folgten. Diese wollen ein Bild der monastischen Geistigkeit geben, jene mehr die Formen, die dieser dienen sollen. Das hindert aber nicht, daß Kassianus in seinem frühen Werk immer wieder schon auf das spätere vorgreift. Ein Schriftindex und ein Verzeichnis der wichtigsten Worte des Vokabulars der „Institution" beschließen die Ausgabe.

Diese dürfte neben der „klassischen" Edition Petschenigs, deren Beiziehung Vf. empfiehlt, einen ganz erheblichen Eigenwert haben. Das liegt nicht nur an der Zuziehung der beiden neuen Handschriften, sondern auch an der Berücksichtigung der neuesten Forschung und an der Übersetzung, die in sich schon einen Kommentar darstellt. Wir können den Sources chrétiennes zu diesem Bd 109 nur gratulieren.

Maria Laach. Odilo Heiming OSB.

Severus, Emmanuel von, OSB: **Das Glutgebet.** Zwei Unterredungen aus der sketischen Wüste. Aus dem Lateinischen des Johannes Kassianus ausgewählt, übertragen und kurz erläutert. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 115 S.; Ln DM 12,–.

Nicht von ungefähr kommt die erneute Beschäftigung mit Kassian (etwa 360–435). Er gehört zu den großen Brückenschlägern zwischen der Frömmigkeit des christlichen Ostens und dem Abendland, indem er die geistlichen Erfahrungen der ägyptischen Wüstenmönche sammelte und sie in seinem Leben und seinen Schriften dem Westen weitergab. Hier bedeutet der Schritt vom hl. Martin von Tours (316/7–397) hin zu Kassian den Schritt von einem primitiven zu einem klassischen Stil: Verinnerlichung, Maß, Psychologie, Methodik; so Jacques Fontaine, DictSpirAscMyst V, 1963, 799 s. v. France. Seine Schriften sind jahrhundertelang immer wieder gelesen und von den geistlichen Schriftstellern ausgebeutet worden; sie gewannen formende Kraft nicht nur für das Mönchtum. Das gilt besonders von seinen Darlegungen über das Gebet, wo er von den einfachen Stufen besinnlicher Schriftlesung und immer wiederholten Stoßgebetes zu jenem Erlebnis der Gottesnähe führt, in dessen Feuer alles zunichte wird, der *oratio ignita*.

Diese Gebetsanleitung legt uns Severus (= S.) deutsch in ihrem Hauptstück vor, nämlich aus den *Collationes* die neunte und die zehnte „Unterredung". Die letzte deutsche Übersetzung der *Collationes*, durch K. Kohlhund, stammt von 1875; die beiden *Collationes* über das Gebet sind zum größten Teil übersetzt durch Alfons Kemmer OSB (= K.) in seinem Auswahlband Johannes Cassianus, Weisheit der Wüste, Einsiedeln-Köln: Benziger-Verlag, 1948, 199 S.: 129–199. S. fügt eine „Einführung" (11–19) sowie „Anmerkungen" (95–114) hinzu, die moderne Literatur angeben und manche Hilfe zum terminologischen Verständnis und geistliche Anregung bieten.

Kassian zu übersetzen ist nicht leicht. Nicht umsonst hat um 1450 Dionysius der Kartäuser auf Bitte von Mitbrüdern Kassian vom Lateinischen ins Lateinische umgeformt, nämlich *„ab obscuro stilo" „ad stilum facillimum"* (Dion. Cart., op. omn. 27; s. bes. S. 13 und 131). Der Text bei S. liest sich gut, ohne daß die antike Sprachfärbung verloren geht. Wer freilich engere Worttreue sucht, ist oft bei K. besser bedient.

Druckfehler sind selten. S. 27 fehlt die Abschnittsnummer „4". S. 37 verbessere man εὐξὴ in εὔξη εὐχὴν; S. 46, nr. 21, Z. 4 „Vorzüglichkeit alles Wesens" in „seines Wesens"; 49, letzte Zeile „1 Kor 10, 12" in „. . . 10, 13"; 70, Z. 1 „den Vorstehern" in „von den Vorstehern"; 89, Z. 5 „Geist" in „Christ". In der Übersetzung wird man manchmal anderer Meinung sein können. 27 (Coll. IX, 3) *de adytis nostri pectoris* übersetzt S. „von den Zugängen unseres Herzens", K. wohl besser „aus dem inneren Heiligtum unseres Herzens"; Kassian entlehnt auch sonst Wörter aus dem Griechischen; IX, 9 hat er *adyta*; VII, 20 nennt er Christus den *agonotheta*. 34 (IX, 8) übersetzt S.: „daß niemand stets gleichwertige Gebete hervorbringen kann"; *uniformis* meint aber „gleichartig, gleichgestaltig". 38 (IX, 15) ist *orationis status* nicht „Zustand der Anbetung", sondern gemäß der von Kassian vorher gegebenen Definition „Zustand des Gelöbnisgebetes" (K.). 63, im Schlußsatz von IX, 34, übersetzt S. wohl zu Recht, wie andre Kassianstellen, z. B. XXI, 20, nahelegen, *curvatio* mit „Kniebeugung" (dagegen Pichery: „inclination"); er wählt die Lesart *non orat* statt *orat*; es ist schwer zu sagen, ob nach Kassian Mangel an Andacht oder übergroße Andacht den Beter am Vollzug dieser Gemeinschaftsübung hindert.

Wichtig sind die Anmerkungen, die S. zur Begriffswelt des Kassian gibt; auf einiges sei hier eingegangen, bes. zu 100[6]. Kassian

übernimmt, wohl von Evagrius Pontikus (346–399), den Begriff, wenn auch nicht das Wort, der ἀπάθεια. Die *immobilis tranquillitas mentis* ist nach ihm notwendige Voraussetzung der Beschauung. Freilich ist Kassian hierin im Westen ziemlich einsam geblieben; so G. Bardy, *Apatheia*, DictSpirAscMyst I, 1937, 727–746, und E. Hendrikx, *Apatheia*, Theologisch Woordenboek I, 1952, 173–175. Ähnlich ist es wohl bei dem Begriff *mens*. S. übersetzt „Gemüt", will freilich dies Wort im mittelalterlichen Sinn als tiefsten Wesenskern der Person genommen sehen, nicht in der heutigen starken Gefühlsbetonung. *Mens*, im Mittelalter nie mit „Geist" übersetzt, entspreche dem neutestamentlichen πνεῦμα. Auch hier hat Kassian wohl eine Sonderstellung. Bei ihm legt schon der geschichtliche Zusammenhang nahe, *mens* nicht in der Nachbarschaft von πνεῦμα, sondern von νοῦς zu suchen, dem bei Evagrius so wichtigen Begriff. Gebet ist *ascensus mentis ad Deum*; dieser noch heute gebrauchte Satz ist Evagrius Pontikus nachgesprochen, dem Vater der christlichen Spruchliteratur. Kap. 35 seines Werkes *De oratione* lautet: προσευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν. (PG 79, 1173 C). Bei Evagrius ist diese Formel aus seinem anthropologischen Trichotomismus Körper-Seele-Geist zu verstehen, nicht so bei den mittelalterlichen Autoren; dazu A. Munsters, Gebed, Theologisch Woordenboek I, 1952, 1593–1620: 1593–1594. Kassian selber sagt einmal: „*mens, id est* νοῦς *sive ratio*"; Inst. VIII, 10. πνεῦμα und πνευματικός übersetzt er mit *spiritus, spiritalis*. Wie weit folgt also Kassian evagrianischem Denken? Ist auch bei ihm das Gebetsideal zu intellektualistisch und wertet es damit das Leibliche und auch die Phantasie, weil „psychisch", zu sehr ab? Ist es also das Ideal einer rein abstrakten, dem Irdischen abgewandten Mystik? Diese Frage, die nicht nur Kassian, sondern auch viele von ihm abhängige Autoren betrifft, sei hier gestellt, nicht beantwortet. Sicher hat Kassian in seinem realistischen, auf Erfahrungen gründenden Sinn das evagrianische Denken gemildert. Dafür spricht auch die bei ihm deutlicher auf Christus hin ausgerichtete Sicht, die jüngstens hervorgehoben worden ist durch Victor Codina SJ; El aspecto cristologico en la espiritualidad de Juan Casiano; Pont. Inst. Orient. (Orient. christ. anal. 175), Rom 1966, 202 S. Hat Kassian den Evagrius ganz überwunden? Man lese 74 (X, 6): Jesus wird „auch von solchen gesehen, die in Städten, Flecken und Dörfern leben, die also im werktätigen Leben stehen; aber nicht in jener Klarheit, wie sie denen erscheint", die sich mit ihm „auf den erhabenen Berg der Einsamkeit" zurückgezogen haben. Wird das, was christliche Vollkommenheit ausmacht, die Liebe, nicht zu einseitig in die θεωρία gelegt, für uns im Pilgerstande zu einseitig, und zu wenig die andere Möglichkeit gewertet, die doch der Herr selber uns vorgelebt hat, das Bauen des Gottesreiches mitten unter den Massen? Diese Frage zu stellen, erheischt sowohl die Notwendigkeit, den geschichtlichen Ort Kassians schärfer zu umreißen, wie auch die heutige Situation.

Noch zwei kleine Bemerkungen: Zu dem „Äthiopier" (= Dämon) 30 (IX, 6) wäre eine Anmerkung dienlich, wie sie C. M. I. van Beek in seiner kleinen Ausgabe der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Bonn 1938, 34[9] bringt (zu Kap. 10, 6); dort Hinweis auf F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, 49–57. – Zu IX, 27, betont S. 106[26] den mystischen Charakter der Tränengabe, mit Recht; doch wäre, schon um Wesen und Erscheinungsform leichter zu scheiden, ergänzend eine kulturhistorische Betrachtung wertvoll; vgl. Hans Heinrich Muchow, Jugend und Zeitgeist, Morphologie der Kulturpubertät (rowohlts deutsche enzyklopädie 147/148, 1962), wo u. a. die Wertung der Tränen um 1800 und heute verglichen wird (s. Reg. s. v. Tränenseligkeit).

Wir sehen, wie sehr die Erläuterungen durch S. zum Weiterdenken anregen; und es durfte an dieser Stelle ausführlicher darauf eingegangen werden. Darüber sei das eigentliche Anliegen der Veröffentlichung nicht vergessen: Gebetshilfe zu sein. „Die ‚Wende zum Mysterium', der die Erneuerer des liturgischen Lebens in der Gegenwart dienen wollten, würde gänzlich mißverstanden, wenn sie zur Geringschätzung des persönlichen Gebetes führen würde" (17–18). Dies Buch tut seinen Dienst, wenn es die Erfahrungen der Väter in uns fruchtbar werden läßt, uns zu neuem Beten führt, zu neuer Besinnung auch auf die Wege des Gebetes; es könnte in aufgeschlossenen Kreisen Grundlage zu neuen „*Collationes*" sein, zu geistlichen Gesprächen gegenseitiger Hilfe. Die geschmackvolle Aufmachung empfiehlt das Buch auch als Geschenk.

Frankfurt/M. Johannes Möllerfeld SJ.

Leidl, August: **Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd XVII). Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei o. J. (1966). 233 S.; Ln DM 16,80.

Die vorliegende Untersuchung geht auf eine Preisarbeit der Münchener Theologischen Fakultät zurück, die in veränderter Form als Dissertation angenommen wurde. In klarer und übersichtlicher Weise werden die einschlägigen Vorgänge auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara-Florenz behandelt, wobei kurze Zusammenfassungen am Ende eines jeden Abschnitts dem um eine rasche Orientierung bemühten Leser hilfreich sind. Die Darstellung ist lebendig, streckenweise, etwa in dem Bericht über manche Debatten in Florenz, sogar fesselnd. Sie ruht auf einer breiten Quellenbasis; nicht nur die Akten und Berichte über die betreffenden Konzilien (bis hin zur Chronik des Konstanzer Konzils von Ulrich von Richenthal) werden herangezogen, auch das Oeuvre des Cusanus und die Deutschen Reichstagsakten sind durchgesehen worden.

Wenn trotzdem manche Wünsche offen bleiben, so liegt das wohl an der Beschränktheit von Zeit und Umfang, die dem Verfasser für seine Preisarbeit bzw. Dissertation zur Verfügung standen. So läßt sich erklären, daß die Arbeit Leidls im wesentlichen am Ablauf des äußeren Geschehens haften bleibt und die von ihr gewonnenen Einsichten – unter denen besonders der Abschnitt über den „historischen Hintergrund der Kontroversgefahr konnten in diesem Rahmen allenfalls angedeutet werden, Auch die Vorgeschichte der mit dem Konstanzer Konzil wieder anhebenden Unionsgespräche, die auf beiden Seiten zu überwindenden emotionalen Hemmnisse, die theologische Beurteilung des Gesprächspartners und schließlich der Stimulus der Türkengefahr konnten in diesem Rahmen allenfalls angedeutet werden, wenngleich ihre Bearbeitung für das Verständnis des Weges beider Kirchen zur Union – und zu deren Scheitern – wohl den einen oder anderen Aufschluß versprochen hätte. Die Sekundärliteratur ist nicht in gleicher Breite herangezogen wie die Quellen; auch hier zwang wohl der eng gezogene äußere Rahmen zur Bescheidung. Einzelne Tatsachenirrtümer mögen sich hieraus erklären lassen.

Ungeachtet dieser Ausstellungen verdient die Arbeit Leidls Dank dafür, daß sie in unserer auf Wiedervereinigung der getrennten Kirchen bemühten Gegenwart über den bisher letzten Versuch, die Spaltung von Ost und West zu überwinden, eine aus der Fülle der Quellen gespeiste Information liefert.

München. Heinz Hürten.

Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Bd 2, Lieferung H (1. Teil): **Moeller, Bernd: Spätmittelalter.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1966. 44 S.; DM 6,80.

Diese Lieferung überrascht durch ihre Kürze. Eine Notiz des Verlages weist allerdings darauf hin, daß hier nur die „spätmittelalterliche Kirchengeschichte im engeren Sinne" behandelt werde und die Theologie- wie die Ketzergeschichte des Spätmittelalters ebenso wie Renaissance und Humanismus noch gesondert dargestellt werden sollen. Aber im Vergleich zu den Lieferungen, die der mittelalterlichen Ketzergeschichte und der katholischen Kirchengeschichte von 1648 bis 1870 gewidmet sind und 66 bzw. 195 Seiten umfassen, bleibt der Eindruck, daß hier in der Ökonomie des Gesamtwerkes ein Fehler unterlaufen ist.

Der dadurch entstandene Zwang zu einer fast lexikographisch anmutenden Konzentration ist wohl die Ursache dafür, daß auch sachlich einige Verkürzungen nicht unterblieben sind. So ist z. B. für den mit der Materie nicht vertrauten Leser, mit dem ein Handbuch ja rechnen muß, die Angabe, daß beim Abschluß des Konstanzer Konzils „den Regierungen ... ihre dringendsten Wünsche in gesonderten Konkordaten vorläufig erfüllt" worden seien (S. 27), mindestens mißverständlich; denn Partner des Hl. Stuhles in diesen Konkordaten waren nicht Herrscher oder Staaten, sondern die hinsichtlich der staatlichen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder ja keineswegs homogenen Konzilsnationen (womit nicht in Abrede gestellt sein soll, daß diese Abmachungen durchaus im Interesse einiger „Regierungen" lagen). Die Abwanderung der Konzilsminorität aus Basel 1437 (S. 29) erscheint unmotiviert, da die vorhergegangenen Auseinandersetzungen um die mit den Griechen vereinbarte Verlegung des Konzils an einen für diese bequemen Ort und die entsprechenden, widersprüchlichen und in ihrer Rechtskraft zweifelhaften Beschlüsse der 25. Sitzung einem augenscheinlichen Raummangel zum Opfer gefallen sind. Eine Folge allzu gedrängter Darstellung ist es auch, wenn S. 31 die Neutralitätspolitik der deutschen Kurfürsten wie eine Reaktion auf die Wahl des Basler Gegenpapstes erscheint, obwohl sie über ein Jahr vorher einsetzte.

In der Behandlung des religiösen Lebens greift M. über die sonst eingehaltene Zeitgrenze der Mitte des 15. Jahrhunderts hinaus und führt seine Arbeit hier bis zum Beginn der Reformation weiter. Die anderen Ereignisse der Kirchengeschichte in diesem Zeitraum sollen anscheinend in die für „Humanismus" (H. Liebing) und „Katholische Reformation und Gegenreformation" (K. D. Schmidt) vorgesehenen Lieferungen eingearbeitet werden. Es wird einer guten Koordination dieser beiden mit dem vorliegenden Beitrag bedürfen, um die nicht allein unter dem Gesichtspunkt der kommenden Reformation inhaltsreiche spätmittelalterliche Epoche der Kirchengeschichte befriedigend darzustellen.

Trotz der im wesentlichen durch die Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes bedingten Mängel in der Darstellung behält auch diese Lieferung ihren Wert durch die sehr sorgfältige und kritische Verarbeitung auch entlegener Literatur, die das besondere Kennzeichen dieses Handbuches ist.

München. Heinz Hürten.

Schneyer, Johann Baptist: **Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters.** (Bayerische Akademie der Wissenschaften; Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 1) München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (in Kommission bei C. H. Beck) 1965. XV, 587 S.; br. DM 76,–.

Die mit Schwung und Ergiebigkeit betriebene Mediävistik hat uns in der Vergangenheit eine Reihe wichtiger Hilfsmittel zur Erfassung der handschriftlichen Überlieferung des lateinischen und scholastischen Mittelalters zur Verfügung gestellt. Hinzuweisen ist da vor allem auf das *Repertorium Sententiarum* und das *Repertorium Biblicum*, beide bearbeitet von Friedrich Stegmüller. Die Hauptmasse des in den Bibliotheken noch gespeicherten handschriftlichen Überlieferungsgutes besteht aber aus Predigten. Schon lange hat man deren Bedeutung für die Kultur- und Sittengeschichte, für alle Auffächerungen der Frömmigkeitsgeschichte erkannt und auch ihre Wichtigkeit für die Verbreitung philosophischer und theologischer Anschauungen betont. Diese mittelalterlichen Predigten haben überhaupt als ein wichtiger Spiegel der Weltanschauung jener Zeit zu gelten. Ein *Repertorium* zur Erschließung dieser wichtigen Quellen aber gibt es noch nicht. Zwar wurden dafür seit längerer Zeit zahlreiche Vorarbeiten geleistet. Das Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris, führt diese wichtigen Erschließungsarbeiten weiter. Einen Einblick in seine Arbeiten vermittelt das jährlich erscheinende Bulletin d'information des Instituts. Bei dem riesigen Umfang der gesamten Sermonesliteratur kommt natürlich die Aufarbeitung der Überlieferung in Richtung auf ein *Repertorium Sermonum medii aevi* nur langsam voran.

Die hier anzuzeigende Arbeit von J. B. Schneyer, der sich seit längerer Zeit schon durch Einzelpublikationen als Fachmann auf dem Gebiet der mittelalterlichen Sermonesliteratur ausgewiesen hat, ist natürlich noch nicht dieses *Repertorium Sermonum*. Es ist nur ein Wegweiser dazu; dies aber in einem doppelten Sinn. Zunächst muß man in dieser Arbeit eine wichtige Vorarbeit zu einem solchen sehen. Durch seine Beschränkung auf einen Teil der Sermonesliteratur aber ist es zur Zeit zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel und Wegweiser geworden; vor allem für die Bibliothekare und jene, die sich bemühen, das literarische Werk eines mittelalterlichen Schriftstellers zu erfassen.

Schneyer legt einen Wegweiser durch die lateinischen Sermonesreihen des Mittelalters vor. Der Stoff ist also beschränkt. Berücksichtigt ist nur die lateinische, genauer, die scholastische Predigt vom 12. bis zum 16. Jh. Zu der zeitlichen Beschränkung kommt die inhaltliche. Nicht jede Predigt oder kleinere Predigtreihe ist erfaßt worden, sondern nur die wichtigste Gattung der Predigtüberlieferung, die Sermonesreihen, die allerdings den größten Teil der mittelalterlichen Predigtliteratur darstellen. Unter Sermonesreihen versteht man Predigten, die in fortlaufender Folge gehalten und zu einer Einheit zusammengefaßt wurden. Die wichtigsten Reihen sind folgende vier Gruppen: Die Sonntagspredigten (*de tempore*), die Predigten zu bestimmten Heiligenfesten (*de sanctis*), die Sermones zu allgemeinen Heiligen (*de commune*) und zu besonderen Gelegenheiten, vor allem zur Fastenzeit (*de quadragesima*). Diese vier wichtigsten Predigtreihen sind in dem Wegweiser von Schneyer erstmals gesammelt und systematisch geordnet worden. Erfaßt werden die einzelnen Reihen dadurch, daß jeweils die erste Predigt zu einer Reihe mit Thema und Initium angegeben wird; also die erste Adventspredigt als Wegweiser durch die *De tempore* Gruppe, die Andreaspredigt als Schlüssel für die *De sanctis* Gruppe, die Apostel- und Evangelistenpredigt für die *De commune* und die Aschermittwochpredigt für das *Quadragesimale*. Angeordnet ist das Initienverzeichnis nach der alphabetischen Reihenfolge der Schriftworte, die als Themen für die Predigten gewählt wurden. Im Text ist dieses Schriftwort im Fettdruck herausgehoben. In eckiger Klammer werden die für die Ein- und Zuordnung der Predigt sehr wichtigen Zeit- oder Festangaben gebracht. Denn nach dem allegorischen Schriftverständnis des Mittelalters kam dem einzelnen Schriftwort ja eine oft erstaunlich große Anwendungsbreite zu.

Alle unter einem solchen Schriftzitat gehaltenen Predigtreihen werden dann mit dem Initium der jeweils ersten Predigt angeführt. Einige Schriftstellen werden mit mehr als hundert Reihenpredigten dazu belegt. Schneyer führt für jede Predigtreihe dann eine handschriftliche Überlieferung an. Er notiert also nicht sämtliche Handschriften, in denen die entsprechende Reihe zu finden ist. Eine solche Arbeit würde auch den beschränkten Charakter eines Wegweisers überschreiten. Zudem gibt es für viele mittelalterlichen Prediger schon solche Untersuchungen. Auf diese Initienverzeichnisse macht Schneyer jeweils an gegebener Stelle aufmerksam. Dazu hat er S. 547–55 eine Liste aller bisher erschienenen Initienverzeichnisse zusammengestellt.

Aufgenommen wurden in den Wegweiser auch alle Predigtreihen, die man bisher noch keinem bestimmten Autor zuschreiben konnte. Schneyers Wegweiser selber aber dürfte der wichtigste Arbeitsbehelf geworden sein, daß nun die Einzelforschung, leichter als bisher, anonym überlieferte Predigtreihen einem bestimmten Autor bzw. einer Autorengruppe zuzuschreiben in der Lage sein wird. Für diese wichtige Aufgabe hat Schneyer noch ein weiteres Arbeitsmittel zur Verfügung gestellt. S. 558–76 hat er eine Liste zusammengestellt mit Einleitungs-, Übergangs-, Fortsetzungs- und Schlußformeln, die für einen Autor bzw. eine Sermonesgruppe charakteristisch sind.

Schneyer hat mit diesem Wegweiser eine hervorragende Pionierarbeit geleistet, für die ihm großer Dank gebührt. Der Rezensent kann aus eigener Erfahrung die Brauchbarkeit dieses Hilfsmittels unterstreichen. Wenn man in vielen Fällen auch darin nicht die Auskunft erfährt, die man erwartet hatte, so liegt ein solcher Mangel in der Schwierigkeit der Sermonesüberlieferung oder den vorhandenen unzureichenden Vorarbeiten begründet. Mit dem neuen klaren „Wegweiser" in der Hand kann die Sermonesforschung aber nun ein gutes Stück weiterkommen.

Wien. Isnard Frank OP.

Grisar, Josef, SJ: **Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616–1630).** (Miscellanea Historiae Pontificae, vol. XXVII) Roma: Pont. Università Gregoriana 1966. XXXII, 813 S.; Lire 8000.

Im Bemühen, die Geschichte des Instituts der „Englischen Fräulein" und insbesondere ihrer Gründerin, der Engländerin Maria Ward, aufzuhellen, hat P. Josef Grisar (gest. am 7. August 1967) unter wissenschaftlicher Mitarbeit zweier Institutsmitglieder, der Matres M. Edelburga Eibl und M. Immolata Wetter und mit finanzieller Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft einen weiteren, diesmal besonders umfangreichen Band von Forschungsergebnissen vorgelegt. Das vorliegende Material betrifft die Jahre 1616–1630, die Zeit, in der Maria Ward um die Anerkennung ihrer in der damaligen Zeit so neuartigen Konzeption eines klausurfreien, zentralistisch regierten und von den Bischöfen anerkannten Frauenordens, dessen erste Aufgabe nicht das herkömmliche beschauliche Leben, sondern die Erziehung der weiblichen Jugend sein sollte, mit Papst, Kardinälen und römischen Kongregationen kämpfte.

Nimmt man den vorliegenden Band zusammen mit dem vorhergehenden, im Jahre 1959 in der gleichen Reihe erschienenen Vol. XXII: „Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622)" (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 58 (1962) Sp. 389/392; um Wiederholungen zu vermeiden, sei auf diese Rezension ausdrücklich hingewiesen), so gewinnt man einen umfassenden Einblick in die damaligen Vorgänge.

Eine Inhaltsübersicht verdeutlicht das:
Einleitend wird von den ersten Verhandlungen bei der Konzilskongregation (1616) berichtet (9–26).

Teil A schildert die Bemühungen Maria Wards in der Zeit von 1621–1626 bei der Kongregation der Bischöfe und Regularen (27–226);

in diesen Abschnitt (etwa bei Seite 60 des vorl. Bandes) wäre der vorhergehende Band: „Die ersten Anklagen ..." zeitlich und sachlich einzuordnen.

Teil B bringt den Übergang der Verhandlungen in die Zuständigkeit der damals neugegründeten Propaganda-Kongregation (1624), sowie das entscheidende Verfahren gegen das Institut Maria Wards bei dieser Kongregation in den Jahren 1628–1630 (227–744).

Am Höhepunkt der Entwicklung bricht die Darstellung ab: in der Sitzung der Propagandakongregation vom 22. November 1630, der Papst Urban VIII. selbst beiwohnte, wurde eine Reihe von schriftlichen Äußerungen einer führenden Gefährtin Maria Wards als *„temerarie"* und *„sospette d'eresia"* beurteilt und daraufhin beschlossen, alle Dokumente der ganzen Angelegenheit dem Hl. Offizium zur weiteren Bearbeitung zu übergeben (732). „Die Verhandlungen, die sich im Hl. Officium daran knüpften, werden erst in einem späteren Band zu besprechen sein" (609 u. 691). Sie endeten, wie bekannt, mit der Konstitution Urbans VIII. *„Pastoralis Romani Pontificis"* vom 21. Mai 1631, in der die Aufhebung des Instituts Maria Wards verfügt wurde.

Zwei nützliche Anhänge sind dem Bande beigegeben: ein ausführlich und zuverlässig gearbeitetes Personen- und Sachregister (791–813), das die Benutzung des Bandes als Nachschlagewerk für die kirchliche Zeitgeschichte der ersten Hälfte des 17. Jh. ermöglicht und ein Dokumentenanhang bisher unveröffentlichter Schriftstücke, der 12 Nummern enthält (745–790). So dankenswert diese Editionen sind, bringen sie doch nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus dem im vorliegenden Band verarbeiteten Quellenmaterial. Es sei darum erlaubt, mit aller Deutlichkeit hier den Wunsch zu wiederholen, den Rez. schon in der Besprechung des vorigen Bandes in dieser Zeitschrift geäußert hat, nämlich, daß die seit 10 Jahren mehrfach angekündigte – und im Material fertig zusammengestellte – Dokumentensammlung bald ediert werde (vgl. S. 33, Anm. 7, wo wieder auf die „spätere Dokumentensammlung" verwiesen wird). Ohne Zweifel werden diese, vom Verfasser und seinen Mitarbeiterinnen mit großem Fleiß und Sachkenntnis gesammelten Dokumente nicht nur wesentliche Unterlagen für die Erhellung von Persönlichkeit und Leben Maria Wards, sondern auch für die damalige kirchliche Zeitgeschichte bringen. Es ist sicher eine unbegründete Furcht, die jetzige Bekanntgabe aller Dokumente und ihre Prüfung durch die Kirchenrechts- und Geschichtswissenschaft könnte eine Gefahr für den Seligsprechungsprozeß Maria Wards – das Lebenswerk des Verf. – bedeuten. Ganz im Gegenteil! Die Öffnung dieser Quellen bis zur hoffentlich baldigen Veröffentlichung wird das große Verdienst des Verf. bleiben.

Die Aufgabe des Rezensenten kann es nicht sein, ein Urteil über die Tatsachen-Darstellungen im vorl. Buche abzugeben; er zweifelt aber nicht daran, daß G. seine Quellen für den Ablauf des Geschehens vollständig, zuverlässig und einwandfrei ausgewertet hat. Wo die Quellenlage kein eindeutiges Urteil über den Sachverhalt oder den Verlauf der Ereignisse zuläßt, wird das deutlich vermerkt. Durchgängig wird klar unterschieden, was durch die Quellen gedeckt ist und was Konklusionen des Verf. sind.

Diesen Konklusionen wird man nicht in jedem Falle zuzustimmen brauchen, im Zweifelsfalle deuten sie die Lage immer zugunsten Maria Wards und zuungunsten ihrer „Gegner" und „Feinde" (das Wort „Feinde" findet sich leider an einigen Stellen, obwohl es sich nicht um persönliche Feindschaft, sondern um subjektiv überzeugte Gegnerschaft in der Sache handelte). Von vielen Beispielen hierfür sei nur das zeitlich erste genannt, nämlich das Problem, ob M. Wards Institutsplan *„Ratio Instituti"* in der uns heute vorliegenden Form Papst Paul V. vorgelegt worden ist, so daß seine Befürwortung des Instituts gegenüber dem Bischof von St. Omer eine Zustimmung zu alldem bedeutete, was in der Ratio Instituti entworfen war. Oder haben die Vertreter der Engl. Fräulein in Rom – an Hand der *Ratio* – ein neues Gesuch entworfen, das ihrer Erfahrung nach dem *„stylus Curiae"* entsprach und auch inhaltlich „unverfänglich" war? Der Sachlage nach ist kein Zweifel möglich, daß der zweite Weg gewählt worden ist, und der Papst von der eigentlichen *„Ratio Instituti"* damals keine Kenntnis erhalten hat. So kommt es, daß Rom 1616 in Wirklichkeit etwas ganz anderes belobigt hat, als was in der Konzeption M. Wards in der *„Ratio Instituti"* enthalten war. Ganz sicher hat der Papst nach dem ihm vorgelegten Gesuch nicht an eine Ordensgründung im Sinne der *„Ratio Instituti"* denken können. Die gegenteilige, aber nur in einer Anm. 143 S. 523 geäußerte Meinung des Verf. steht im Widerspruch zu den zeitgen. kirchenrechtlichen Quellen (vgl. Wesemann, Die Anfänge des Amtes der Generaloberin, Münster 1954 S. 97 ff.). Aus den umfangreichen Darlegungen zu dieser Frage (19–26) wird dann aber der überraschende Schluß gezogen: „Wenn ihnen (sc. Engl. Fräulein) später immer wieder von amtlichen römischen Stellen vorgehalten wurde, daß sie ihre Ordensgründung eigenmächtig und ohne kirchliche Bewilligung begonnen hatten, so ist dieser Vorwurf sicher nicht berechtigt" (25); subjektiv mögen die „Dame Inglesi" in gutem Glauben gehandelt haben; sie hatten wirklich kein inneres Verständnis für ordensrechtliche Definitionen; objektiv aber hat Rom das, was von den „Dame Inglesi" gewollt und geschaffen wurde, niemals genehmigt, vielleicht auch – wie erfahrene Leute damals sagten – nicht genehmigen können.

Vor dem Auge des Lesers zieht eine Fülle zeitgenössischer Persönlichkeiten vorbei; ihre Namen ergeben sich leicht aus dem Personenverzeichnis. Ihre Wertung hängt davon ab, wie sie sich zu dem Anliegen der „Englischen Fräulein" verhielten; haben sie sie zuerst gefördert und sich nachher zurückgezogen, kann auch leicht ihr Charakterbild in der Geschichte „schwanken" (Beispiele: Vives 38 Anm. 16 u. 237, 18; Bentivoglio 181 Anm. 28; P. Dominicus a Jesu Maria 237; Urban VIII 156 Anm. 93, 162).

Dankenswerter Weise bringt der Verf. auch Forschungsergebnisse, die zwar keinen direkten Bezug zum Thema des Buches haben, aber doch nicht verloren gehen sollten; die Breite der Darstellung, die dadurch an manchen Stellen entstanden ist, ist in diesem Falle kein Mangel (Beispiel: S. 465–514: Die „Jesuitinnen" in den Niederlanden und Belgien; G. handelt hierüber gleichzeitig in: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin, hrsg. von E. Iserloh und K. Repgen, 2 Bde, Münster 1965, Band II, S. 70–113).

Bei einem Werk dieses Umfanges werden sich kleine Unstimmigkeiten innerhalb des Textes nicht vermeiden lassen; vielleicht sind sie auch durch eine Zusammenfassung der Arbeitsergebnisse des Mitarbeiterteams (XVI) entstanden. So heißt es z. B. über Joyce Vaux, eine Mitarbeiterin Maria Wards: „Joyce Vaux, die in Perugia war, wahrscheinlich dem Haus sogar vorgestanden hatte" (218, Anm. 95 „wahrscheinlich"!), an anderer Stelle aber: „Fragen für ein Verhör mit der ehemaligen Oberin des Hauses in Perugia, der Engländerin Joyce Vaux"; hiernach muß man also annehmen, daß sie tatsächlich Oberin in Perugia war. In Wirklichkeit gibt es aber dafür keinen Beweis, sondern nur Vermutungen: „Damals (sc. 23. 7. 1624) war die Stifterin noch im Zweifel, ob sie Joyce zur Oberin des neuen Hauses in Perugia ernennen werde" (605 Anm. 114).

Die mangelnde Verklammerung der einzelnen Teile untereinander stellt man bei vielen Verweisen fest. Die Anmerkungen sind nicht durch das ganze Buch durchnummeriert; das ist auch bei der Gesamtzahl von ca. 1350 Anmerkungen sinnvoll. Bei der Verweisung müßte dann aber nicht nur die Ziffer der Anmerkung, sondern auch der Abschnitt, oder besser noch die Seite zusätzlich angegeben werden. Sonst ist es schwierig, die genannte Stelle aufzufinden, in einigen Fällen sogar unmöglich, z. B. auf S. 236 Anm. 17 „Anm. 43"; S. 363 Anm. 22 „Anm. 88"; S. 363, Anm. 24 „Anm. 125"; S. 131, Anm. 42 „vgl. oben Anm. 103", statt: „unten Anm. 103 S. 224. Es kann dem Leser auch passieren, daß nicht auf zurückliegende, sondern auf später kommende Anmerkungen verwiesen wird! So ist auf S. 396 Anm. 89 verwiesen: „Vgl. Anm. 106 und 127".; es ist aber nicht die Anm. 106 auf S. 323 und Anm. 127 S. 330 gemeint, sondern die erst später kommenden Anmerkungen 106 auf S. 402 und 127 auf S. 410!

In unterschiedlichem Maße begegnet man auch Verweisen auf andere Kapitel des Buches; dabei muß der Leser nachschlagen, ob dieses Kapitel zu Teil A oder B des Buches gehört; vom Abschnitt IV des Teil B an (S. 449 ff.) wird diese Form des Verweises regelmäßig angewandt; ob man daraus auf einen anderen Bearbeiter dieses Teils schließen kann?

Kaum jemals sind bei Verweisen Seitenangaben gemacht (Ausnahme z. B. S. 237 Anm. 18); es wäre keine große Arbeit gewesen, sie nach dem Satz und Umbruch des Buches beizufügen; ihr Fehlen bedeutet für den Leser unnötige Mühe.

Ein besonderes Wort der Anerkennung muß aber der bewährten Druckerei der Päpstlichen Universität Gregoriana dafür gezollt werden, daß sie den schwierigen mehrsprachlichen Satz mit verschwindend wenigen Druckfehlern geschafft hat.

Zusammenfassend und thesenhaft könnte man sagen:

1. Das Werk gründet auf vorbildlichem Quellenstudium, es ist klar gegliedert in den geschichtlichen Abläufen und in der Darstellung der kirchengeschichtlichen Probleme.
2. In der Beurteilung des Handelns der Personen spürt man, daß der Verfasser Maria Ward mit mehr Wohlwollen gegenüber steht, als ihren „Gegnern" und „Feinden".
3. „Es spielt sich in dem Schicksal, das in diesem Band zur Darstellung kommt, ein Drama ab: der Untergang eines groß angelegten, für die Kirche nicht bloß tragbaren, sondern notwendigen Werkes und dessen Vernichtung durch die Kirche" (3). Ob dieses Urteil des Verf. zutrifft, wird die theologische Wissenschaft erst dann beantworten können,

wenn ihr zu selbständigem Studium die vorhandenen Quellen zugänglich gemacht werden.

4. Das Buch verdient viele Leser; jedem wird es nützlich sein, weil es viele Fragen berührt: Kirchengeschichte, Kirchenpolitik, Kirchenrecht, kirchliche Verwaltung, Ordensleben; Bild der Frau in der Kirche; Apostolat in der Erziehung u. a. mehr.

Münster. Paul Wesemann.

Coenen, Dorothea: **Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Begr. von Josef Greving, hrsg. von Hubert Jedin. Heft 93) Münster: Aschendorff 1967. XIV, 309 S.; kart. DM 50,–.

Die Reformation hat in den vereinigten Herzogtümern Jülich, Kleve, Berg ihre eigene Geschichte, weil hier, da der Landesherr sein Recht, das Bekenntnis zu bestimmen, nicht durchsetzte, die Entscheidung den unteren Gewalten überlassen war. Das gilt aber nicht von der Gegenreformation (1609–66), weil seit der Auflösung der alten Verbindung (1609) sich die Katholiken im Herzogtum Kleve einem reformierten Landesherrn, die evangelischen Gemeinden in Jülich und Berg einem katholischen gegenübergestellt sahen. Diese waren beide bestrebt, dem Gegenpart nur ein Mindestmaß des ihm anfangs zugesicherten Daseins zuzugestehen, waren beide aber auch bemüht, die eigenen Glaubensgenossen im Gebiet des andern nach Kräften zu schützen. So ist in jedem der fünf Länder die Auseinandersetzung anders verlaufen, für die alte Kirche noch am günstigsten im Herzogtum Kleve, wo sie, gestützt auf die archidiakonale Verwaltung in Xanten, die Stiftskapitel zu Xanten, Rees, Emmerich und Kleve und das Gymnasium zu Emmerich, etwa 70 % ihres Bestandes bewahren konnte; doch hatten sich die beiden wichtigsten Städte, Wesel und Duisburg, dem neuen Bekenntnis zugewandt.

Daß die Kirchengeschichte, auch nur dieses Herzogtums, über 200 Jahre hin nicht in einer Doktorarbeit zu bewältigen war, ist von der Verfasserin gesehen und nicht gesehen worden. Sie will die Geschichte der katholischen Kirche von der Reformation bis zu Beginn des 18. Jhs. geben, Untersuchungen, wie der Untertitel einschränkend sagt, zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten und sie hat an bisher unbenutztem Material fast nur die Akten der archidiakonalen Verwaltung und die *gravamina* aus dem Stiftsarchiv herangezogen. Sich auf die Orte des Archidiakonates Xanten zu beschränken, die im Herzogtum Kleve lagen, heißt aber, Emmerich und sein Gymnasium ausklammern, die wichtigste Bildungsstätte für die klevischen Geistlichen (da Emmerich und die Liemers zum Bistum Utrecht gehörten), desgl. die Stiftskirchen zu Xanten, Rees, Kleve, Kranenburg und Wissel mit ihren großen Pfarrsprengeln. Diese unterstanden nämlich dem Archidiakon so wenig wie die Abtei Hamborn, die Minoriten in Duisburg, die Dominikaner und Fraterherren in Wesel, an die sich die katholischen Minderheiten an diesen Plätzen hielten und für die in den archidiakonalen Akten deshalb nicht allzuviel Material ist. Aber die Geschehnisse sind so ineinander verflochten, daß die Verfasserin fast gezwungen ist, eine Gesamtgeschichte zu schreiben. Nur mußte diese Arbeit – auch unter Berücksichtigung ihrer Einschränkungen – ein Gewebe mit manchen, leider auch empfindlichen Lücken werden, und man fragt sich, ob sie nicht klüger getan hätte, für einen kleineren Abschnitt etwas Abgeschlossenes darzustellen, zumal die einschneidenden Ereignisse der Jahre 1609 und 1666 eine solche Begrenzung fast anbieten. Daß eine Arbeit über das Herzogtum Kleve das Archiv dieses Landes nicht benutzt mit seinen Präsentationsregistern, den Massen seiner Religionsverhandlungen und den Erkundigungen nach dem Religionsstand von 1609/24, mit den unentbehrlichen Arbeiten des Archivars Wüsthaus, seiner Chronik für 1609–82 (Hs. C III 5) und seiner Beschreibung des Herzogtums (Hs. E III 12), ferner so wesentliche Arbeiten nicht zitiert wie Teschenmachers *Annales ecclesiastici* (die immerhin seit 1962 im Druck vorliegen) oder A. Rosenkranz, Das evangelische Rheinland, 2 Bde 1956/58, verrät eine Methode des Auswählens, die mir nicht klar geworden ist[1].

So wichtig Wesel als Vorort der evangelischen Bewegung ist, so sehr die Weseler Reformationsgeschichte eine neue Arbeit verdiente, nicht bloß einen Überblick nach den alten Arbeiten von Wolters (1868) und Hillmann (1896), eine Arbeit über die Konfessionsbildung müßte den Auseinandersetzungen in jedem Ort – soweit es noch möglich ist – nachgehen, was bereits Teschenmacher (*Annales eccl.* 80 ff.) versucht hat. Die Rechnungen der Xanter Propstei dürften noch manche Einzelheit bieten. Aus ihnen allein erfahren wir von der Revolte der Pfarrgeistlichkeit 1534–37, ausgelöst durch die herzogliche Visitation von 1533, durch die die archidiakonale Verwaltung vier Jahre lang fast lahmgelegt wurde[2]. Entscheidend dürften die Auseinandersetzungen der zweiten Generation (ca. 1565–1609) gewesen sein: der Verzicht des Herzogs auf die Verkündigung der eigenen, bereits ausgearbeiteten Kirchenordnung 1567, damit auch das Ende des humanistischen Traums, die Einheit durch Läuterung der alten Kirche zurückzugewinnen, der Verfall, besonders der Klöster, im altkirchlichen Bereich[3], die Übernahme des schärferen reformierten Bekenntnisses in Wesel und Duisburg, die Eingriffe der spanischen und staatischen Kriegsvölker[4] usw. 1609 war die Konfessionsbildung abgeschlossen.

Die Auseinandersetzungen der brandenburgischen Kurfürsten, ihrer Räte und Untergewalten mit der katholischen Klerisei und den Gemeinden werden mit vielen neuen Einzelheiten geschildert. Die Aufgliederung nach einzelnen Streitobjekten hat allerdings den Nachteil, daß der Leser *actio* und *reactio,* kompliziert durch die Eingriffe der auswärtigen Gewalten, nicht in ihrer erregenden Aufeinanderfolge erfaßt, ihm auch nicht die Höhepunkte und Abschnitte deutlich werden, wenn etwa der Versuch des Pfalzgrafen, das kaiserliche Restitutionsedikt von 1629 in den von den Spaniern besetzten Städten Wesel, Duisburg, Orsoy durchzuführen und damit die Rekatholisierung einzuleiten, nur in zwei Zeilen einer Anmerkung (S. 111 Anm. 57), der Nebenrezess zum Erbvergleich von 1666 (Moerner, Staatsverträge nr. 165 a) und die durch ihn veranlaßten Erkundungen nach dem Religionsstand von 1609/27 überhaupt nicht erwähnt werden, obwohl durch ihn ein fester Besitzstand garantiert, das Schutzrecht des Pfalzgrafen anerkannt und so ein, wenn auch eingeschränkter, geschützter Bereich geschaffen wurde.

Der Wert der Arbeit besteht in der Fülle der Auszüge aus dem Xantener Archiv (meist des 17. Jhs.), dargeboten mit der Freude am „farbigen Leben".

Allerdings bleibt es oft dem Leser überlassen, sie richtig zu bewerten, ob das berichtete Geschehen vor 1609, vor oder nach 1666, ob es ein Einzel- oder typischer Fall ist, eine Maßnahme rechtens oder Willkür; etwa wenn (S. 145 Anm. 31) als Beispiel für die Belastung des Klerus wohl eine Matrikel von 1634, also aus der schlimmsten Kriegszeit, aber kein Vergleichsmaterial aus normalen Zeiten mitgeteilt wird. Im letzten Teil, in dem das kirchliche Leben anhand der Berichte von 1682–1722 ausführlich geschildert wird, fehlt die Grundlage, die statistische Beschreibung des Archidiakonates. Statistische Zahlen mögen langweilig sein, aber man muß doch wissen, wie viele Pfarrer (39 von 57, die um 1520 dem Archidiakon unterstanden, davon nur

[1] Vgl. „Das Staatsarchiv Düsseldorf u. seine Bestände" 1, 1957, 234 ff.; von den Akten des Hauptstaatsarchivs sind nur 6 Aktenstücke des Jül. Berg. Archivs zitiert, auch nicht die des Kölner Erzbischofs (Kurk. II 4411–4429 u. VIII 112–119). Vermutlich hätte die systematische Durchsicht der größeren Stadt- und Pfarrarchive noch einiges ergeben. Das Ev. Pfarramt St. Willibrordi in Wesel, dessen Archiv nach S. 29 Anm. 6 nicht benutzt werden konnte, „da es nur für Protestanten zugänglich war", hat mir über das Archiv der Ev. Kirche im Rheinland mitteilen lassen, daß es seinen Benutzern keinen Taufschein abverlange. – Ob die Auszüge Paul Lehmanns (Preußen u. die kathol. Kirche 1 = Publ. aus den Kgl. Preuß. Staatsarchiven 1, 1878) aus dem Geh. Staatsarchiv Berlin ausreichen, kann ich nicht beurteilen. Nicht angeführte Einzelliteratur trage ich hier nicht nach.

[2] Vgl. Düsseldorfer Jb. 41, 1939, 236 f.; in einem Auszug aus einem Kölner „*Liber delatorum*" von 1548 (Jb. Ver. ev. KG Westf. 9, 1907, 211 ff.) werden als der Häresie verdächtig genannt: der Magistrat zu Duisburg u. der *sacellanus* Joh. Werdensis ebd., der Pfarrer zu Haffen, einige Vikare zu Goch u. der Pfarrer zu Ruhrort.

[3] In der Zeit zwischen 1535 und 1603 sind im Bereich des Herzogtums Kleve 9 Klöster eingegangen; das Minoritenkloster zu Duisburg und das Fraterhaus zu Wesel, die ebenfalls vor der Auflösung standen, konnten durchgerettet werden (vgl. Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf 4, 1964, XVII Anm. 13).

[4] Leider fehlt eine Arbeit über die Auswirkungen des Spanisch-Niederländischen Kriegs, damit auch eine Zusammenstellung der kirchlichen Schäden. Ich habe den Eindruck, daß sie schlimmer waren als die des folgenden Dreißigjährigen Kriegs.

4 städtische) die Fragebogen ausgefüllt haben, auch wie die anderen Angaben belegt sind.

Es sei aber gerne vermerkt, daß die lebendige und kluge, von alten Ressentiments freie Darstellung auch den kritischen Leser fesselt.

Düsseldorf. Friedrich Wilhelm Oediger.

Volk, Ludwig: **Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934.** (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Hrsg. von K. Repgen. Reihe B: Forschungen, Bd I) Mainz: M. Grünewald-Verlag 1965 (2. Aufl. 1966). XXII, 216 S.; Ln DM 29,50.

Mit der Untersuchung von Volk eröffnet die Kommission für Zeitgeschichte die Reihe ihrer Forschungen zur Zeitgeschichte. Da die bayerischen Bischöfe – ungefähr ein Drittel des deutschen Gesamtepiskopats – durch eigene Konferenzen zu Freising bis 1934 eine recht selbstbewußte Eigenständigkeit bewahrten, ist die Abgrenzung des Themas vom sachlichen Standpunkt durchaus möglich, wenn nicht sogar wünschenswert.

Der Verfasser behandelt die Jahre 1930–1934, also den wohl entscheidenden Zeitraum, in dem sich die Schwenkung des bayerischen Episkopats vollzog von der kompromißlosen Ablehnung des Nationalsozialismus zur wohlwollenden Tolerierung bis zur emphatischen Beglückwünschung des „Führers" nach Abschluß des Reichskonkordats durch Kardinal Faulhaber, um gegen Ende des Jahres 1933 einer weitgehenden Ernüchterung und Zurückhaltung zu weichen. Volk zeigt die Skepsis und Animosität, mit der ein großer Teil des bayerischen Episkopats, vor allem Kardinal Faulhaber, der demokratischen Staatsform im allgemeinen („Könige von Volkes Gnaden, sind keine Gnade für das Volk" S. 5) und der von der Sozialdemokratie mitgetragenen Weimarer Republik im besonderen gegenüberstand. Der Münchener Erzbischof verhielt sich so ablehnend, daß er dem verstorbenen Reichspräsidenten Ebert aus äußerst fadenscheinigen Gründen das Trauergeläut verweigerte (S. 7). Die Untersuchung weist hin auf die Unsicherheit und Unentschlossenheit der einzelnen Bischöfe wie auch auf die Uneinigkeit im bayerischen Episkopat, von dem ein Teil den Nationalsozialismus wegen dessen politischer Konzeption wie auch dessen Gegnerschaft zur Sozialdemokratie nicht ungern bejaht hätte; letzter Grund für seine Ablehnung blieb die Diskrepanz zur katholischen Auffassung im kulturpolitischen Bereich. Diese Haltung spiegelt sich auch in den pastoralen Anweisungen an den Klerus wieder; sie waren schlecht begründet, wenig präzise und somit nur „bedingt wirksam" (S. 35). Einige Priester und Laien bewiesen eine bessere Einsicht in das Wesen des Nationalsozialismus als die Hierarchie (S. 6 + 41). Der Mangel einer einheitlichen Konzeption kommt vor allem in der Beurteilung und noch mehr in der Behandlung der sog. „gutgläubigen Mitläufer" der NSDAP zum Ausdruck. Was z. B. die „Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses angeht, so ergab eine Umfrage der Ordinariate von 1933, daß in ganz Bayern nicht einem einzigen Verstorbenen wegen Zugehörigkeit zur NSDAP das Trauergeleit versagt worden war" (S. 35). Volk, der den bayerischen Katholizismus „in der Befolgung weltanschaulich-politischer Imperative" als „ausgesprochen störrisch" (S. 45) bezeichnet, kommt zu dem Ergebnis: „Viel Konfusion wäre vermieden... worden, hätte der Episkopat seine Alleinzuständigkeit in Glaubensfragen beizeiten abgetrennt vom Mitspracherecht im Politischen. Das hätte die Einsicht erleichtert, daß die weltanschauliche Ablehnung einer Partei durch die Hierarchie wesentlich verschieden war von der kirchenpolitisch vielleicht sehr verständlichen Empfehlung einer anderen..." (S. 35).

Der Wert der Untersuchung liegt vor allem in der Auswertung bisher ungenutzter bzw. unzugänglicher kirchlicher Archive, vor allem der amtlichen und privaten Schriftstücke des Münchener Kardinals Faulhaber (Erzb. Archiv München: Nachlaß Faulhaber), der Zentralfigur des bayerischen Episkopats. Die große Anzahl treffender Zitate belebt die Darstellung, vermittelt dem Leser einen guten Einblick in den internen Meinungsaustausch des bayerischen Episkopats und läßt ihn teilnehmen an der Unruhe und dem Erschrecken, den Illusionen und dem meist kurzen, hoffnungsvollen Aufatmen der einzelnen Bischöfe. Interessant ist die wohl erstmals in dieser Deutlichkeit dargelegte Diskrepanz zwischen den optimistisch klingenden öffentlichen Bekenntnissen einzelner Bischöfe zur „neuen Ordnung" und der verschiedentlich sorgenvollen, bisweilen mutlosen privaten Korrespondenz. Daraus erhellt, daß die Bischöfe die Lage zwar nicht immer so falsch einschätzten, wie bisweilen angenommen, daß sie aber dem in totalitären Systemen üblichen Zwang zu Lippenbekenntnissen sich nicht immer zu entziehen vermochten.

Für eine solch sachliche Untersuchung ist die Sprache, vor allem wenn von der Monarchie die Rede ist, mitunter zu pathetisch. Wendungen wie „Verlust des königlichen Landesvaters", „verwaiste(n) Landeskinder", die „zum Urbild naturgewachsener Autorität fasziniert emporschauten", und „bischöfliche Vasallentreue gegenüber dem Könighaus" hätte man wenn schon nicht vermeiden, so doch wenigstens gern in Anführungszeichen gesehen.

Bonn. Klaus Weber.

Castelli, Enrico: **Ermeneutica e tradizione.** Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici, Roma 10–16 gennaio 1963. Roma: Istituto di studi filosofici 1963. XVI, 450 S.

Castelli, Enrico: **Demitizzazione e morale.** Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici, Roma 7–12 gennaio 1965. 440 S.

Die vom unermüdlichen Professor Enrico Castelli seit 1961 jährlich organisierten geschlossenen Tagungen über hermeneutische Fragen[1] haben sich allmählich eine festen Platz erobert im Turnus der philosophischen Kongresse, nicht zuletzt durch die jeder Tagung folgende Veröffentlichung der Referate und Diskussionen[2]. Die Tagungen haben einen ausgeprägten Charakter. Hier treffen sich fast nur Philosophen und Theologen aus dem christlichen Denkraum – was auf die Breite und Radikalität der hermeneutischen Fragestellung zeitweise einschränkend einwirken kann; es sind auch jedes Jahr ziemlich dieselben Teilnehmer, die in Rom das Wort ergreifen – was für die Vertiefung des Gesprächs und die Ausrichtung der Arbeit seine Vorteile haben mag.

Die Vorträge und Diskussionen über „Hermeneutik und Tradition" vermitteln einen guten Eindruck von der Vielfalt der Probleme, die heute im christlichen Denkraum mit dem Namen Hermeneutik angedeutet werden. Zunächst gibt es eine ganze Reihe von historischen Detailuntersuchungen: de Lubac über den geistesgeschichtlichen Ort der exegetischen Arbeit der Humanisten Erasmus und Lefèvre d'Etaples; Grant über die Interpretation der Schriften von Ignatius von Antiochien; Bartsch über Tauf- und Eucharistieverständnis bei Paulus; Daniélou über die jüdisch-christliche Bibelexegese (allerdings mit einer Anwendungspointe...); Klein über Ikonographie u. s.w. Eine zweite Reihe von Beiträgen versucht die hermeneutische Problematik konkreter zu erfassen. So untersucht Gouhier ausführlich einige der Schlüsselbegriffe in der hermeneutischen Diskussion um den Modernismus, nl. Evolution und Entwicklung (développement)[3]; hier situiert sich auch Otts Beitrag über Hermeneutik und Eschatologie, sowie Fessards Versuch, eine Hermeneutik der Vermittlung zwischen Offenbarung und Geschichte zu entwickeln ausgehend von einem Text der ignatianischen Geistlichen Exerzitien. Eine dritte und letzte, die umfangreichste Reihe von Beiträgen fragt abstrakt nach der Bestimmung dessen, was Hermeneutik ist. Besonders hier wird die, übrigens im ganzen Band vorherrschende Spannung sichtbar zwischen Hermeneutik als Technik der Textauslegung und Hermeneutik als Philosophie. (Einige Titel: de Waelhens, Quelques Problèmes ontologiques de l'herméneutique; Kerenyi, Origine e senso dell'ermeneutica; Theunis, Hermeneutik, Verstehen und Tradition; Lotz, Geschichtlichkeit und Tradition u. s. w.)

Den hier vorgetragenen Versuchen, die hermeneutische Technik abstrakt und allgemein zu erfassen, fehlt das Leben, das erst in der Auseinandersetzung mit konkreten Problemen entsteht. Versucht man darüber hinaus die philosophischen und die oben erwähnten Einzeluntersuchungen zusammen in den Blick zu bekommen, dann taucht in diesem sonst so streng umrissenen Kolloquium das Grundübel aller

[1] Il Problema della Demitizzazione (1961), Demitizzazione e Imagine (1962), Ermeneutica e Tradizione (1963), Tecnica e Casistica (1964), Demitizzazione e Morale (1965), Mito e fide (1966). Die Themen der beiden letzten Tagungen sind uns nur in der französischen Fassung bekannt: Le Mythe de la Peine (1967), l'Herméneutique de la liberté religieuse (1968).

[2] Die Vorträge der Tagungen werden vom Institut für Philosophie in Rom in der jeweiligen Originalsprache der Beiträge veröffentlicht. Die Berichte von 1961 und 1962 erschienen unter den Titeln „Entmythologisierung und existentiale Interpretation" und „Entmythologisierung und Bild" auch auf deutsch: „Kerygma und Mythos VI, 1 und 2". Von den Tagungen in 1963 und ab 1965 ff. erschien eine französische Ausgabe, 1963 bei Vrin, Paris, und seit 1965 bei Aubier, Paris.

[3] Gouhier kritisiert den in dieser Diskussion immer angewandten biologischen Evolutionsbegriff, der nach Gouhier von Newman herstammen soll, so daß Gouhiers Kritik auf eine Newmankritik hinausläuft. G. hat hier aber nicht unterschieden zwischen der Newman-Rezeption bei Loisy u. A. und Newman selbst, für den das Gesagte gar nicht zutrifft. Vgl. das schon 1957 französisch erschienene Buch von J. H. Walgrave über die Dogmenentwicklung bei Newman: „Newman. Le développement du dogme. Tournai-Paris, bes. S. 305–321.

hermeneutischer Diskussion auf: einerseits kommen die Beiträge der historischen Einzeldisziplinen nicht zur eigentlichen hermeneutischen Fragestellung, andererseits münden die ausführlichen theoretischen und philosophischen Betrachtungen allzuschnell aus in umfassende und abschließende Systemversuche, denen aber jede Konkretion und damit Bewährung sowohl textinterpretatorischer wie philosophisch-reflexiver Art fehlt.

Wie man erwarten konnte, bewegt sich das philosophische und theologische Denken hier ganz im Raum der „deutschen idealistischen" hermeneutischen Tradition. Das Buch von Gadamer, „Wahrheit und Methode", wird auch öfters mit grundsätzlicher Zustimmung erwähnt. Von der Herkunft der einzelnen Mitarbeiter her gesehen, ist diese Einseitigkeit verständlich, aber angesichts der heutigen Denklage doch bedauerlich. Nur drei Autoren haben versucht, auf sehr verschiedene Weise, doch einigermaßen kritischen Abstand zu gewinnen gegenüber der im christlichen Denkraum scheinbaren Selbstverständlichkeit des Gesamtthemas „Hermeneutik und Tradition". Einmal ist da die verfremdende Wirkung des Beitrags von R. Panikkar, der das Thema des Kolloquiums zum Ausgangspunkt nimmt, zu einer Konfrontation zwischen Hinduismus und christlichem Denken. Weiter fragt R. Boehm in seinem Aufsatz „Progrès, arrêt et recul dans l'histoire" ausdrücklich nach der Bedeutung für die Geschichte des im cartesischen Wissenschaftsideal implizierten „Haltmachen". Diese Frage wird schließlich auf noch radikalere Weise aufgegriffen von Paul Ricoeur in „Symbolique et Temporalité". Ricoeur ist der einzige Autor in diesem Band, der sein eigenes Philosophieren und somit das Thema der Tagung in Frage stellen läßt, und zwar von den neueren „sciences humaines" her, besonders von der Seite des Strukturalismus in seinen verschiedenen Gestalten in der Linguistik, Ethnologie und schließlich in dem, was man die „strukturalistische Philosophie" nennt. Der Strukturalismus, in Ricoeurs Beitrag vertreten von Claude Lévi-Strauß, leugnet zwar nicht die Existenz der Tradition noch den Wert der dieser Tradition angemessenen Geisteswissenschaften. Aber durch seinen Anspruch ein konkret ausführbares und teilweise schon realisiertes Programm der Menschenwissenschaften und eine für dieses Programm theoretisch begründete und praktisch bewährte Methodologie darzubieten, stellt der Strukturalismus für jede Philosophie, die über den heute derart wissenschaftlich erfaßten Menschen – und nicht über den von dieser Philosophie projektierten Menschen – reflektieren will, eine unausweichliche Herausforderung dar. Einen Aspekt dieser Herausforderung greift Ricoeur auf: den synchronischen (man könnte umschreiben: Antitraditions-) Charakter der strukturalen Methode. Interessant vor allem ist, daß Ricoeur die Herausforderung nicht abtut mit der in der philosophischen Diskussion mit anderen Wissenschaften geläufigen aprioristischen Scheidung der Jurisdiktionsbereiche, sondern die Ergebnisse des Strukturalismus als kritische Frage und als positiven Beitrag zu integrieren versucht in eine Hermeneutik, die den heutigen wissenschaftlichen Fragen standhält.

Im Tagungsbericht von 1965, auf den wir hier nur kurz eingehen, wird das hermeneutische Problem auf glückliche Weise konkreter und radikaler gestellt. Konkreter, weil eben ein bestimmtes sachliches Thema gestellt ist, und dazu ein Thema, das am wenigsten zuläßt, an der konkreten Geschichte und Wirklichkeit vorbei zu philosophieren. Aber vor allem radikaler. Ein paar Titel mögen dies illustrieren. Paul Ricoeur versucht in „Démythiser l'accusation" die kantianische Frage nach dem Bösen neu zu stellen, und zwar nach eingehender Konfrontation mit der Problematik von „Totem und Tabu" und dem ganzen Freudschen Problemkreis. A. Vergote bezieht mit seinem Beitrag „La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychoanalyse" einen ähnlichen hermeneutischen Standort, der, nach Ricoeurs Wort, die „Hermeneutik des Verdachts" ebenso ernst nehmen möchte wie die „sinnstiftende Hermeneutik". Es wird dem Leser klar, daß hier, nicht nur für die Moraltheologie, ein theologisches Arbeitsprogramm formuliert wird.

Münster. Geert Delbeke OP.

Mynarek, Hubertus: **Mensch und Sprache.** Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1967. 159 S.; DM 15,–.

Die katholische Theologie der Gegenwart nimmt sich mit anhaltendem Interesse der philosoph-theologischen Erhellung des menschlichen Wortes und der Sprache an. Dies geschieht nicht ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß auf diesem Feld gegenüber der evangelischen Theologie manches aufzuholen ist. Mynarek fügt diesen Überlegungen einen in mancher Hinsicht originellen Versuch bei.

Dieser Versuch zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß er das philosophisch-theologische Interesse an der Fragestellung mit dem biologisch-entwicklungsgeschichtlichen Aspekt eng verbindet und damit in durchaus überzeugender Weise das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft führt. Ein zweites Charakteristikum dieser Arbeit liegt in dem Umstand, daß Mynarek seine Untersuchung in Anlehnung an die philosophisch-theologischen Gedankengänge H. Schells (1850–1906) über die Sprache entwickelt. Wer die Berufung auf H. Schell als gesucht und die Parallele zunächst als zu weit hergeholt empfindet, wird im Verlauf der Untersuchung bald eines Besseren belehrt; denn Mynarek vermag aus Schells Gesamtwerk, vor allem aus den Arbeiten über „Gott und Geist" wie aus den „Kleineren Schriften", eine reiche Fracht an sprachphilosophischen Gedanken zu erheben. Dabei behält er sich aber durchaus ein kritisches Urteil gegenüber Schells Aussagen vor, in denen nicht einfach die Ergebnisse der heutigen Sprachwissenschaft vorweggenommen erscheinen. Diese werden vielmehr aus der weitverzweigten und vom Verfasser verständnisvoll ausgewerteten modernen Literatur zur Sprachtheorie und zur Sprachgenese erhoben.

Hier kommt dem Verfasser auch seine naturwissenschaftliche Ausbildung zugute, die ihn instand setzt, die biologischen Daten und Fakten zur Entwicklung der Sprache aufzunehmen und kritisch zu bewerten. Wie unvoreingenommen der Verfasser dabei zu Werke geht, zeigt der Umstand, daß er, scheinbar ganz evolutionistisch denkend, von der Hypothese einer sog. „Tiersprache" ausgeht und dabei die zu ausschließliche Abwehrstellung Schells gegen den Darwinismus kritisiert, die ihn dazu führte, die spontan-emotionalen Lautäußerungen der Tiere als hinreichend anzusehen, um den Tieren ein entsprechendes Gemeinschaftsleben und den Vollzug gewisser gemeinschaftlicher Vitalreaktionen zu ermöglichen. Durch die Betonung dieses Genügens einer instinktiven Gefühlssprache im tierischen Bereich, die für den Kampf ums Dasein völlig ausreichte, wollte Schell gegen den Darwinismus demonstrieren, daß die menschliche Wortsprache nicht aus der Selektion im Kampf ums Dasein entstanden sein könne. Demgegenüber weist Mynarek unter Aufnahme der Ergebnisse der modernen Verhaltensforschung nach, daß man etwa bei der motorischen Zeichensprache der Bienen mit großer Wahrscheinlichkeit von einer echten Kontakt-, Aufforderungs- und Mitteilungsabsicht sprechen kann, die das weit hinter sich läßt, was Schell den spontanen Reaktionen gewisser Tiere im Kampf ums Dasein zubilligte.

Indem der Verfasser so unvoreingenommen gewissen Tieren „eine Sprache im methodologisch-objektivistischen Sinne zubilligt" (S. 41), wächst natürlich das Problem des Wesensunterschiedes zur menschlichen Sprache erst zu seiner vollen Größe auf. Aber auch dieses Problem wird mit den Mitteln der heutigen Sprachpsychologie einer Lösung zugeführt, die auf die überbiologische Funktion des Erfassens von Wahrheit und der Vollendung der Ideenbildung hinweist. In diesem Zusammenhang berücksichtigt der Verfasser auch das Phänomen, dem als Korrelat zum menschlichen Sprechen für dessen geistige Leistung eine wesentliche Bedeutung zukommt, nämlich das schon in der Welt des Kindes verwurzelte Fragen-Können. In ihm ist die Sprache nicht mehr nur Signal und Ausdruck einer bestimmten Situation, sondern wird geradezu ein Konstitutivum der Situation und eine im weiteren Sinne schöpferische Leistung. Der Wesensunterschied zwischen tierischer Laut- und menschlicher Wortsprache wird aber noch weiter unterbaut durch den Hinweis auf die Fähigkeit des Menschen zur ästhetischen Einstellung auf die Sachwelt vermittels des Wortes. Dieser Gedanke wird weiter angereichert durch den Hinweis auf die „kosmologische" Funktion der Sprache, in der die Schönheit und Harmonie der Gesamtheit der Dinge ihre Abbildung findet, und durch die Einbeziehung der „religiös-theologischen" Funktion, die die menschliche Sprache nach H. Schell zu „einem Psalterium menschlicher Ergriffenheit" (S. 59) im Angesicht des Schöpfers macht.

Von solchen Wesensunterschieden zur hypothetischen „Tiersprache" her wirkt die im dritten Kapitel gezogene Schlußfolgerung überzeugend, daß die menschliche Wortsprache nicht der Entwicklungshöhepunkt tierischer Kommunikationsformen sein kann, sondern das Ergebnis einer spontanen schöpferischen Tätigkeit und einer sprunghaften Bewegung ist, bei deren Deutung man nicht ohne die schöpferische Tätigkeit des Menschen auskommt. Der Verfasser gibt allerdings zu, daß sich damit die Problematik nur nach rückwärts verlagert und zur Frage nach der Entstehung des Geistes des Menschen wird, der zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz, also auch schon als Urmensch, sprachbegabt war, wobei nichts hindert, auf der Stufe der Hominisation eine weitreichende Entwicklung von der primitiven „Imperativsprache" bis hin zur schulmäßig ausgebildeten Sprache des Kulturmenschen anzunehmen.

Eine Lösung des Problems der Entstehung des menschlichen Geistes liegt nicht im Aufgabenbereich dieses Buches. Der knappe

Hinweis auf die durch Gottes Kraft ermöglichte Selbstüberbietung der geschöpflichen Ursachen bedürfte wohl noch einer weiteren Klärung. Wenn im Anschluß an H. Schell von Anfang an das Argument vom Geist als dem Wurzelgrund der Sprache hervorgehoben wird, so wäre heute bei der Einheitsauffassung von Geist und Leib die Ausdehnung der Problematik des Ursprungs der Sprache auf die Frage nach dem Verhältnis von sprachlichem und leiblichem Sein des Menschen gerechtfertigt. Es soll aber nicht verkannt werden, daß sich auch dafür Ansätze in dem Buche finden, das im Ganzen eine respektable Leistung darstellt und die Einsicht in das „Wunder der Sprache" um vieles vertieft und bereichert.

München. Leo Scheffczyk.

Michaud-Quantin, Pierre: **La psychologie de l'activité chez Albert le Grand.** (Bibliothéque thomiste XXXVI) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1966. 267 p.

Der Verfasser unternimmt in vorliegendem Werk die interessante und gewiß lohnende Arbeit, all den psychologischen Aussagen des *Doctor universalis* nachzugehen, die sich auf das menschliche Tun („Aktivität") beziehen und diese in klarer Systematik darzustellen. Damit will er eine Ergänzung und manchesmal eine Korrektur zu den Untersuchungen von Schneider, Gilson, Pegis, Ethier, De Solages u. a. bringen, die z. T. auch nur psychologische Teilfragen behandelten, z. T. die Gesamtpsychologie Alberts darzustellen versuchten. Zugleich will er zeigen, daß im 13. Jh. nicht bloß die Probleme der Erkenntnis, des Intellektes u. ä., sondern auch die des Willens und des Tuns eine große Rolle spielten.

In sehr übersichtlicher Weise gliedert er den großen Stoff also auf: er beginnt mit den Aussagen über die allgemeinen Bedingungen der (psychischen) Aktivität (Organe der Bewegung, Aktivität der vegetativen Kräfte, die Lebensbewegung überhaupt usw.), fährt fort mit der Darlegung der Äußerungen Alberts über die sensible Aktivität; an diese schließt sich die Beschreibung der eigentlichen menschlichen Aktivität an (praktischer Intellekt, Wille, voluntarium, virtutes), um das Ganze zu beschließen mit den Albertschen Aussagen über die überrationalen, dem begnadeten Menschen geschenkten besonderen aktiven Fähigkeiten. Letztes Ziel aller (natürlichen und übernatürlichen) Aktivität ist das *bonum*, das im letzten Kapitel kurz und treffend beschrieben wird. – In jedem der 21 Kapitel wird zunächst möglichst kurz die Anschauung Alberts wiedergegeben; darauf folgt jeweils der Nachweis, aus welchen Quellen Alberts Lehre gespeist worden ist.

Die Schriften Alberts, denen der Verfasser seine Darlegungen entnimmt, glaubt er, von logischen Gesichtspunkten aus gesehen, in vier Gruppen einteilen zu dürfen:

1. *Summa de creaturis* und der *tractatus de natura boni*;
2. der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und die *Summa theologiae*;
3. die aristotelischen Kommentare und
4. der Kommentar zu Pseudo-Dionys De divinis nominibus.

Bei der chronologischen Einteilung der Albert'schen Werke stellt er den *Tractatus de natura boni* an die Spitze und die *Summa theologiae* an den Schluß; dabei weiß er natürlich auch um die Problematik der chronologischen Bestimmungen hinsichtlich einzelner Werke. – Daß es oft sehr schwierig ist, für einzelne Aussagen die Quellen zu bestimmen, ist vom Verfasser selbstverständlich gesehen worden. Denn Albert verarbeitete das gesamte ihm aus seiner Zeit und der Tradition zuströmende Material, die neu entdeckten, aus dem Arabischen bzw. Griechischen übersetzten Werke des Aristoteles, die abendländisch-christliche Tradition und den ‚Naturalismus', der wiederum aus dem Stoizismus und Epikuräismus sich entwickelt hatte. Auch in der Quellenbenützung erweise sich Albert, so meint der Verfasser, durchaus als *Doctor universalis*, da er nichts Wichtiges aus dem seiner Zeit zugänglichen philosophischen und theologischen Material unbeachtet lasse.

Eine Überschau über all die verschiedenen Äußerungen Alberts in dessen Werken zeigt nach Meinung des Verfassers, daß diese zunächst immer wieder anders lautenden Zitate nicht einen Torso ergeben, sondern Glieder eines klaren großen Systems sind: Die Aktivität im rein animalischen, im sinnlichen, im rationalen und überrationalen Bereich besagt wohl eine je verschiedene, auch in verschiedener Weise faßbare Aktivität. Diese aktiven Kräfte stehen aber im Menschen nicht einfach zusammenhanglos nebeneinander, sondern die niederen sind jeweils in den höheren integriert („aufgehoben"), so daß die menschliche Aktivität bei allem Reichtum der Verschiedenheit doch eine einzige großartige Einheit darstellt: Die *anima* ist im Gesamtbereich der *motor*. Wie ferner bei aller menschlichen Erkenntnis doch ein Strahl des übernatürlichen göttlichen Lichtes durchscheint, so läßt sich die Explikation menschlicher Aktivität letztlich nicht ganz vollziehen, ohne daß auf den göttlichen *motor* als den grundlegendsten im natürlichen wie übernatürlichen Bereich hingewiesen wird. Dies wird exemplarisch im letzten Kapitel über das *bonum* noch einmal ganz deutlich: Albert geht bei der Beschreibung des *bonum* aus von aristotelischen Formulierungen; dabei aber bleiben ihm St. Augustin, Pseudodionys und der Platonismus stets präsent. Diese historischen Gegebenheiten aber finden alle ihren letzten Sinn und ihre letzte Erklärung im rein theologisch bestimmten *bonum*. – Diesem großen Systemgedanken liegt die große Frage der damaligen Zeit zugrunde: wie läßt sich eine einheitliche Lehre erreichen aus den Gegebenheiten des griechisch-orientalischen Gedankengutes und der christlichen Offenbarung? Albert hat, so sagt der Verfasser, diese Frage gesehen und auf sie die oben skizzierte Antwort gegeben, eine Antwort, die allerdings erst durch Thomas ihre voll befriedigende Gestalt gefunden habe. – Den Abschluß des Buches bildet eine wertvolle Bibliographie (mit kleineren Fehlern z. B. fehlt bei Schneider die Angabe des Erscheinungsjahres), ein Namen-, ein kurzer Sach-Index und eine Inhaltsangabe.

Eine Stellungnahme zu vorliegendem Werk wird in erster Linie beachten müssen, daß wir heute noch keine kritische Gesamtausgabe der Werke Alberts besitzen (die Kölner Ausgabe umfaßt erst 5 Bände), daß die Frage nach der Echtheit verschiedener Werke Alberts noch nicht beantwortet ist u. a. m. Der Verfasser hat sich darum die Mühe gemacht, nicht bloß die (an sich schlechteste) Ausgabe von Borgnet zu benützen, sondern auch die Kölner Ausgabe, soweit sie ihm schon zugänglich war; außerdem hat er für manche Zitate eigens Hss. eingesehen. Um so mehr fällt mir auf, daß er trotz mehrfachen Hinweises auf die Verschiedenheiten zwischen der *S. th.* Alberts und seinen anderen Werken (z. B. S. 191 f., 198, 201, 215, 221, 236 ff.) nie sich die Frage gestellt hat, ob die *S. th.* wirklich ein Werk Alberts ist. Mir scheint, daß diese heute neu aufgeworfene Frage nach der Echtheit der *S. th.* Alberts gerade von seiner Psychologie her noch weiter einer Lösung zugeführt werden könnte (vergl. Tübinger Theol. Quartalschrift 1966 S. 8 f.). – Sachlich am auffallendsten ist wohl die weithin bemerkbare Harmonisierungstendenz: Gewiß ist es ein anerkannter Grundsatz: „Thomas durch Thomas", d. h. hier Albert durch Albert zu erklären. Sollte man sich aber nicht immer auch fragen, ob Albert in seinen Anschauungen eine Entwicklung durchgemacht hat, ob bei der geistigen Größe Alberts auch „Dunkelheiten" hingenommen werden müssen, die uns heute kaum mehr verständlich sind u. ä.? Darum scheint mir die sogen. ‚logische' Einteilung der Werke Alberts nicht glücklich zu sein. Es ist ferner zu beachten, daß Albert in seinen verschiedenen Kommentaren nicht nur die Ansicht des von ihm kommentierten Autors wiedergibt, wie er dies für einzelne Partien eigens betont; in seinen Kommentaren verleiht er durchaus auch seiner persönlichen Meinung Ausdruck, die freilich nicht immer leicht festzustellen ist (vgl. z. B. neuestens Alberts Kommentar zur aristotelischen Metaphysik p. 473, 496 u. a.). – Aufs Ganze gesehen aber darf von diesem Werk Michaud-Quantins gesagt werden, was er selber über das ein halbes Jahrhundert vorher erschienene Werk Schneiders erklärt hat, nämlich daß es Pionierarbeit leistet. Es ist nur zu wünschen, daß dieses so viel Wertvolles für die Geschichte Alberts und der Psychologie bietende Werk durch weitere Einzeluntersuchungen eine echte Fortführung erfährt.

Rottenburg. Alfons Hufnagel.

Kasper, Walter: **Das Absolute in der Geschichte.** Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz: Grünewald-Verlag 1965. 493 S.; kart. DM 45,–.

Die Arbeit, die als Habilitationsschrift in Tübingen gearbeitet worden ist, drängt im letzten auf ein Systematisches hin: aus Tübinger Tradition kommend, aber auch beeinflußt von Gedanken Karl Rahners drängt sie auf eine neue „Theologie der Geschichte", deren Quell und Mitte der lebendige, aus souveräner Freiheit handelnde Gott ist (vgl. auch den Aufsatz von W. Kasper: Grundlinien einer Theologie der Geschichte [1]). Dabei scheint es dem Verfasser, als sei dies nicht zuletzt in Schellings Spätwerk entscheidend versucht worden. So ist die Arbeit eine eindringliche Darstellung des Schellingschen Alterswerkes geworden. Die Arbeit hat darum ursprünglich den Titel gehabt „Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings". Der Rezensent hätte es begrüßt, wenn dieser ursprüngliche Haupttitel geblieben wäre, geht es doch in ihr zunächst ganz und gar um Schelling und nur um ihn. Daß aber nun Schellings Spätwerk endlich in das Blickfeld der Theologen kommt, kann nur begrüßt werden, ist doch

[1] ThQu 144, 1964, 129–169.

die Auseinandersetzung des christlichen Denkens mit dem Denken des deutschen Idealismus kein Ruhmestitel der Theologie.

Wenn die „Tübinger" mit solchen Denken früh im Gespräch waren, so ist Ähnliches sonst kaum zu sagen. Wenn das katholische Denken unserer Tage seit längerem die Begegnung mit Hegels Philosophie begonnen hat (von Steinbüchel bis Lakebrink, Siewerth u. a.), so sind Fichte und Schelling kaum in den Raum dieses Gesprächs eingerückt. Hier nun geschieht es endlich mit jener Offenheit, die seit dem Konzil zu einer wesentlichen Haltung katholischen Denkens geworden ist. Ist Schelling immer wieder „verketzert" worden, wie es in der Spätzeit schon mit Görres und Baader begann, und hat man ihn immer neu pantheisierender Denkgesinnung beschuldigt, die nie wirklich zur Personalität des Absoluten durchgedrungen sei, so wischt W. Kasper solches von vornherein weg. Die Personalität des Schellingschen Absoluten steht ihm nicht zur Debatte. Daß vielmehr Schelling Gott als den absolut freien und souveränen will, macht überhaupt das Gespräch und die Frage an ihn nach einer echten Philosophie und Theologie der Geschichte möglich.

Die Arbeit hat darum nach historischen Aufweisen von Schellings Weg ihr eigentliches Gewicht in der nachvollziehenden Darstellung der positiven Philosophie Schellings. Sie beginnt darum mit der Darstellung des göttlichen Seins, die in der Darlegung der Schellingschen Sicht des dreifaltigen Gottes kulminiert, – wobei W. Kasper (wie mir scheint, mit Recht) Bedenken anmeldet. Schellings Denken ist auch in seiner Spätzeit immer wieder von der höchst idealistischen Idee der „Verwirklichung" der „Entwicklung" Gottes fasziniert worden[2], und es will scheinen, daß er sie in seiner Spätzeit dahin gewendet hat, daß sie (wie bei Hegel?) kein „Werden" Gottes im unmittelbarsten Sinne meint, als käme Gott erst in der Geschichte „als Person" zu sich, wohl aber ein Werden des dreifaltigen Gottes, wonach der Sohn allererst im Weitergang der Geschichte „zu sich kommt", d. h. aus dem ursprünglichen Sein als demiurgische, weltschaffende Potenz zur Person wird.

W. Kasper lehnt solches mit guten Gründen ab: es gehe darin nicht um eine „Entwicklung" zum Sohn, vielmehr nur um dessen „Offenbarung". Es soll hier nicht gefragt werden, ob solche Interpretation Schelling gegenüber zu „wohlwollend" ist. Sie hat jedenfalls ihre guten Gründe. So „wohlwollend" wird von W. Kasper dann auch die viel angegriffene Schöpfungslehre Schellings interpretiert. Schelling hat eine *creatio ex nihilo* immer abgelehnt. Ist Welt auch aus dem „Fast nichts", d. h. aus innergöttlichen Kräften, die einer Erhebung zu schaffenden Mächten bedürfen, wenn aus ihnen Welt werden soll, so kommt Welt doch letzthin nach Schelling „aus Gott". Solches ist früheren Interpreten immer Anlaß gewesen, auch den späten Schelling des „Pantheisierens" zu beschuldigen, ja manche haben nicht gezögert, davon zu sprechen, Welt komme dann hier aus einer Art „Teilung" Gottes. Es ist gut, zu sehen, daß W. Kasper solche massive Logik abtut, überzeugt, daß es besser ist, auf die Intentionen eines Denkers zu hören, als ihn mit einer Logik, die ihm nicht eigen war, zu „verketzern".

Aus dem Nachvollzug des Schellingschen Denkens interpretiert W. Kasper dann weiterhin Schellings seltsame Christologie, seine Lehre vom Sündenfall, sein Denken über die Welt der Mythologie und über die Offenbarung, die großen Themen des späten Schellingschen Denkens. Es überrascht freilich, daß W. Kasper kaum auf Schellings Eschatologie eingeht, deren Ansätze bei Schelling gering sind, aber es gab solche Sichten, in denen Schelling wiederholte, was er in seinen „Weltalter"-Entwürfen konzipiert hatte[3]. Aber jenseits dessen ist Kaspers Darstellung eindringlich und gut fundiert, wobei immer neue Blicke auf das Denken der gegenwärtigen Theologie – nicht zuletzt auch im evangelischen Raum – dem Ganzen bedeutsame Kontur geben.

In einem letzten Kapitel, das freilich ein wenig summarisch ausgefallen ist, versucht W. Kasper dann eine letzte Würdigung. Bestimmt von der Überzeugung, daß die Erhellung des Offenbarungsgeschehens sich nicht von einer einzigen Philosophie her (evtl. der scholastischen) vollziehen kann, ist er der Meinung, daß die theologische Denkarbeit ihr Werk aus immer neuen philosophischen Begegnungen vollziehen muß, und darum oft ein System preisgegeben werden muß, weil ein anderes neue Chancen zu eröffnen vermag. In solchem Geschehen scheint ihm darum ein Gespräch mit einem Denken nicht nutzlos, das wie Schelling so wesenhaft um das Geheimnis des Absoluten gerungen hat, und das schließlich darin konvergiert, daß wir als endliche Wesen nicht über das Absolute zu verfügen vermögen, daß wir vielmehr hinzunehmen haben, was dem Absoluten im Weg der Geschichte offenbar zu machen gefällt. Theologie ist dann nur als Theologie aus Offenbarung möglich, als nachvollziehendes und sich vor dem Absoluten beugendes Denken.

Stimme ich so dem Denken und der Arbeit von W. Kasper sehr zu, so kann ich auf der anderen Seite ein Bedenken nicht unterdrücken. Die Erforschung und Erhellung der Schellingschen Spätphilosophie steht unter einer nicht geringen Problematik. Als Schellings Sohn kurz nach dem Tod des Vaters die Herausgabe der „Sämmtlichen Werke" begann, gab er nur Letztvollendetes heraus, aus der Zeit des Münchner „Neubeginns" (von 1827) wurden nur geringe Stücke mitgeteilt (S. W. X, 3 ff.), was zur Folge hatte, daß Schellings Weg von 1827 ab weitgehend unübersehbar geblieben ist. Alle Versuche, Schellings wirklichen Weg und die innersten Intentionen seines späten Wollens wiederzugeben, mußten darum problematisch bleiben. Sie sind es, wie ich glaube, geblieben bis zu dem zuletzt unternommenen Versuch von Walter Schulz. Ich habe darum von 1939 an versucht, neuer Schellingiana habhaft zu werden, damit Schellings wirklicher Weg sichtbar würde. Die Suche nach solchen Dingen war nicht ohne Erfolg. So fanden sich bei der Durchsicht des an sich nicht unbekannten Schellingnachlasses bei der Universitätsbibliothek München unverhofft die Korrekturbogen von Schellings „Weltalter"-Entwürfen von 1811 und 1813, die dann 1946 Manfred Schröter, dem ich davon Nachricht gegeben hatte, herausgeben konnte[4]. Ich bin der Meinung, daß erst von den Urfassungen her echtes Wissen um Schellings Weg von 1810 ab möglich geworden ist und habe meine Deutung von daher 1954 in meinem Buch über „Schellings Philosophie der Weltalter" vorgelegt. – Bei dem Münchener Nachlaß fanden sich aber auch Originalentwürfe von Schellings Hand für viele Vorlesungen der Jahre 1827 ff, vor allem ein Entwurf seines so wichtigen Kollegs vom W. S. 1827/28, jenes Kollegs, mit dem sein Philosophieren nach langem Schweigen wieder begann und zu Neuem vorzustoßen versuchte. So schien endlich die Möglichkeit eröffnet, eine wirkliche Erforschung der Schellingschen Spätphilosophie beginnen zu können. Diese Hoffnung wurde dann aber durch den Untergang des Nachlasses im Jahre 1944 zerstört. So mußte von Neuem begonnen werden. Schienen die Originale unwiederbringlich verloren, so mußte versucht werden, wenigstens Nachschriften der Vorlesungen zu erlangen. Das gelang in unerwartetem Maße. Schon 1948 konnte ich eine Nachschrift von Schellings „wichtigstem" Kolleg erwerben, dem seines Neubeginns im W. S. 1827/28[5].

Darüber hinaus gelang es in den folgenden Jahren, Nachschriften weiterer Kollegs zu erwerben oder auf solche aufmerksam zu werden, so daß heute für alle Kollegs von Schelling für die Jahre 1827/28 bis zum W. S. 1835/36 Nachschriften vorliegen. Ein wichtiger Teil des späten Schellingschen Weges ist uns also offen. (Im übrigen ergaben neue Recherchen nach Schellingiana noch höchst überraschend, daß das Original von Schellings Kollegentwurf vom W. S. 1827/28 nicht untergegangen ist. Es hat als einziges den Untergang des Nachlasses 1944 überstanden!)

Ich bin der Meinung, daß vor allem der Schellingsche Entwurf seines Kollegs von 1827/28 für die Erforschung des Schellingschen Spätwerks von höchster Bedeutsamkeit ist. Alle bisherigen Versuche, den späten Schelling zu erhellen, waren unzulänglich. Da man keine Urkunden des Schellingschen Beginns besaß, sondern nur Urkunden späterer Sichten, versuchte man zunächst, von Schellings späten Äußerungen über „Wesen und Existenz" her in sein Spätwerk einzudringen. Dann aber schien die aufbrechende Existenzphilosophie einen neuen Weg zu zeigen. Schließlich versuchte Walter Schulz 1954 einen völlig neuen Ansatz von Fichte und der transzendentalen Fragestellung her, um von da aus Schellings Altersphilosophie als „Vollendung des deutschen Idealismus" aufzuzeigen. Alle diese Deutungen haben ein Gemeinsames: Sie wußten nicht um Schellings wirklichen Ansatz, da ihnen seine früheren Versuche im W. S. 1827/28, aber auch im S. S. 1832 und W. S. 1832/33 unbekannt waren. Ich glaube, daß erst jetzt, nachdem uns Authentisches zugänglich ist, eine gültige Deutung möglich ist. Ich habe darum schon bald[6] auf

[2] In meinem Buch „Schellings Philosophie der Weltalter", Düsseldorf 1954, habe ich zu zeigen versucht, daß solches nicht pantheisierend gemeint war.

[3] Vgl. mein Buch, 408 ff.

[4] Manfred Schröter: Schelling, Die Weltalter, Urfassungen. München 1946.

[5] Vgl. H. Fuhrmans, Zu Schellings Spätphilosophie (Schellings Einleitung in die positive Philosophie): Blätter für Deutsche Philosophie 14, 1940/41, 265–276.

[6] Vgl. H. Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung. I. Die Stuttgarter Privatvorlesungen: Kant-Studien 47, 1955/56, 182–191. II. Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung vom W. S. 1827/28: ebd. 273–287. 378–396. – Ders., Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie: Kant-Studien 48, 1956/57, 302–323. – Ders., Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie:

diese neuen Texte hingewiesen und aufzuzeigen versucht, wie von da aus eine wirkliche Deutung gefordert sei.

Das Entscheidende schien mir dabei dies, daß Schellings Spätwerk im letzten um das Phänomen der Geschichte kreist. Wenn Schelling bei seinem Neubeginn immer wieder davon gesprochen hat, alle bis dahin vorgelegte Philosophie sei „negative" Philosophie gewesen, die dringend einer Neufassung bedürfe, ja, die durch eine „positive" Philosophie entscheidend ergänzt werden müsse, so ist nach Schellings Meinung alle zuvorige Philosophie „logische" Philosophie gewesen, die fundamental durch eine „geschichtliche" überwunden werden müsse. Alle bisherige Philosophie (auch seine eigene frühere, und zumal die Hegels) habe Geschichte aus der „Logik" der Idee ableiten wollen, aus ihrer weitertreibenden Dialektik. Aller früheren Philosophie sei darum Geschichte – „Entwicklung" gewesen, kontinuierlicher „Prozeß", worin Phase um Phase mit „logischer" Notwendigkeit entspringe.

Gegen solche „Systeme der Notwendigkeit gelte es, endlich eine geschichtliche Philosophie zu entwerfen als „System der Freiheit", als ein System, das Geschichte nicht ableitet aus der Dialektik der Idee, sondern aus dem souverän freien Handeln des lebendigen Gottes und zugleich aus der Freiheit der Menschen. Von den Menschen her sei Geschichte wesentlich nicht stetiger Prozeß, sondern Geschehen aus Freiheit, darin nichts dialektisch und mit „Notwendigkeit" entspringt, sondern aus souveräner Freiheit, die sich einer laufenden Entwicklung versagen, die Geschehendes weiterführen, aber auch verweigern, ja sich zu Taten aufraffen kann. Diese Taten sind dann nicht einfach von der „Entwicklung" gefordert oder in ihrem Vollzug naheliegend, übersteigen vielmehr alles Erwartete „unerwartet" und führen in Anderes und völlig Neues. Geschichte ist dann von Grund auf bestimmt durch Tat-sachen, die nicht voraussehbar sind oder gar a priori entwerfbar, die vielmehr hingenommen werden müssen und erst ergründet werden können, wenn sie gesetzt sind. Ich habe weiter zu zeigen versucht, daß Schellings Spätphilosophie von daher zugleich zur Verkündigung einer „empirischen" Philosophie geworden ist, zur Verkündigung eines neuen metaphysischen Empirismus, einer „Philosophie der Offenbarung" im weitesten Sinne, einer Philosophie, die sich entschlägt, Gottes Wege im voraus wissen zu wollen. Sie ist vielmehr bereit, Gottes Entschlüsse „hinzunehmen" und sich ihnen zu beugen, wissend, daß nur Gottes „Sichoffenbaren" d. h. sein Sichzeigen Weg zu echtem Wissen ist.

Das Problem der Geschichte, hier ganz vom „Theologischen" her gefaßt, stand hier also entscheidend zur Debatte, und geradezu vom Christlichen her versuchte Schelling eine Überwindung des Hegelschen Denkens und damit der „idealistischen" Position und ihrer Geschichtssicht. Ich habe freilich auch zu zeigen versucht, daß Schelling in Wahrheit diese Überwindung kaum gelungen ist. Jedem tiefer in Schellings Spätwerk Eindringenden zeigt sich immer neu, daß hier zwar pathetisch ein „System der Freiheit" verkündet worden ist, daß aber die idealistische Idee der „Entwicklung" und der Geschichte als „Prozeß" doch immer wieder alles übermächtigt und daß Schelling sich von der Idee des kontinuierlichen Prozesses nicht zu lösen vermocht hat. Hinter all seinen Entwürfen steht doch letztlich, daß Geschichte die „Entfaltung" (ja die Werdung?) des dreifaltigen Gottes ist, daß Geschichte darin endet und darin Anfang und Ende hat. Zwar gab es in Schellings Geschichtsentwurf ein Faktum radikaler Diskontinuität: den Sündenfall des Menschen, der als kosmische Katastrophe den Logos des Seins verwirrt hat; aber für Schelling ist aus der Größe und Macht des lebendigen Gottes Geschichte doch wieder Prozeß geworden: Prozeß der Heilung des Seins und seiner stetigen und kontinuierlichen Rückführung zu Gott.

Wenn W. Kasper sich als Thematik seiner Untersuchung das Geschichtsdenken des späten Schelling gewählt hat, überzeugt, daß hier der Theologie in der Suche nach einer wahrhaft „geschichtlichen" Theologie Hilfe kommen könne, so überrascht es, daß er auf all das, was in den letzten Jahren durch die Auffindung neuer Schelling-Texte sichtbar geworden ist, kaum einging. Ich glaube, daß im Eingehen darauf seine Überlegungen hätten ungemein vertieft und erweitert werden können. W. Kasper ist statt dessen weithin der Schellingdeutung von W. Schulz gefolgt, einer Deutung, die mir nicht haltbar erscheint, und einer Interpretation, die geschah, bevor das erwähnte Material bekannt war. Sicher aber sollten nach W. Schulz versuchte Deutungen das neue Material berücksichtigen, um zu Gültigerem zu finden ...

In solchem Zusammenhang soll nicht eingehender Stellung genommen werden zu W. Kaspers Forderung einer wahrhaft „geschichtlichen" Theologie des lebendigen Gottes. Der Rezensent ist mit W. Kasper (und mit dem späten Schelling!) von ihrer ungemein großen Bedeutung überzeugt. Er sieht freilich dazu allenthalben nur geringe Ansätze und ist der Meinung, daß auch Schelling über einen Ansatz nicht hinausgekommen ist. Dieses Spätwerk war nicht der große Wurf; es war nur Beginn eines Weges, den Schelling selbst nicht mehr vollenden konnte. Wer lange mit Schellings Spätwerk umgegangen ist, wer an seine erschütternd unfruchtbaren Jahre zwischen 1813–1827 denkt, an all die klagenden Briefe – vor allem an Cotta, der wird vorsichtig sein.

Ich würde darum auch weiterhin nicht zögern, den späten Schelling zu den „Spätidealisten" zu rechnen und ihn nicht – wie W. K. will – als einen der großen „Nachidealisten" bezeichnen. Dafür ist mir dieser letzte philosophische Vorstoß Schellings nicht schöpferisch genug.

Und wenn die „Feinde" Schellings sein Spätwerk allzu leichtfertig abtun, so sollten seine „Freunde", scheint mir, nüchtern sein.

Wenn aber die Theologie nun – ob mit oder ohne den späten Schelling – zu einer neuen geschichtlichen Theologie aufbrechen will und zu einer Theologie der Geschichte zumal, so wird sie begreifen müssen, daß gerade sie es gewesen ist, die jenes Denken heraufgeführt hat, das Geschichte als „Entwicklung", als „kontinuierlichen Prozeß", ja als „Fortschrittsgeschehen" entworfen hat. Die allzu harmonisierende Art, wie man von früh an den Weg und das Geschehen des Alten Testaments zum Neuen hin entworfen hat, ist maßgebend geworden für die Entwürfe des Geschichtsgeschehens überhaupt. Aber die Problematik aller Geschichte, ob es in ihr echte Kontinuität gibt oder nicht, ist damit früh verdeckt worden.

So bleiben hier große Fragen. Im Theologischen allen zuvor diese, inwiefern der Weg des jüdischen Volkes Weg zu Christus hin war, wie es zu Christi Tod kam (war er ein im voraus Festgelegtes, von Gott Verhängtes oder ein Nichtseinsollendes, der große „Südenfall", wie R. Guardini ihn faßt, und wie ihn – wohl in einer Nachfolge zu Guardini – neuerdings vor allem P. Schoonenberg vertritt). Eine echte Theologie der Geschichte wird hier ihre Bewährung bestehen müssen ... Es bleibt die Hoffnung, daß W. Kasper, der in seiner Arbeit über den späten Schelling, aber auch in anderen Veröffentlichungen, zu solchen Fragen unterwegs ist, den Fragen treu bleibt und Vorstoß zu Neuem versuchen wird. Wir bedürfen dessen!

Am Rande: Schellings „Sämmtliche Werke" sind nicht (gegen W. K. S. 374) von Schellings Bruder Karl Eberhard herausgegeben worden (der starb vielmehr kurz vor Schelling im Jahre 1854), sondern von seinem Sohn Fritz (der sich in den Vorworten K. F. A. Schelling = Karl Friedrich August Schelling genannt hat – nach seinem Vater Fritz (so wurde Schelling zu Hause genannt) und Schellings Brüdern Karl und August).

Dann aber: Schelling hat (gegen W. K. S. 404) seine Unsterblichkeitslehre nicht „erstmalig" in einem Brief an Georgii vorgetragen, sondern schon 1810 in den „Stuttgarter Privatvorlesungen", und zwar in einer Form, die bis zu seinem Tode gültig geblieben ist. Im übrigen dürfte auch „Klara" schon 1810 begonnen worden sein.

Ferner: (gegen W. K. S. 404) Das Buch von H. E. Paulus kam nicht erst 1845, sondern schon 1843 heraus.

Köln. Horst Fuhrmans.

Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. Hrsg. von A. M. Koktanek, München/Wien 1965, 9–47. – Ders., Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie: Kritik und Metaphysik. Studien. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag. (Hrsg. von Fr. Kaulbach u. J. Ritter) Berlin 1966, 196–211.

Vgl. A. M. Koktanek, Schellings erste Münchner Vorlesung 1827/28 „System der Weltalter", Münchner Dissertation 1959.

Berning, Vincent: **Das Denken Herman Schells.** Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 8) Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG 1964. XXIV, 246 S.; br. DM 28,–.

Nachdem Schells Werk in seiner Wirksamkeit zunächst durch die Indizierung eines Teiles seiner Bücher sehr gehemmt war, ist es nun Anlaß gründlicher Erörterungen in den heutigen geistigen Auseinandersetzungen. Das ist ein Zeichen, daß es mit seinem Gedankengut auch den Menschen der Gegenwart viel bedeutet und vor allem Orientierung gibt in der heute gestellten vordringlichen Aufgabe einer wahrhaft katholischen Synthese des überkommenen Glaubens- und Lebensgutes mit dem modernen wissenschaftlichen Bewußtsein und für die Wiederbegegnung mit anderen christlichen Denominationen. Das in dieser Situation gesteigerte Interesse an Schells Werk zeigt sich schon symptomatisch in der Tatsache, daß, seitdem wir zu seinem 50. Todestag

1956 mehrere Abhandlungen und Aufsätze über seine Persönlichkeit und sein Werk vorlegten, sich allenthalben ihm gewidmete Publikationen und insbesondere Doktordissertationen mehren. Besonders freut es mich, daß mein lieber Kollege A. Dempf, der mir einmal gestand, daß er selbst Schell viel verdanke, nun in V. Berning einen befähigten Schüler zu einer Schellarbeit angeregt hat.

Näherhin beschäftigt sich diese Schrift mit der genetischen Entfaltung der philosophischen Systematik der Schellschen Theologie. Als Ergebnis seiner Forschungen über Schell, so wie er nun einmal dessen wesentliche Anliegen auffaßt, glaubt er (im vermeintlichen Gegensatz zu mir und meinen Schülern) feststellen zu müssen, Schell gehöre zum Spätidealismus oder zum spekulativen Theismus. Seine geistigen und systematischen Voraussetzungen seien die des 19. Jahrhunderts; aber doch seien sie es gewesen, die ihn an die Schwelle zum 20. Jahrhundert stellten als den ersten, der es proklamierte, einen neuen Katholizismus forderte und ihn initiierte. Wenn auch die These, die Schell zum Spätidealisten oder spekulativen Theisten stempelt, nur zum Teil richtig ist und der universalen Schellschen Einstellung nicht gerecht wird, die im Sinne Augustins das katholische Geistesleben als ein *communicari* mit allen positiven Ideen und Werten verschiedenster Denker und Denksysteme auffaßt, so ist doch die weitere Charakteristik Schells als des Initiators eines neuen Katholizismus fast zu viel der Anerkennung für seine Person und sein Werk.

Freilich wird dieses Lob wieder sehr eingeschränkt durch die weitere Feststellung: Gebracht habe er diesen neuen Katholizismus allerdings nicht; „gebracht haben den neuen deutschen Katholizismus außer dem Kreis um Abele und Platz und den Kreisen um Carl Muth, Jakob Hegner und Persönlichkeiten wie Romano Guardini, Max Scheler, Theodor Haecker, Peter Wust, Erich Przywara, Robert Grosche, Edith Stein, um nur einige zu nennen" (S. 244). Abgesehen davon, daß die letztere Feststellung wie so viele andere ähnliche in dem Buch, nicht nur hinsichtlich der genannten Personen an sich sehr problematisch sind, so sind sie auch hinsichtlich Schells nicht zutreffend, da verschiedene der als Bringer des neuen Katholizismus genannten Persönlichkeiten mir ausdrücklich erklärten, wie sehr sie Schell verpflichtet seien. Wir sind überzeugt, daß auch der Verfasser des vorliegenden Buches wohl selbst noch nicht sein letztes Urteil über Schell gesprochen haben dürfte. Immerhin ist anzuerkennen seine hohe spekulative Begabung, sein außerordentlicher Fleiß, womit er sich an das sprachlich wie gedanklich so schwer zu bewältigende Schellsche Gedankengut gewagt hat.

Würzburg. Josef Hasenfuß.

Schneider, Theodor: **Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell.** Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1966. XIV, 165 S.; br. DM 30,–.

Wenige Gedanken haben die letzten hundert Jahre so geprägt wie jener der Entwicklung. Unschwer könnte man Ernst Haeckels Buchtitel aus dem Jahre 1905 zum Thema einer Geistesgeschichte dieses Zeitraumes machen: „Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken". Dabei hätte man gewiß einige Mühe damit, der Entwicklung des Entwicklungsgedankens in allen Schritten und Sprüngen zu folgen. Gleichwohl würde man in den unterschiedlichsten Variationen immer wieder auf das eine Grund- und Leitmotiv stoßen. Für den Theologen hielte eine solche Geistesgeschichte einige unerfreuliche Kapitel bereit. Jahrzehnte hindurch schien es, als habe die Kirche hier nur ein entschiedenes Nein anzumelden und auf Biegen und Brechen zu verteidigen. Allzu schnell und allzu lange hat sie sich durch bestimmte Ausprägungen des Entwicklungsgedankens in die Opposition drängen lassen und so versäumt, das in allem Suchen und Forschen und auch in vielem Behaupteten sich artikulierende Fragen der Zeitgenossen recht zu verstehen und umfassend zu beantworten.

Um so mehr überrascht es, im Lebenswerk Herman Schells wichtige, bislang wenig beachtete Ansätze einer gültigen christlichen Stellungnahme entdecken zu können. Schell war noch ein Kind, als Darwins „Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich" erschien. Er starb ein Jahr nach dem Erscheinen des eingangs erwähnten Buches von Haeckel. Zur Spanne seines Lebens gehören somit die heftigsten Streitigkeiten um das Entwicklungsprinzip. Schell selber hat dabei vielfach leidenschaftlich Partei ergriffen. Trotz allem, genauer gesagt: in allem Auseinandersetzen war er hellwach für die Impulse, die sich im Entwicklungsgedanken zeigten, und suchte ihnen gerecht zu werden. Er erkannte bald die Gefährlichkeit des hüben und drüben gebrauchten Schlagwortes „Schöpfung oder Entwicklung" und setzte ihm entgegen: „Entwicklung auf Grund der Schöpfung". Das war eine Formulierung, die ihn persönlich in die Schußlinie beider Fronten brachte, während sie sachlich die Anliegen beider Seiten aufzugreifen und in ihrer Verbundenheit deutlich zu machen suchte. Daß es dabei nicht um ein billiges „Sowohl als auch" ging, sondern um ein ernstes Ringen um die ganze Wahrheit, macht das Werk von Theodor Schneider deutlich. Der Titel dieser Studie läßt bereits erkennen, daß es dem Autor nicht so sehr darauf ankam, einige mehr oder weniger zutreffende Stellungnahmen Schells zu Fragen der Entwicklung, des Zieles und Zweckes herauszuarbeiten, als vielmehr zu fragen, ob, inwieweit und wie der Gedanke der Teleologie das gesamte Werk Schells bestimmt. Der Verfasser geht dieser Aufgabe mit großer Akribie nach, ohne den Blick aufs Ganze zu verlieren.

In einem ersten Kapitel behandelt er den Begriff der Teleologie bei Schell wie bei seinen Zeitgenossen bis hin zur Gegenwart. Wer die Schwierigkeiten der Diktion Schells und etliche daraus resultierende Probleme kennt, wird die gründliche Analyse Schneiders zu schätzen wissen. Das zweite Kapitel ist m. E. das für den theologischen Rang der Studie entscheidende. Es zeigt durch die Skizzierung von Schells Trinitätslehre auf, daß der dreieinige Gott letzter Grund aller Teleologie ist. Dabei kann Schneider manches ungute, zum Teil auch heute noch nicht ausgestorbene Mißverständnis der *causa-sui*-Formulierung beheben. In einer Zeit, welche die Kausalität weithin einseitig und ausschließlich als Wirkursächlichkeit versteht, erkennt Schell deren weite Dimensionen und sieht sie in einzigartiger Weise im göttlichen Leben grundgelegt und realisiert. Im Vollzug des göttlichen Lebens sind somit auch Urform, Urgrund und Ursache aller Teleologie gegeben. Der Glaubende weiß demnach alle Entwicklung im letzten Geheimnis aller Wirklichkeit beheimatet und geborgen. Er vermag von daher die Faszination des Entwicklungsgedankens zu verstehen, wie er sich verpflichtet wissen muß, ihm tunlichst gerecht zu werden.

Wie Schell sich im einzelnen dieser Aufgabe unterzogen hat, entfaltet Schneider des weiteren in einem dreifachen Ansatz, indem er sich zunächst der Teleologie der Schöpfung zuwendet, sodann jener der Bezogenheit von Natur und Gnade und schließlich der des Heilshandelns Gottes. Da Schneider dabei der Methode behutsamer Quellenanalyse treu bleibt, entgeht er den Gefahren einer abstrakten Deduktion aus einmal gewonnenen Prinzipien und kann so deutlich machen, daß wir Schell nicht nur den entscheidenden Hinweis auf den letzten theologischen Ort der Teleologie verdanken, sondern etliche hilfreiche Einzelbeobachtungen und -gedanken. Von besonderer Bedeutung sind seine Ansätze zu einer dynamischen Anthropologie sowie zu einer Kosmologie zwischen A und Ω, die etliche Intentionen Teilhard de Chardins antizipiert und integriert.

So ist es Schneider zu danken, daß er nicht nur einen wichtigen Zugang zum Lebenswerk eines lange verkannten großen Theologen eröffnet, sondern im überzeugenden Verweis auf die erste und letzte Wirklichkeit mithilft, die gegenwärtigen Wirklichkeiten und Möglichkeiten vertieft zu erfassen und verantwortlich mitzugestalten.

Bochum. Paul-Werner Scheele.

Wrede, Michael: **Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.** (Glaube, Wissen, Wirken Bd III) Limburg: Lahn-Verlag 1964. 76 S.; kart. DM 6,80.

Eine ernsthaftere Auseinandersetzung mit Teilhard de Chardin und seinem Werk beschränkte sich bislang mehr oder weniger auf den französischen und angelsächsischen Raum. Einen der wenigen deutschen Beiträge stellt die Untersuchung Wredes dar. Sie beabsichtigt, „zum Kern des philosophischen Systems Teilhards, dem Verhältnis von Materie und Geist, vorzustoßen und seine diesbezüglichen Lehren möglichst klar aus seinen Schriften herauszuarbeiten, um die philosophische Tragweite seiner Meinung offenbar zu machen" (10). Spezifisch theologische Probleme sollen dabei unberücksichtigt bleiben.

Die ursprünglich für eine Zeitschrift gedachte Untersuchung ist übersichtlich gegliedert. Den größten Teil beansprucht die Wiedergabe der thematischen Gedanken Teilhards, wobei Wr. reichlich zitiert (die wichtigeren Texte auch im franz. Original). Es folgen 5 Seiten über die Grundlagen der „Identitätslehre" Teilhards. Den Schluß bildet eine kritische Würdigung seiner Thesen.

T. strebt nach einer radikalen Vereinheitlichung der Wissenschaften zu einer „Ultraphysik". Denn in seiner Sicht bilden die Phänomene der Materie, des Lebens und des Geistes letztlich eine Einheit. Nach Wr. vertritt T. einen „spiritualistischen Monismus". Materie und Geist stehen in keinem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander. Vielmehr ist die Materie, verstanden als konkrete Materie, von Anfang an bewußtseinsbegabt und erfährt in ihrer Evolution einen Prozeß der Vergeistigung. Nach T. ist „die Materie der Mutterschoß des Geistes" und „der Geist der höhere Zustand der Materie" (vgl. S. 19). Mit der wachsenden Komplexität der Materie nimmt auch das Bewußtsein in ihr zu bis zum Selbstbewußtsein im Menschen. In T.s dynamischem Weltverständnis wird der traditionelle abendländische Dualismus von Geist und Materie aufgehoben. Im Blick auf den totalen Weltprozeß lassen sich beide miteinander identifizieren. Sie sind zu Momenten des Werdens geworden, welche zwei Richtungen im Prozeß andeuten: Materie läßt sich als die Vergangenheit des Geistes, Geist als die Zukunft der Materie deuten. Da T. von der Irreversibilität der Evolution überzeugt ist, sind Sein und Geist in ihrer Tiefe und am Ende des Prozesses identisch und unvergänglich. Er spricht von einer „Métaphysique de l'Union". Der höhere Bewußtseinsgrad entsteht je durch eine höhere Stufe der Synthese, der Vereinigung des Materiellen. Die Frage taucht auf, ob die totale Evolution die Schöpfung i. e. S. ersetze. Sie wird verneint mit der Begründung, die eigene Kraft der Materie reiche nicht aus, um Geist und Bewußtsein aus sich hervorzutreiben; die Einwirkung Gottes sei notwendig. Demgegenüber heißt es, der Geist sei in der Materie angelegt und der Prozeß werde von ihr selbst geleistet. Nur in der Endphase der Entwicklung werde der „transzendente Eingriff" notwendig. Gott wird somit für den an der Evolution aktiv beteiligten Menschen zur sinngebenden Kraft des Gesamtgeschehens. Gott ist der Gott der Zukunft und des Endes, an dem das Ganze offenbar wird. (Wr. stößt in den zitierten Texten zwar auf diese Spekulation T.s, treibt aber seine sofort einsetzende Kritik auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution zu.)

Wie kommt T. zu der monistischen Deutung von Materie und Geist? Wr. erklärt sie aus der starken Begabung T.s zur Synthese gegenüber einer schwächeren analytischen Veranlagung (vgl. S. 57). Die Entdeckung der Evolution, die T. für unumkehrbar hält, sowie seine Neigung zur Mystik bestärken ihn in der Richtung eines „spiritualistischen Monismus". T. wurde nach eigenem Zeugnis in seiner Studienzeit zudem durch die Lektüre der Werke Bergsons beeinflußt, dessen spiritualistisches Verständnis der Evolution er teilt. Er versucht, Religion und Wissenschaft, Spiritualismus und Materialismus, jene einander feindlichen Tendenzen des Geisteslebens seiner Zeit, die er in sich selber vorfand, miteinander zu versöhnen. „Um dem Denken in der Welt einen Platz zu geben, mußte ich die Materie verinnerlichen", (Der Mensch im Kosmos, S. 286).

In seiner Würdigung anerkennt Wr., daß eine „rein deduktive und apriorische Metaphysik" überholt sei, und bejaht den „Versuch einer induktiven Philosophie", die sich ihrer Grenzen bewußt bleibt. T.s Verdienst sei es, die philosophische Bedeutung der Evolution erkannt zu haben. Sein Monismus beruhe auf einer naturwissenschaftlich illegitimen Ausdehnung dieser Theorie auf das menschliche Bewußtsein. Ebenso unwissenschaftlich sei die Behauptung des direkten Zusammenhangs von Komplexität der Materie und Bewußtsein. T. verwechsele hier Vorbedingung und Ursache. Überhaupt sei eine Diskrepanz zwischen der Empirie und ihrer philosophischen Auswertung zu bemerken. Das Entscheidende, die Geistigkeit der Evolution, werde unbesehen vorausgesetzt. Ferner habe in T.s System eine eigentliche Schöpfung keinen Platz.

Das Hauptverdienst Wr.s besteht im zusammenfassenden Bericht der Gedanken T.s und in der Bemühung, die Voraussetzungen, die Terminologie und die Methode dieses Denkens (z. B. in bezug auf die spekulativen Momente, die Erweiterung des Phänomenbegriffs, des Wissenschaftsverständnisses) zu klären. Um T.s Entwurf kritisch zu würdigen und zu vermitteln, müßte man jedoch die Philosophie berücksichtigen, die die Entfaltung der neuzeitlichen Wissenschaft reflektierend begleitete. (Kant und Hegel werden ganz am Rande, Leibniz überhaupt nicht erwähnt.) Wr.s Forderung nach Kontrolle der jeweiligen Voraussetzungen eines Denkens ist durchaus berechtigt, wendet sich aber an ihn selbst zurück, sofern er allzu selbstverständlich auf neuthomistischen Pfaden wandelt. (Der Dialektik einer Philosophie des Werdens kann man schwerlich ohne „Dogmatismus" unmittelbar mit dem Widerspruchsprinzip begegnen!) Weiter muß der Theologe sich fragen, ob er denn heute noch von seinen biblischen Grundlagen her ohne weiteres auf den Geist-Materie-Dualismus bauen kann. Die grundsätzliche Notwendigkeit naturphilosophisch-anthropologischer Arbeiten auch für die Theologie dürfte wohl feststehen, da zur Existenz des Menschen nicht nur seine Geschichte, sondern auch deren zeitbestimmte naturhafte Bedingungen gehören. T.s Sicht der Einheit alles Geschaffenen sollte weiterhin dazu anregen.

Münster. Christian Zickler.

Haible, Eberhard: **Schöpfung und Heil.** Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas. Mainz: Grünewald-Verlag 1964. 296 S.; Ln DM 24,80.

Die Theologie der Schöpfung steht nicht oft im Mittelpunkt ökumenisch-theologischer Bemühungen, einmal, weil das Terrain schwer zugänglich ist, zum anderen, weil die Grundentscheidungen auf anderem Gebiet fallen. Aber weil Grundentscheidungen in ihrer Tragweite vielfach erst anderswo sichtbar werden und eine Verständigung das Gesamtfeld im Blick halten sollte, verdient eine Untersuchung verschiedener Theologien der Schöpfung besonderes Interesse.

Methodisch versucht der Vf. bei diesem Vorhaben einen Ansatz zu finden, der verschiedene Forderungen erfüllt. Er soll einmal vermitteln zwischen den Positionen von drei konfessionell verschiedenen Theologen, zwischen Bultmann als Lutheraner, Barth als reformiertem Theologen und Thomas von Aquin als Vertreter der katholischen Tradition. Er soll aus der Schrift erhoben werden und sich hermeneutisch am Dogma der Kirche bewähren in der Weise, daß kerygmatisch fruchtbare Aussagen für die gegenwärtige Situation möglich werden. Diese Situation gilt als beherrscht von den extremen Positionen des Existentialismus, der eine abstrakt weltlose Freiheit propagiere, und des Marxismus als einer Philosophie der Arbeit.

Dieser Ansatz wird im vierten Kapitel bibeltheologisch begründet. Ausgangspunkt bildet der Schöpfungsbericht des Jahwisten: der Mensch wird geschaffen, den Boden zu bestellen; er ist als Geschöpf Gehilfe (Gunkel) und Mitarbeiter des Schöpfers. Seine Grenzen sind die Grenzen der Verfügung über die Schöpfung, sein Los bleibt das der Arbeit, die seine ursprüngliche Berufung ist (die Schlange gilt dabei als Zeichen des Naturkultes, der entmythologisierend zurückgewiesen wird. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungshymnus, der als Kommentar zum Jahwisten angesehen wird, geht Gott in der Arbeitswoche des Menschen ans Werk. Der menschliche Umgang mit der Natur wird auf Gottes einmaliges Werk in der Schöpfung zurückgeführt. Von daher ergibt sich das Kriterium der Ebenbildlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer: der Mensch darf in seinem herrscherlichen Tun, in seiner Arbeit, Gott abbilden. Nicht ein abstrakter griechischer Geistbegriff, sondern der praktische Sinn des Orientalen bestimmt den Grundansatz (198): das Tun des Schöpfers und das Handeln des Geschöpfes einen sich im Analogiepunkt der „Arbeit".

Dieser Ansatz soll auch im Neuen Testament verifiziert werden, vor allem an den „Schöpfungsliedern" (203) Kol 1, 12–20, Joh 1, 1–18 und Hebr 1, 3, und zwar in Auseinandersetzung mit den Auslegungen von Käsemann, Bornkamm und Schlier. An die Stelle des Menschen in der Gen. trete vor allem im Kol. Jesus als Ebenbild und Mitschöpfer (221, 224). Darin sei er „Mitarbeiter Gottes bei der Schöpfung" (220), die den Menschen zur Mitarbeit in Christus aufruft: eine Auslegung, bei der man wird fragen müssen, ob sie der Aussageebene gerade dieser Texte entspricht und ob das Mitarbeiter-Schema in einer richtig verstandenen Trinitätslehre zu halten ist. Der Vf. sieht jedenfalls darin eine Bestätigung seines Ansatzes, „sowohl Schöpfung überhaupt wie auch Schöpfung in Christus als Ermächtigung zu einem Tun zu verstehen" (226).

Auf diesen Ansatz hin werden in den ersten drei Kapiteln die Positionen der drei Theologen kritisch dargestellt, und zwar in einer vielfach verschlungenen Reihe von Argumentationsfolgen. Dabei bleiben viele Begriffe allerdings bedenklich vage. Bultmanns Theologie der Schöpfung wird entwickelt im Horizont der Selbstauslegung des Glaubens. Der Glaubende ist durch das Wort vom Kreuz der Eigenmächtigkeit einer Interpretation von Vorhandenem her entzogen; er gründet im Ereignis dieses Wortes und wird sich darin in seiner Geschöpflichkeit geschenkt. Der Vf. meint, in der Theologie der existentialen Interpretation werde der Mensch zur Norm der Theologie (45, 87); damit werde Schöpfung selbst unverständlich (59), der Umgang mit den Dingen verliere seinen Heilswert (40), und er fragt kritisch, warum die bei Bultmann durchgängige Struktur der paradoxen Identität nicht auch für das Handeln gelte (58).

Bei Barth gilt die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes, der Bund als innerer Grund der Schöpfung, wobei die Christologie den zentralen Organisationspunkt dieser Theologie bildet (89): nur in Christus wird das Geschöpf in seinem Wesen offenbar, weil es für den Bund geschaffen ist, der sich in Christus vollendet (92). Diese Christozentrik gilt als das Moment, das in eine Schöpfungstheologie unbedingt

einzubringen ist. Da für Barth aber die Sünde die Natur verdeckt, kann bei ihm der Schöpfer nicht aus seinen Werken erkannt werden (114).

Demgegenüber wird Thomas das Erkennen zum eigentlichen Vergleichspunkt zwischen Gott und Mensch (117), während die Schöpfung in Christus nicht zu Wort kommt (122). Innerhalb der Gesamtkonzeption von *egressus* und *regressus* als Grundgeschehen der Geschichte ist der Mensch durch Christus zwar „der Mitarbeiter Gottes, der in der Rückkehr zum Schöpfer den Sinn der Schöpfung erfüllt" (140); trotzdem wird die Geschöpflichkeit des Menschen nicht vom Tun her, sondern „intellektualistisch" (148, 169) konzipiert.

Gegenüber den drei Theologen soll der Ansatz beim Tun eine „anthropologische Theologie" ermöglichen, „die zur theologischen Schöpfungslehre hinführt und bei der christologischen endet" (276). Sie soll sich im fünften Kapitel an der gegenwärtigen kerygmatischen Situation bei einzelnen Punkten des kirchlichen Dogmas bewähren (Natur und Gnade, Vorsehung usw.). Dabei tauchen allerdings Formulierungen auf, die nicht nur sprachlich sehr seltsam klingen, sondern auch fragen lassen, ob der so verwendete Begriff der Arbeit überhaupt erhellende Kraft hat (250: „Aus dem unbewegten Beweger des Aristoteles müßte der Arbeiter werden..."; 255: der Schöpfer als „Vorarbeiter"; 263: Gott als „Werkmann der Schöpfung").

An dem Grundansatz ist zunächst einmal sicher richtig, daß das schöpferische Handeln des Menschen in das Grundverhältnis zum Schöpfer eingetragen werden muß und nicht erst nachträglich angefügt werden darf. Aber gerade dann dürfte der Begriff der Arbeit nicht zu unreflektiert angesetzt werden, wenn man ihn überhaupt als theologischen Zentralbegriff verwenden will. Arbeit ist nicht nur „Veränderung von Vorhandenem" (250). Schon im marxistischen Arbeitsbegriff, zu dem der Vf. einen kritischen Gegenbegriff entwickeln will, geht es ja um das von Wissenschaft bestimmte Produzieren einer gesellschaftlich-geschichtlichen „Welt", die auf die Situation des Menschen zurückwirkt. Das dürfte mindestens angemessener sein. Eine Theologie der Arbeit müßte dann differenziert die innere Struktur geschöpflichen Heilshandelns auch in Bezug auf den Entwurf- und Handlungscharakter der modernen Wissenschaften bestimmen. Sonst bleibt dieser Begriff einfach zu allgemein und dürfte kaum den tatsächlichen brutalen Arbeitserfahrungen einer Produktionsgesellschaft mit ihren Absurditäten und ebenso kaum der Reflexionsebene der gegenwärtigen evangelischen Theologie entsprechen. Das zeigt sich gerade Bultmann gegenüber, denn das hermeneutische Programm der existentialen Interpretation ist ja schon aus einer radikalen Erfahrung der wissenschaftlich orientierten Arbeitswelt entstanden, es will durch Aufdecken des Freiheit provozierenden Handelns Gottes über sie hinaus die Frage nach Sinn und Unsinn klären.

Wenn Bultmanns tief reformatorische Diastase von Glaubensvollzug und Existenz in der Arbeitswelt überwunden werden soll, dann müßte in einer genauen Analyse gezeigt werden, wie „Arbeit" mit dem fundamentalen, transzendierenden Akt des Glaubens zusammenhängt. Dann müßte aber auch die gerade bei aller Analogie auch radikal andere Struktur des Handelns Gottes bestimmt werden, in dessen Horizont Geschöpflichkeit als Handeln erfahren und realisiert wird. Dafür wären Ansätze wohl vor allem bei Blondel zu finden.

Die Grundaussagen der Genesis über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf sind gegenüber vorderasiatischen Schöpfungsmythen und Naturreligionen erstaunlich rational und entmythologisierend formuliert. Sie im Lichte des Neuen Testamentes gegenüber einer wissenschaftlich orientierten Produktionsgesellschaft und gegenüber einer hermeneutisch hoch differenzierten Theologie neu zu interpretieren, dürfte gerade nach den Versuchen des Konzils in diese Richtung eine wichtige Aufgabe sein. Darin liegt die Bedeutung des Buches von Haible. Die Aussagen der Schrift müßten dann freilich vorsichtig in einen neuen Verständnishorizont übersetzt werden, eine Aufgabe für eine theologische „Transformationsgrammatik", deren Regeln kaum erstellt sind.

Münster. Helmut Peukert.

Riedlinger, Helmut: **Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi.** (Quaestiones disputatae 32) Freiburg-Basel-Wien: (Herder) 1966. 160 S.; br. DM 14,80.

Selten trifft man auf ein theologisches Werk, das als Ganzes von einer solchen Radikalität und Antithetik des Fragens und Infragestellens, von einer derartigen Aporetik durchzogen ist. Schon das Vorwort spricht von der „allgemeinen Unsicherheit" „in dieser Zeit des Umbruchs", in der man „auch in einem eng begrenzten Fragefeld" nicht alles „zu Ende fragen" könne. Das Stichwort „geschichtliche Gottesschau", das die Überschrift zu einer positiven Darstellung sein könnte, fällt erst zwei Seiten vor dem Schlußsatz. Und daß es überhaupt noch fällt, überrascht. Denn bis dahin schien die Gegensätzlichkeit von Geschichtlichkeit und Gottesschau unüberbrückbar zu sein.

Der „Kern der Frage": Entwickelte sich das Wissen und Bewußtsein Jesu „im Wechsel verschiedener Phasen wie bei allen Menschen?... Gab es Versagen, Ignoranz und Irrtum? Mit einem Wort: Gab es in seinem geistigen Dasein echte Geschichtlichkeit?" (19). Und schließen sich Geschichtlichkeit und Vollendung (*viator* und *comprehensor*) nicht gegenseitig aus? (21). Eine umfassende dogmatische Antwort darauf „muß primär vom Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Christologie ausgehen und erst danach von dem bei aller Bedeutung doch sekundären Begriff der Hypostatischen Union" (151). Das betont R. mit Recht. Denn der Grad, in dem Gott die Seele Jesu begnadete oder schon auf Erden verherrlichte, entsprang Seiner Freiheit und keinerlei metaphysischem oder physischem Zwang auf Grund der *unio*. Darum ist (oder wäre) dieser nicht a priori erkennbar. Die neutestamentliche Verkündigung geschah indes „nicht einförmig, nicht in ständiger Wiederholung desgleichen, sondern machte schon in frühester Zeit erstaunliche Wandlungen durch" (10). Im Hinblick darauf spricht R. auch von einer „tiefgreifenden Geschichtlichkeit der biblischen Bezeugung" des Wissens Jesu und bei den Schriften des Neuen Testamentes von einer „Interpretationsgeschichte, in der verschiedene Darstellungen des Wissens Jesu aufeinanderfolgen, sich überlagern und überbieten und doch nicht verdrängen" (24). In deren systematischer Aufhellung (24–71) liegt das Neue und der Schwerpunkt seiner Untersuchung.

Er geht von der Phil 2, 7 ausgesagten *Kenosis* aus, nach der der Präexistente „während seiner irdischen Existenzphase auf die überirdische Herrlichkeit eines gottförmigen Daseins verzichtete, um ganz auf geschichtliche Weise in der Welt zu sein" (27). Dem entspricht es, daß Jesus sich nach Markus „durchaus nicht wie einer verhält, der geistig außerhalb seiner Zeit und Umwelt steht und bereits die höchste Vollendung des Wissens erreicht hat" (29). Jesus erscheint Mk 10, 32 und auch noch Mt 24, 36 „als Nichtwissender" (genauer wäre: als einer, dessen [menschliches] Wissen begrenzt ist). „Aber als Irrender wird er niemals vorgestellt" (36). Auch „die mit Terminangaben versehenen Parusieverheißungen" bei Markus (32 ff) und Matthäus (42 f) beweisen nicht, daß Jesus selbst sich geirrt habe. Schon von Markus wird vielmehr unterstrichen, daß „das Wissen des Gottessohnes hoch in himmlische Sphären hineinreicht". Er sieht Jesus schon oft den gewöhnlichen Bedingungen des irdischen Daseins entrückt (37). Bei Matthäus und Lukas bleibt diese Spannung zwischen Geschichtlichkeit und Vollendung des Erkenntnislebens; Mt 11, 27 und Lukas heben jedoch die einzigartige Weisheit Jesu deutlicher hervor (41–54). Der stark von der Präexistenzidee bestimmte Hebräerbrief tritt zugleich gegen gnostische Tendenzen entschieden für die echte Geschichtlichkeit Jesu „in den Tagen seines Fleisches" (5, 7) ein (55–58). Johannes „geht es stets darum, das Wissen des irdischen Jesus, das ... mit dem Wissen des Präexistenten und Erhöhten in einem gesehen wird, im hellsten Licht erscheinen zu lassen" (63). Jedes Nichtwissen scheint seine „pneumatische Christuserkenntnis" (66) nach R. bei Jesus auszuschließen (64).

Zum Abschluß dieses Durchblicks erklärt R. es als „eine theologisch unverantwortliche Simplifikation, die ‚pneumatische Darstellung' des Johannes der ‚historischen' Darstellung entgegenzustellen und dem Johannesevangelium hinsichtlich des Wissens Jesu jeglichen Zeugniswert abzusprechen"; denn Johannes wolle die synoptische Darstellung „nicht außer Kraft setzen" (71). Das scheint ganz im Rahmen einer theologischen Vertiefung und inhaltlichen Explikation oder Integration des Synoptikerzeugnises zu bleiben. S. 10 spricht R. dagegen im Hinblick auf „die schon in der Schrift wirksame Tendenz, das Wissen des irdischen Jesus immer heller und vollkommener leuchten zu lassen", von „auf redliche Weise kaum harmonisierbaren Darstellungen". S. 109 ist von „unharmonisierbaren perspektivischen Differenzen" die Rede. In der „Schlußüberlegung" (S. 156) steht sogar, „daß bei Johannes die göttliche Lichtfülle des Logos dem irdischen Jesus eine Allwissenheit zu gewähren schien, die zu dem von Markus und Matthäus bezeugten Nichtwissen in Gegensatz stand".

Wie vereinbaren sich diese „Gegensätze"? Mit den Konsequenzen, die Alfred Loisy aus den ihm unüberbrückbar erscheinenden Gegensätzen zwischen der markinischen und der johanneischen Christusdarstellung zog, indem er sich „nüchtern, aber zu allem entschlossen auf den historischen Standpunkt stellte" (115), hat sich R. ausführlich (110–120) befaßt. Nur die Synoptiker haben nach Loisy das historische Christusbild bewahrt (112). Die historisch-kritische Methode führte ihn aber auch zu der Annahme, Jesus habe überhaupt kein außerordentliches Wissen über seine Person gehabt (112 f). Welche Stellung nimmt R. dazu sowie zu

den heutigen „kritischen" Lösungen der Frage nach dem historischen Jesus ein? Formell erklärt er lediglich seinen „Verzicht auf das Jesusbild der neuzeitlich autonomen Historie" (10). Anderseits lehnt er es aber ab, sich „mit dem einfachen Glauben zu begnügen" (12). Sein deutlichstes Argument gegen die besagte historische Kritik besteht in dem Satz: „Der Versuch, die geistige Existenz Jesu als historisches Faktum, losgelöst vom Medium der ältesten Verkündigung und des eigenen Glaubens darzustellen, stößt auf Erkenntnisgrenzen, die Loisy in seinem Vertrauen zur historischen Wissenschaft nicht mehr wahrnahm" (116). R. weist auch auf die Spruchquelle Q, aus der Matthäus und Lukas schöpften (45, 48), hin und nimmt auch andere von Lukas benutzte Quellen (51) an, um die Herkunft von über Markus hinausgehenden Aussagen über die Einzigartigkeit des Erkennens Jesu literargeschichtlich zu erklären. Eine gründlichere Antwort müßte sich letztlich gegen die Fiktion wenden, als ob das Neue Testament seine Entstehung bloßen Literaten verdankte, die sich legitimerweise immer nur auf schon vorgebene Textstücke stützen konnten und nichts hinzufügen durften. Die tiefere und eigentlichere Quelle ist dabei nämlich übersehen oder ignoriert: das Glaubensbewußtsein der Urkirche sowie dessen lebendige Tradition und Entfaltung. Da dessen mündliche und schriftliche Fixierung immer nur inadäquat vor sich ging, konnten und mußten geradezu die späteren Hagiographen jeweils die früheren ergänzen und deren Aussagen je nachdem an Deutlichkeit überbieten.

Auf einem Gang durch die nachbiblische Dogmen- und Theologiegeschichte (72–123) wertet R. sorgfältig die Literatur aus und fügt eigene Forschung hinzu. Er kennzeichnet vor allem, was im Neuen Testament kein Fundament hat. Das betrifft im Vergleich zu den Synoptikern in erster Linie die Annahme eines von vornherein unbegrenzten Wissens (in der Seele) Jesu sowie die durch Thomas von Aquin bis in die Enzyklika *Mystici corporis* Pius' XII. hinein maßgeblich gewordene Unterscheidung eines dreifachen Wissens Christi: kraft der *visio beata*, kraft eingegossener *Species* von allem und kraft natürlicher Erfahrung. R.s Untersuchung der lehramtlichen Verlautbarungen seit dem Dekret *Lamentabili* vom 2. Juli 1907 führt zu dem Ergebnis, daß nach dem II. Vatikanum „eine gründliche Überprüfung der traditionellen Lehrverkündigung" (137) sehr an der Zeit sei. Zu bedauern ist, wie schon angedeutet, daß R. sein Stichwort „geschichtliche Gottesschau" nicht mehr zum Kristallisationspunkt seiner eigenen Darstellung macht.

Den Rezensenten wundert es besonders, daß R. dessen Darlegungen in „Die Gottanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi" (ThQ 137, 1957, 385–412) „schwerlich überzeugend" findet, weil sich „der überlieferte Begriff der Gottesschau als der höchsten, unüberholbaren und endgültigen Erkenntnis gegen die vorgeschlagene Temporalisierung und Aktualisierung sperre" (142), dann aber selbst dasselbe Wort „Gottesschau" mit dem Zusatz „geschichtlich" zur Bezeichnung seiner eigenen, so betont neuen Konzeption aufgreift. Was die Geschichtlichkeit und menschliche Begrenztheit des erworbenen Wissens Jesu angeht, so kann beides wohl kaum bündiger ausgesprochen werden als unter dem Leitwort des „natürlichen Erkenntniswachstums". R. subsumiert dagegen abschließend (159) „das Ganze des Wissens Jesu" unter den Begriff der Gottesschau, weil Jesus auch in seinem ganzen Weltwissen „über Welt und Zeit hinaus bei Gott" gewesen sei. Geht nach ihm also schließlich auch alles Erfahrungswissen in einer überzeitlichen Gottesschau auf? Der Rezensent hat auch den geschichtlichen Charakter der Gottesschau Jesu als solcher in mehrfacher Hinsicht schärfer präzisiert und intensiver als R. begründet. Der zitierte Beitrag weist nämlich 1. auch bei Johannes, der eine fortschreitende Manifestation des Vaterwillens (wo dieser unvorhersehbar war) an Jesus in seinem geschichtlichen Wirken lehrt, besonders aus Joh 5, 19 f., die Überzeugung von einem zunehmenden Erkennen Jesu nach (408–410) (Das „alles Wissen" Christi war also entsprechend begrenzt und ist von der aktuellen Allwissenheit Gottes, aus der Jesus als Mensch schöpfte, sauber zu unterscheiden); 2. räumt er mit einer ausführlicheren theologiegeschichtlichen und systematischeren Begründung (392–400) die jeden Erkenntnisfortschritt bei Jesus blockierende Konstruktion einer alles umfassenden *scientia infusa* zwischen dem Schauen und dem natürlichen Erfahrungswissen aus. Auf Bonaventura stützt er sich nur für die Erhellung der „Möglichkeit eines sich in der *Visio* des irdischen Christus selbst vollziehenden Erkenntnisfortschrittes" (405), um 3. das einzigartige dialogische Ich-Du-Verhältnis Jesu zum Vater mit dem Korrespondieren von Erfahrungswissen und dem, was der Vater ihm jeweils „zeigt", zu erklären (400–412). Über die Dimensionen einer extensiven und intensiven Steigerung im Erkenntnisleben Jesu siehe auch Geist und Leben 33 (1960) 412 f.

Mainz. Rudolf Haubst.

Schamoni, Wilhelm: **Die Zahl der Auserwählten.** Paderborn: Ferdinand Schöningh 1965. 79 S.; kart. DM 4,80.

In seiner seinerzeitigen Veröffentlichung „Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung" (1958), die geradezu erregend empfunden wurde, hat Verf. schon u. a. die Frage nach der Zahl der Auserwählten behandelt (25–46). Er widmet ihr nun eine eigene Schrift, die sich wiederum gegen einen gewissen Heilsoptimismus wendet. Es ist unverkennbar, daß er auch in dieser neuen Veröffentlichung einem gewissen Heilspessimismus das Wort redet, obwohl er streng daran festhält, daß man über die Zahl der Auserwählten und Geretteten nichts sagen könne. Dieser besagt für ihn freilich nicht die Behauptung, die meisten Menschen würden verworfen, aber doch, der Grundtenor der Lehre und Verkündigung gehe dahin, daß ein großer, wenn nicht der größte Teil der Menschen verloren gehe.

Vf. stützt sich dabei auf die Auffassung der Kirche in der Vergangenheit und insbesondere auf eine Entscheidung der Index-Kongregation vom Jahre 1772, wonach nicht behauptet werden dürfe, daß die Zahl der Auserwählten bei weitem größer sei als die Zahl der Verdammten. Nach A. Michel (DThC IV 2239–2242), den Vf. zitiert, ließe sich das theologisch nicht beweisen. Das ist richtig, und es darf nicht als sicher verkündet werden. Aber es scheint doch, daß sich gegenüber einem vom Neuen Testament bis ins 18. Jahrhundert heraufreichenden Trend zu einem Heilspessimismus heute ein Heilsoptimismus mit besseren Gründen theologisch vertreten lasse als früher, der zumindest besagt, daß der größte Teil der Menschen nicht verloren gehe.

Vf., der sicher eine haltbare Auffassung vertritt, geht freilich in ihrer Begründung und Darlegung einen methodisch nicht ganz einwandfreien Weg, etwa in der Auslegung in Betracht kommender Schriftstellen oder bei der theologisch-dogmatischen Wertung der Überlieferung, die er zwar nicht als eine dogmatisch verbindliche versteht, aber ihr dann doch theologisches Gewicht zuschreibt. Es scheint eine interessante Frage zu sein, was das Ergebnis einer streng wissenschaftlichen Untersuchung wäre, die nach der modernen exegetischen Methode und der durchaus legitimen heutigen Interpretation der Überlieferung vorginge. Vermutlich nichts anderes, als daß eine feste theologische Aussage über die Zahl der Auserwählten weder nach der einen oder anderen Seite gemacht werden könne, daß aber jeder Mensch, auch der Gläubige und Getaufte, unter einer wirklichen mehr oder minder akuten Heilsgefahr stehe. Gott wolle zwar, daß alle Menschen selig werden, *unde non sequitur, omnes salvari* (DS 623, 630, 1362). Die Zeit- und Umweltbedingtheit der Aussagen zur Zahl der Auserwählten im NT und in der Überlieferung müßte dabei viel mehr berücksichtigt werden, als Schamoni es tut.

Passau. Alois Winklhofer.

Dialogus de mundi contemptu vel amore, attribué à Conrad d'Hirsau. Extraits de l'Allocutio ad Deum et du De veritatis inquisitione. Textes inédits introduits par R. Bultot (Analecta Mediaevalia Namurcensia 19), Louvain/Lille: 1966. 92 S., br. FB 180,–.

Immer stärker zieht jene Gruppe von Schriften das Interesse der Forschung auf sich, die der bekannte humanistische Literaturhistoriker Johannes Trithemius einem sonst nirgends erwähnten Hirsauer Mönch namens Konrad aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zuschreibt.

Nachdem R. B. C. Huyghens 1955 den *Dialogus super auctores* neu herausgegeben hat, legt nunmehr Robert Bultot, ein junger Löwener Gelehrter, eine Ausgabe des bisher unedierten *Dialogus de mundi contemptu vel amore* vor. Der Herausgeber, der sich schon früher mit zwei anderen Werken aus demselben Kreis beschäftigt hat (L'auteur et la fonction littéraire du *„De fructibus carnis et spiritus"* bzw. L'auteur de l'*„Altercatio Synagogae et Ecclesiae"* Conrad d'Hirsau? Recherches de Théologie ancienne et médiévale 30, 1963, 148–154; 32, 1965, 263–276), gibt der Edition eine abgewogene Einleitung mit auf den Weg, die nicht bloß über die beiden allein erhaltenen Handschriften aus Oxford und Köln und deren Textverschiedenheiten (30–39), sondern auch über den Inhalt (4–7) und die Leitgedanken (18–30) des Zwiegespräches zwischen dem Mönch *S* und dem Stiftskleriker (*Matricularius*) *R* unterrichtet. Außerdem kommen die Verfasserfrage (2–4) und die wörtlichen und gedanklichen Übereinstimmungen mit einigen anderen Werken derselben Gruppe (7–18 bzw. 30) zur Sprache. Dabei ist zu beachten, daß die Hinweise 36–37 offenbar den Kern für den später verfaßten, aber früher erschienenen Artikel von 1965 bilden. Für das Hauptwerk des Kreises, den erst fragmentarisch publizierten Jungfrauenspiegel, beschränkt sich Bultot methodisch richtig auf jene Abschnitte, die bisher im Druck vorliegen; greift man auf die ungedruckten Partien des *Speculum virginum* zurück, so ergeben sich weitere Parallelen; auch die Zeilen 432, 659–696, 701–724, 1077–1084 sowie 1103–1107 der Ausgabe von Bultot begegnen

im Spiegel wieder. Insgesamt teilt der *Dialogus* also von seinen 1108 Zeilen 126, d. h. mehr als ein Zehntel seines Umfangs, mit dem *Speculum virginum*. Besondere Aufmerksamkeit widmet Bultot sodann zu Recht zwei verwandten Texten, die in denselben Handschriften wie der edierte *Dialogus* auftreten und vom Editor die Titel *Allocutio ad Deum* bzw. *De veritatis inquisitione* erhalten.

Fast ebensoviel Raum wie die Einleitung beansprucht die Edition des Textes (41–78). Beigegeben ist ein zweifacher Apparat für die Zitate und Parallelen bzw. für die Lesarten. Am Rand sind die Seitenangaben der beiden Handschriften und eine Zeilenzählung ausgeworfen – eine drucktechnische Hilfe, die angesichts des Sträubens deutscher Verlage und Druckereien besondere Anerkennung verdient. Als Anhang läßt Bultot einige Auszüge von unterschiedlicher Länge aus der *Allocutio ad Deum* (79–81) und *De veritatis inquisitione* (81–90) folgen. Weil für diesen Appendix allein die Oxforder Handschrift benutzt worden ist, erübrigt sich ein Variantenapparat; wohl um der Konsequenz willen ist dann hier auf eine Zeilenzählung und im allgemeinen auch auf einen Zitatennachweis verzichtet worden. Daß ein Vergleich mit dem Kölner Zeugen (Histor. Archiv der Stadt Köln, GB 4° 206) Nutzen bringt, zeigt sich S. 79, II, l. 1, und S. 80, V, l. 1; hier ist die Oxforder Lesart verderbt und die Kölner Variante *requisisti* (f. 28r) bzw. *solent* (f. 31r) durch den Kontext als richtig ausgewiesen. Erwähnt sei, daß Bultots Artikel über die *Altercatio* einen weiteren Abschnitt aus *De veritatis inquisitione* bringt (Recherches 32, 270).

Der ganze Band ist eine dankenswerte wissenschaftliche Leistung. Die Edition ist korrekt gearbeitet und liefert einen zuverlässigen Text; der Apparat zeugt von Sorgfalt und kenntnisreicher Bemühung. Die vorsichtigen Ausführungen in der Einleitung verdienen Zustimmung und bedeuten eine gute Grundlage für die weitere Beschäftigung mit dem immer noch reichlich undurchsichtigen Problem des ganzen Schriftenkreises. Der Rezensent wird demnächst in einem Aufsatz in den Recherches versuchen, Bultots Forschungen weiterzuführen.

Der neuen Ausgabe ist die Beobachtung zu verdanken, daß im *Dialogus* längere Darlegungen, die durch kurze Zwischenfragen miteinander verbunden sind, und Partien wechseln, die durch ein lebhaftes Spiel von kurzen Fragen und Antworten gekennzeichnet sind. Ruht der Grund für diesen auffälligen Mangel an stilistischer Einheit, der gelegentlich durch offenkundige Häufung seltener Vokabeln noch unterstrichen wird, vielleicht in der Benutzung verschiedener Vorlagen? Manche Stücke, etwa S. 42 l. 39–54; 51–54 l. 291–383; 56 l. 436–451; 59–60 l. 532–571; 67–68 l. 790–809 (813?); 76 l. 1038–1041, erwecken ganz den Eindruck fremder Herkunft. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß das Schrifttum der Kirchenväter den einen oder anderen Absatz beigesteuert hat; bei *De veritatis inquisitione* haben sich jedenfalls zwei Stellen entdecken lassen (zu S. 84, X vgl. Isidor, *Differentiae* 2, 27 PL 83, 83 C; zu S. 88, XXXIV l. 5–8 vgl. Augustin, ep. 166, 4 PL 33, 722 CSEL 44, 551, 10–12 Goldbacher). Dagegen bleibt der Ursprung eines Sprichwortes aus dem *Dialogus* (69 l. 828) bislang unbekannt; auch Jakob Werner, Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters, 2. überarbeitete Auflage von P. Flury, Darmstadt 1966, führt nicht weiter. Interessanterweise kündigt der Kontext den Spruch als *vulgare proverbium* an und bedient sich so der gleichen Wendung, mit der das *Speculum virginum* ein anderes Sprichwort einführt (Teil 9, erstes Drittel, *La* f. 98r, *A* f. 83v, *T* f. 77ra/b, *K* f. 107va).

Den Schluß mögen einige Anregungen und Ergänzungen bilden, die bloß Nebenfragen betreffen und dem positiven Gesamturteil keinen Eintrag tun. Offen bleibt der (etwa aus Raumgründen nicht erfüllte?) Wunsch nach einem Verzeichnis häufiger gebrauchter oder auch der verwendeten seltenen Wörter und Ausdrücke, das die Suche nach Parallelen erheblich erleichtern würde. Ferner darf man den Herausgeber vielleicht bitten, mit Rücksicht auf den Zahlenwert der beiden Buchstaben und auf die Zählung der verschiedenen Auszüge im Anhang mit lateinischen Ziffern die Abkürzung *VI* für *De veritatis inquisitione* zu überprüfen (der Rezensent hat sich in seinem angekündigten Artikel an die Überschrift des Traktates in der Kölner Handschrift gehalten, die sich an den Sprachgebrauch des *Dialogus* S. 41 l. 6; 76 l. 1038 anlehnt, und spricht daher von *Sententiae morales* [*SM*]).

Eine Rückfrage bei Herrn Dr. Bultot (dem für seine liebenswürdige Antwort hier noch einmal gedankt sei) hat bestätigt, daß sich einige Druckfehler eingeschlichen haben. S. 64 l. 699 ist das Wort *antithesis* durch *antithetis* zu ersetzen. S. 71 l. 897 muß es richtig *cubili* heißen. S. 76 l. 1049 ist mit Recherches 30, 153 *humilitas* (statt *humilitatis*) zu lesen. Nachgetragen seien zwei Bibelzitate S. 43 l. 61–63 Prov 21, 21; S. 56 l. 433 Koheleth (Ecclesiastes) 10, 19. Für den Anhang können folgende Bibelstellen genannt werden, die Bultot bei früherer Gelegenheit teilweise selbst angibt: S. 81, V l. 5–6 Joh 2, 25; l. 7–8 Röm 1, 20; S. 87, XXIX l. 2 Röm 12, 3; XXXI l. 3–4 Röm 8, 5; l. 4 2 Kor 3, 17; l. 6–7 Gen 49, 26; l. 8–9 Röm 8, 20.

Man legt die schöne und bedeutsame Ausgabe nicht aus der Hand ohne die Hoffnung, daß der Editor, dessen große Vertrautheit mit der geistlichen Literatur des 12. Jahrhunderts immer mehr zu Tage tritt, weitere, ähnlich wertvolle Studien zur Lösung der interessanten Probleme um das *Speculum virginum* auch in Zukunft beisteuert.

Köln. Matthäus Bernards.

Wölfel, Eberhard: **Seinsstruktur und Trinitätsproblem.** Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XL, Heft 5) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1965. VII, 275 S.; kart. DM 45,–.

Dieses Buch ist zweifellos eine der schönsten Gaben, die uns zum 700. Geburtstag von Duns Scotus (1965) geschenkt wurden, denn Verf. zeigt den tiefen Zusammenhang der Seinslehre des *Doctor subtilis* mit seiner Trinitätskonzeption und spannt so den Bogen seiner stets sorgfältigen, oft minuziösen Untersuchungen vom Kernstück der Philosophie bis zu dem der Theologie. Der Verf., evangelischer Theologe, der hier seine Habilitationsschrift vorlegt, ist von seinem Gegenstand tief angetan: im *Pro et Contra* der Meinungen ist seine Sympathie für die des Scotus unverkennbar, den er für den größten Systematiker des MA hält (252). Dabei ist er sich darüber im klaren, daß „nicht Repristination", sondern „klare Erfassung und künftige Fruktifizierung der gewonnenen Einsichten auf der Basis gegenwärtiger theologischer und philosophischer Erkenntnis ... die Devise der Scotus-Forschung sein" muß (V).

In drei Kapiteln behandelt W. I. den formalen Aufbau des Seins, II. Wege zum Sein Gottes und III. den Aufbau des trinitarischen Seins. Ein interessantes Schlußwort, für das wir heute, da es Mode geworden ist, „die Scholastik" als überholt abzutun, besonders dankbar sein müssen, wirft nochmal die Frage nach Zeitgebundenheit und Zeitüberlegenheit des scotischen Denkens auf.

Die Reihenfolge der Kapitel ist in der Sache begründet. Die formale Distinktion, also „der Realitätscharakter des formalen Seins" (vgl. Wölfel 31 ff.) ist nach Scotus Voraussetzung der Möglichkeit der Trinität und so beginnt Verf. im ersten Kap. mit der berühmten Frage nach der *distinctio media*. Wir haben selten eine so klare und historisch gründliche Darstellung dieser Lehre gefunden. „Die letzte Problematik der Frage nach der Berechtigung einer Formaldistinktion liegt in Gott selbst" (81). Sind seine Eigenschaften und Bestimmungen in ihm in keiner Weise unterschieden? Wenn ja, wie ist dieser Unterschied mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins vereinbar? Treffend gibt W. das Dilemma der Anhänger der *distinctio virtualis* wieder, die der Schwierigkeit von vornherein entgehen wollen: „Es ist ja gar nicht nötig, so argumentiert man, daß in Gott eine Unterscheidung actualiter vorhanden sei; es genügt, daß sie auf irgendeine Weise dort vorhanden ist, damit man sie dann im Intellekt getrennt erfassen kann" (5). Schon diese Formulierung zeigt in ihrer ganzen Naivität und ihrem offensichtlichen Ungenügen die ganze Schwere des Problems, wie es denn überhaupt Gabe des Verf. ist, verwickelte philosophische Fragen schon durch die Art seiner Formulierung in ihrem ganzen Problemgehalt aufscheinen zu lassen, ohne sie zu vereinfachen.

Sehr schön sieht W. auch, daß die Annahme distinkter Formalgründe in der Sache auf einer bestimmten Erkenntnistheorie und Erkenntnisweise beruht. Ersteres, weil die These, daß gesonderten, in sich unterschiedenen Begriffsgehalten ein jeweiliger Unterschied in der Sache entspreche, einen „Erkenntnisoptimismus" verrät, den „man schwerlich weiter treiben" kann (36); das Zweite, weil Scotus selbst auf dem Hintergrund solchen Optimismus jenes blickhafte, einfache, geistige Schauen für den Königsweg der Erkenntnis hält, das erst bei letzten in sich und aus sich unterschiedenen Wesenheiten haltmacht (vgl. was W. S. 40 über das Korrespondenzverhältnis von *cognitio* und *cognitum* sagt).

Es ist aber nicht ganz verständlich, warum Verf. die Behauptung von Scotus, die *distinctio formalis* sei *„immanifesta"* so interpretiert,

als liege sie „nicht gleich vor Augen" (34). Nach der betr. Stelle Ord. I d. 2 p. 2 q. 4 n. 397 ed. Vat. ist die *differentia formalis* nur deshalb *„immanifesta"*, weil sie *„minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem . . ."* ist. Sie liegt also sehr wohl gleich vor Augen, denn sie wird sogar in wohlzuverstehendem Sinne „intuitiv" erkannt (Ord. I d. 8 p. 1 q. 4 a. 2 n. 191), und der Intellekt findet die formal unterschiedenen Gehalte vor: *„invenit"* (a. a. O. n. 193). Gerade das ist das Entscheidende der ganzen scotischen Lehre von der *distinctio formalis*. Auch können wir uns nicht ganz Wölfels Interpretation von Ord. I d. 2 p. 2 q. 4 n. 404 ff. anschließen. Scotus sagt hier, der formale Unterschied von Sachgehalten werde besser durch die negative Formulierung: *„hoc non est formaliter idem"* als durch die positive: *„hoc est sic et sic distinctum"* ausgedrückt. Aber warum, worin liegt der Unterschied oder handelt es sich um eine ins Verbale abgleitende Spitzfindigkeit? Verf. ist nicht der erste, der sich an dieser dunklen Stelle versucht hat, die schon M. Schmaus, H. Mühlen, B. Roth gedeutet haben. Nach Wölfel sind in der ersten negativen Fassung nur die formalen Unterschiede als solche in ihrem Verhältnis gegenseitigen Ausschlusses gemeint, in der zweiten: *„hoc est sic et sic distinctum"* sei „der Gegensatz von Real- und Formalunterscheidung als solcher mit inbegriffen" (30). Es ist uns nicht ganz klar geworden, was Verf. damit meint. Man müßte hier zumindest ergänzen, daß der Unterschied der Formalitäten der Einheit der realen Sache vorausliegt und man kein anderes Denkmodell hat, ihn zu begreifen als das von unterschiedenen *res*, wobei das *tertium comparationis* zwischen beiden Unterschieden eben ist, daß beide unmittelbar vorfindlich sind.

Besondere Bedeutung verdient das zweite Kapitel wegen der vorzüglichen Darstellung des Aufbaus des transzendentalen Seins nach Scotus, der kritischen bis zu den Griechen zurückgehenden Sichtung der Möglichkeiten, die Analogie und Univokation des Seins zu denken und der Analyse der Struktur des Unendlichen. Hier sind wirklich alle wichtigen Themen der scotischen Metaphysik gut behandelt worden und Verf. hebt mit Recht wieder den tiefen Entsprechungszusammenhang zwischen Erkenntnisbegriff und Ontologie von Scotus hervor, wenn er vom „auf Univokheit angelegten Erkenntnisvermögen" spricht (111). Großes Augenmerk schenkt er der schwierigen, für die Gotteserkenntnis aber entscheidenden Frage nach dem Unterschied der quidditativen und qualitativen Univokation bei Scotus. Während nämlich das reine Sein „stest ‚in quid', d. h. quidditativ-washeitlich, essentiell, ausgesagt" wird von allem (114), gilt das nicht von den Transzendentalien als qualifizierenden Bestimmungen des reinen Seins. Zu ihnen aber gehören auch die reinen Vollkommenheiten wie „intelligent", „gerecht" und „weise", die sich als solche qualifizierenden Bestimmungen des Seins nicht wie dieses selbst *univoce* von allen Dingen aussagen lassen. Aber wird damit nicht jede inhaltliche bestimmte Gotteserkenntnis unmöglich, da sie nach Scotus doch Univokation voraussetzt? Wölfel zeigt und löst die Schwierigkeit im Sinne von Scotus, und damit haben wir auch für den deutschen Sprachraum eine Darstellung der Aussagemöglichkeiten der transzendentalen Seinsbestimmungen von Gott und Geschöpfen in Buchform, nachdem Allan Wolter eine solche bereits für den englischen vorgelegt hat (The transcendentals and their function in the metaphysics of J. Duns Scotus, St. Bonaventure N. Y. 1946). Die von Wolter scheint klarer, weil sie kürzer und prägnanter ist, anderseits ist zuzugeben, daß Verf. gewaltige und erfolgreiche Anstrengungen macht, die komplizierte Begrifflichkeit des *Doctor subtilis* in einer auch dem heutigen Philosophen verständlichen Weise wiederzugeben.

Diese Anstrengung mißglückt nur dort, wo er den Bereich der formal unterschiedenen Seinsgründe als eine „ontische Schicht" gegenüber der „Schicht" der Dinge bezeichnet und sogar von einer „ontischen Schichtung des Seins in Gott" spricht (20). Es handelt sich bei den formal unterschiedenen Gründen gerade um keine andere Schicht gegenüber der realen, denn die Formalitäten sind ja realidentisch. Diese innere, reale Einheit bei bleibender Unterschiedenheit ist etwas ganz anderes als jener Aufbau der Realitätsschichten etwa in der Philosophie N. Hartmanns, die hier im Grunde nichts löst, weil sie beim Bilde bleibt, das Scotus gerade durch die „Anstrengung des Begriffs" überwinden will. W. sieht freilich das nur in geistiger Einsicht zu erfassende Wesen der *distinctio formalis*. Er verwendet ja seine ganze Kraft darauf, diese Einsicht begreiflich zu machen. Aber gerade deshalb wirkt das Bild von der Schichtung des Seins so störend.

Diese Ausstellungen bleiben jedoch angesichts der hervorragenden Gesamtleistung geringfügig. Dem Verf. ist es wirklich gelungen, die große spekulative Synthese von Duns Scotus gültig nachzuzeichnen und verständlich darzustellen.

Salzburg-Freiburg i. Br. Walter Hoeres.

Neidl, Walter M.: **Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae.** (Münchener Theolog. Studien. II. Systematische Abteilung, 33) München: Max Hueber Verlag 1966. XXII, 297 S.; br. DM 34,–.

Die heute weithin übliche, einseitige Sicht der Geschichte der scholastischen Metaphysik, die am deutlichsten bei E. Gilson und G. Siewerth hervortritt, ist dafür verantwortlich, daß die Erforschung der Theologie und Philosophie von Franz Suarez, den Schopenhauer als „ein wahres Kompendio der Scholastik" bezeichnet hat, jedenfalls in Deutschland nur noch vereinzelt ernsthaft betrieben wird. Der *Doctor eximius* gilt als Vorläufer des Rationalismus, der ohne unmittelbare Erfahrung des Seins dieses „konzeptualisiert" habe. Metaphysik sei für ihn nicht mehr Wissenschaft vom wirklich Seienden, sondern im Bereich abstrakter Wesenheiten angesiedelt und oszilliere zweideutig zwischen bloßen Possibilien und dem wirklich waltenden Sein. Liest man Gilsons „Being and some philosophers" oder Siewerths „Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger", dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Realitätsbegriff und -gehalt der Philosophie des Suarez an ihm gänzlich fremden Seinsentwürfen gemessen werden. Jedenfalls handelt es sich hier nicht um immanente Kritik im Sinne Hegels, die Suarez' Versicherung, das *ens reale* sei der Gegenstand der Metaphysik, von seinen eigenen Prämissen her ernst nimmt. Vielmehr hat man den Eindruck, daß eine vorgefaßte Sicht der philosophiegeschichtlichen Stellung von Suarez durch passende Belegstellen bestätigt wird. Gerade Gilsons Suarez-Interpretation ist denn auch in jüngster Zeit heftig attackiert worden (vgl. Marius Schneider OFM, Der angebliche philosophische Essentialismus des Suarez, Wissenschaft und Weisheit 24 [1961] 40–68).

Nunmehr haben wir in dem Werk von Neidl, das als Dissertation unter der Leitung von Max Müller, München, entstanden ist, aber den Rahmen einer solchen Arbeit weit überschreitet, eine großangelegte, umfassende, auf gründlichen Textstudien beruhende Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff von Suarez, so daß die Ankündigung des Verf., „einen bescheidenen Beitrag zur Aufarbeitung dieses Problems zu leisten" (S. 2), zu bescheiden ist.

Verf. sucht das Grundproblem zu entscheiden, wie Metaphysik nach Suarez überhaupt noch möglich sei. Die Frage ist berechtigt, weil „Sein" für Suarez Ergebnis eines Abstraktionsprozesses ist, der zwar ein Fundament in der Sache hat, aber nicht unmittelbar jene Realität des allen Dingen gemeinsamen *esse commune* reflektiert, an dem diese nach Thomas partizipieren. Zudem besteht zwischen den Konstitutionsgründen des Seienden: Wesenheit und Individuation ein bloß gedanklicher, also nicht *ante opus intellectus* vorfindlicher Unterschied, weshalb gegen Suarez immer wieder der Vorwurf des metaphysikfeindlichen Nominalismus erhoben wurde. Demgegenüber sucht Verf. zu zeigen, daß es die Dimension des allumspannenden *ens ut ens* für Suarez durchaus noch gibt und daß er der Aufgabe einer wissenschaftlichen Metaphysik gerecht werde, nämlich „die Erfassung des transzendentalen Wesens der Fundamentalrealität, d. h. des *ens ut ens*, zum Thema der metaphysischen Untersuchungen" zu machen (5). Vor allem sieht Neidl klarer als andere heutige Suarez-Interpreten, daß es Suarez' Ziel war, anstelle der traditionellen, einfachhin objektgerichteten Metaphysik eine kritisch begründete zu setzen und den genauen Anteil des erkennenden Subjektes an den metaphysischen Begriffen herauszuheben. So erst kann nach Suarez gezeigt werden, „daß metaphysisches Denken trotz der Angriffe seitens des Nominalismus möglich ist" (Neidl 283). Hier liegt in der Tat der entscheidende Angelpunkt zu einem gerechten Verständnis der suarezianischen Metaphysik, die immer zugleich erkenntniskritische Reflexion ihrer Resultate ist und daher mit der Überschwänglichkeit heutiger Seinsphilosophie, die den Subjekt-Objekt-Gegensatz von vorneherein als irrelevant erscheinen läßt, nichts gemeinsam hat.

Dementsprechend sucht Neidl in vier großen Kapiteln: 1. Der transzendentalphilosophische Ansatz des Suarez hebt sich eindeutig gegenüber dem Nominalismus ab (6–63), 2. Der Ansatz zum neuen Seinskonzept (64–109), 3. Die Historisierung der Wesenheit (110–227), 4. Der Hervortritt der Materie gegenüber der Form (228–297) seine These zu entfalten: Das Sein als solches kommt nach Suarez nur im Subjekt-Objekt-Bezug zu seinem eigenen Wesen, zur vollen Ausdrücklichkeit

seiner selbst. Die Einheit des Seins im Sinne dessen, was Suarez *„entitas praecisiva"* nennt, also die *ratio entis*, bringt sich erst im Intellekt voll in ihr eigentliches Wesen, wobei „der Verstand eigentlich selbst nur werkzeuglich tätig werden darf" (79). „Sein" als solches ist also mehr als eine nur logische Bildung, die irgendwie auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden könnte. Sondern aufgrund des apriorisch transzendentalen Vermögens, das sich im Grund der *mens* findet und von Suarez als *conceptus formalis entis* bezeichnet wird, wird der Grndbestand des *ens ut ens*, der sich im singulären Objekt nur unausdrücklich in einer Art „Quasipotentialität" findet, „in sein formales Wesen freigegeben" (284). Die hier gegebene und durch die apriorische Grunddisposition des Geistes ermöglichte, auf das Sein gerichtete *abstractio praecisiva* ist etwas ganz anderes als Abstraktion im üblichen Verstande. Diese entfernt etwas, die *abstractio praecisiva* aber bringt „das in der Trennung von konkretem Subjekt und konkretem Objekt ‚schlummernde' transzendentale Wesen des *ens ut ens* zur Sprache und geleitet es in sein formales Wesen" (285). Bei Suarez sind aber zwei Seinsentwürfe vorhanden, die trotz großer spekulativer Anstrengungen nicht voll harmonisiert sind, ja sogar seine Gesamtkonzeption des Seins in die ständige Gefahr der Äquivokation bringen. Der eine Entwurf geht vom *ens numerale*, also vom konkreten, singulären *ens* aus und der andere hat das transzendentale Sein im Blick, das mit der Realität der konkreten Dinge nicht in volle Deckungsgleichheit zu bringen ist. Das zeigt sich vor allem an den widersprechenden Bestimmungen des doppelten Seinsbegriffes, den Suarez unterscheidet: des *„ens in vi nominis sumptum"* und des *„ens in vi participii sumptum"*. Einerseits bezeichnet sie Suarez als verschiedenen Ausdruck desselben, andererseits sind es nach ihm zwei verschiedene Seinsbegriffe, die allenfalls in Analogie zueinanderstehen.

Wir können hier auf die scharfsinnigen Erörterungen, die Verf. über die Spannung von singulärer Einheit und transzendentalem Sein im konkreten Seienden vorlegt, nur hinweisen. Wesentlicher ist die Frage, ob seine Art der Interpretation geeignet ist, Suarez' systematische Intentionen zu treffen. Wie immer man zur Frage der hermeneutischen Grundsituation des Interpreten stehen mag, soviel dürfte feststehen: die sowohl an Hegel wie vor allem an Heidegger orientierte Blickweise des Verf. ist in frappanter Weise den Intentionen von Suarez entgegengesetzt. Zwar ist es, wie schon erwähnt, unbedingt richtig, daß dieser den Anteil des Subjektes an den ontologischen Begriffen untersuchen und demgemäß ihre Reichweite kritisch festlegen will. Aber das ist etwas ganz anderes als jener „vor- oder übergegenständliche Seinsentwurf" (288), der im transzendentalen Subjekt-Objektbezug sozusagen zu sich selbst kommt. Selbst ein oberflächlicher Kenner der Philosophiegeschichte wird hier nicht den Seinsbegriff des Suarez, wohl aber den Heideggers wiederentdecken, nach dem sich das Sein im Menschen lichtet und ereignet, was gewiß nicht im Sinne eines Gegenüber von Subjekt und Objekt zu verstehen ist, das aber für Suarez geradezu der Angelpunkt seiner erkenntniskritischen Untersuchungen bleibt. Wenn also Suarez auch erkenntniskritische Besinnung auf die Subjektivität verlangt, so interpretiert doch Neidl diese Forderung sogleich in einer nicht nur an Heidegger, sondern auch an Hegel gemahnenden Weise. Die metaphysischen Begriffe sind nicht länger, wie es bei Suarez wirklich ist, Hilfsmittel, mit denen das Denken eine niemals auslotbare Wirklichkeit in inadäquater Form fassen kann. Sie werden vielmehr von Neidl nach Hegels Vorbild von ihrem intentionalen Akt des Meinens abgelöst, der ihnen einen ganz bestimmten und begrenzten Sinn gibt. Wie bei Hegel die Dialektik von Sein und Nichts notwendig anhebt, weil er davon absieht, daß ich mit „Sein" etwas ganz anderes meine als mit dem Nichts, und er so dazu kommen muß, das leere, inhaltlose „Sein" mit dem inhaltsleeren „Nichts" zu identifizieren, so ergibt sich die Dialektik der beiden Seinsentwürfe, die Neidl bei Suarez zu finden glaubt, auch nur, weil er die Begriffe von ihrer Intention abschneidet und zu selbständigen Wesenheiten macht. So wird vom *conceptus formalis entis* gesagt, er könne sich erst „in einem dialektischen Prozeß seines formalen Wesens selbst gewiß werden" (67) und: nur „in dem sich seine vor- oder übergegenständliche Innerlichkeit ... gleichsam selbstentäußert, um auf diese Weise in ein konkret Seiendes eingehen zu können ... vermag dieser Konzept in der gegenständlichen Aussageweise der Konzepte der *mens* selbst zu erscheinen ..." (69) usw. Von der *abstractio praecisiva* des Seinsbegriffs, die doch nur als unterscheidendes Hervorheben des Subjektes verstanden werden kann, wird gesagt: „Eigentlich ist es die *ratio entis* selbst, die sich so ins Wesen bringt" (79). Das ist für Neidl konsequent, weil beide Teile des Seinskonzeptes, sein subjektiver und objektiver, „erst im dialektischen Vollzug seine Einheit aufscheinen lassen" (81).

Das Subjekt oder der subjektive Anteil des Begriffs wird hier zu einem Moment in der Bewegung der Vermittlung mit dem objektiv Gegenständlichen (Hegel) und andererseits zum Ort, in dem sich das Sein als Ergebnis dieses Vermittlungsprozesses lichtet (Heidegger).

Mit wenigen Sätzen wollen wir diesen methodischen Unterschied seines „Seinsentwurfes" (passim) oder „Seins-Vorgriffes" (286) von dem Neidls deutlich machen. Wir können nach dem *Doctor eximius* einen Begriff bilden, in dem alle Dinge übereinstimmen. Damit ist keine Übereinstimmung im realen Sein der Dinge gemeint, sondern indem der Geist die Dinge in seiner abstrahierenden und vergleichenden Weise auffaßt, kann er in ihnen größere oder geringere Ähnlichkeit und Übereinkunft feststellen und diese in einem Begriff festhalten (Disp. Met. 2, 1 n. 1). Die Übereinkunft in der *ratio entis* ist nicht so groß wie zwischen gattungs- und artgleichen Dingen, aber doch vorhanden und ermöglicht daher die Hervorhebung (*praecisio*) des einen Seinsbegriffs (DM 2, 2 n. 18). Die reale Konvenienz der Dinge, die der Seinsbegriff voraussetzt, bezieht sich also nur darauf, daß sie alle als reale Wesen dem Nichts entgegengesetzt sind und so ist für Suarez ähnlich wie für Scotus der Seinsbegriff unvollkommen, sofern er auf einer höchst unvollkommenen Übereinkunft der Dinge beruht (DM, 2, 3 n. 16). Natürlich bleibt hier noch die Frage nach der näheren Natur dieser Übereinkunft, des *fundamentum in re*, auf das sich der abstrahierende Verstand stützt. Daß man aber diese Frage im Sinne des Suarez nur weiterverfolgen kann, wenn man mit ihm bei der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes als solcher stehen bleibt, zeigt seine Lehre von der Kontraktion des Seinsbegriffes (die Neidl gewiß als „Vermittlung" bezeichnen würde). Hier findet sich keinerlei „Dialektik" – soll das Wort noch einen greifbaren Sinn behalten, sondern diese Kontraktion geschieht *per modum expressioris conceptionis alicuius concepti contenti sub ente* und die beiden Begriffe *solumque differunt, quia unus est magis determinatus quam alius* (DM 2, 6 n. 7).

Daß man so alles vom Abstraktionsprozeß her deuten muß statt seine Resultate zur „ontologischen Differenz" hochzuspielen, wenn man Suarez' Ontologie treffen will, zeigt auch die wahre Bedeutung des oben erwähnten Unterschiedes des *„ens in vi participii sumptum"* vom *„ens in vi nominis sumptum"*. Ersteres bezeichnet *„aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi"* (DM 2, 4 n. 4), das zweite ist *„habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum"* (a. a. O. n. 5). Hier handelt es sich beidesmal um den gleichen Seinsbegriff, der einmal weniger und das andere Mal mehr bestimmt erscheint: *„ens secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis dividentem aliquam communem rationem ... sed significare conceptum entis magis vel minus praecisum ..."* (DM 2, 4 n. 9). Seine Unterscheidung beruht also ebensowenig auf der Unterteilung eines Begriffes wie im Fall des Begriffes „Tier", wenn ich von der Gattung „Tier" selbst und von einem bestimmten *„brutum"* diesen Begriff aussage. Auch hier wird ja dieselbe *ratio animalis* einmal *ut praecisa* und einmal *ut contracta* angewandt (a. a. O!). Daher handelt es sich beim *ens vi nominis* und *in vi participii* um verschiedene Bedeutung von „Sein", die eben deshalb, weil sie nicht wie Artbegriffe die gemeinsame Gattung voraussetzen, auch nur analog oder sogar äquivok zueinander sind. Ich „meine" eben beidesmal mit „Sein" nicht dasselbe, aber auch nichts verschiedenes. Was ich jeweils genau mit den beiden Bedeutungen von „Sein" meine, sagt Suarez ja.

Aus diesem Sachverhalt macht nun Neidl den von ihm behaupteten „inneren Zwiespalt des Seinskonzeptes" (84 f.) und findet Suarez' Auskunft „bezeichnend für die ganze innere Gespaltenheit seines Seinskonzepts" (286).

Während die hervorragend eindringende spanische Suarez-Literatur unserer Tage mit Recht betont, daß bei Suarez die Intentionalität des Erkenntnisaktes gegenüber seiner mehr seinsmäßigen Betrachtung in den Vordergrund trete (cf. J. M. Alejandro, La gnoseologia del Doctor Eximio y la accusacion nominalista, Comillas 1948, S. 215: „Lo intencional es lo esencial en el conocer"), erweckt Neidls ontologische Überinterpretation des *conceptus formalis* genau den gegenteiligen Eindruck. Der *conceptus formalis* ist nach Suarez nicht mehr und nicht weniger als der *„actus ipse, seu ... verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit ..."* (DM 2, 1 n. 1). Natürlich ist er als intentionaler Erkenntnisakt, der im Geist die Sache zur Darstellung bringt, auch *„qualitas menti inhaerens"* (a.a.O.), d. h. er ist reale Bestimmung des erkennenden Geistes. Das dürfte für jeden scholastischen Philosophen selbstverständlich sein, aber Neidl läßt daraus den „innerlichen Wirklichkeitsgrund" werden, „auf dem die Begrifflichkeit der

mens aufruht und der in sie hineinreicht" (12). Obwohl Neidl die hervorragende Rolle, die der Begriff des intentionalen Meinens bei Suarez spielt, auch kennt und streift (vgl. S. 17 f.), nimmt er den Begriff des *conceptus formalis entis* zum Anlaß, Suarez auch transzendentalphilosophisch zu interpretieren, so daß dies die dritte moderne philosophische Richtung ist, die neben Hegel und Heidegger bei der Deutung Pate stand. Der formale Seinskonzept „west" in den Konzepten der *mens* (65) und entfaltet hier seine „grundgebende Kraft" (a.a.O.). Als seine besondere Wesenseigenschaft bezeichnet es Neidl, daß er von den anderen Konzepten der *mens* trotz seiner Angewiesenheit auf sie getrennt sei. Aber auch hierin können wir nur Überinterpretation sehen, denn der Seinskonzept ist doch nach Suarez „für sich" und getrennt, weil er eben einen von anderen Begriffsinhalten abgrenzbaren Gehalt hat; gleiches gilt auch von diesen untereinander. Die Begründung, die Suarez in DM 2, 1 n. 9 für diese Präzision des *conceptus formalis entis* gibt, ist übrigens einerseits intentional phänomenologisch (und nicht fundamentalontologisch oder transzendentalphilosophisch): *„audito enim nomine entis experimur ..."* usw. und kommt andererseits, wie Suarez' Seinslehre überhaupt, von Duns Scotus her: *„conceptus entis ... simplicissimus ..."*. Das ist kein Gegensatz: wer Scotus kennt, weiß, wie stark bei ihm schon phänomenologische Elemente vorgebildet sind. Wir brauchen kaum zu sagen, wie begrüßenswert es gewesen wäre, hätte Verf. die Ontologie des Suarez eingehend mit der von Scotus verglichen und sich von ihr statt von Fundamentalontologie und Transzendentalphilosophie bei seiner Interpretation leiten lassen. Denn die Abhängigkeit von Scotus ist in der Ontologie gar nicht zu überschätzen. Im Grunde vertritt Suarez auch die *univocatio entis*, was Verf. zwar stellenweise sieht, ohne es aber aus den Texten von Scotus zu Suarez hin zu entwickeln.

Daß Neidls Interpretation sich einer den Texten von Suarez nicht immer gemäßen Blickrichtung bedient, erhellt auch aus dem Gegensatz der Sprache des Interpreten zur *sobrietas* des *Doctor eximius*. Die Sprache des Verf. ist spekulativ oft so überfrachtet, daß erst häufig wiederholte Lektüre zum Verständnis führt. Sätze des Verf. lauten: „Erst dadurch, daß sich die subjektive Komponente dieses ‚Begriffs', die im Menschen west, in einem angestrengten *transcensus* mit seiner objektiven Komponente im je verschiedenen *singulare* vereinigt und in diesem stehend, sich ausdrücklich an sich selbst hält, d. h. ontologisch differenziert, vermag dieser transzendentale Konzept in sein eigentliches Wesen aufzusteigen und seine Entfremdung zu überwinden." (108).

Diese Ausführungen dürfen nicht dahin verstanden werden, als würden wir eine Interpretation ablehnen, die sich von den großen philosophischen Fragen der Gegenwart inspirieren läßt, oder als würden wir fordern, daß eine Interpretation sich nur in der Wiederholung der systemimmanenten Kategorien erschöpfen dürfe. Aber wir erleben es heute zunehmend, daß die großen Systeme der Vorzeit so lange interpretiert werden, bis sie als Belegstellen zur eigenen Sicht der Seinsgeschichte passen. Man darf jedoch die große spekulative Kraft und Konsequenz nicht verkennen, mit der der Verf. seine Konzeption durchgeführt hat und die das Werk in vieler Hinsicht zur anregenden Lektüre macht. Auch wenn man mit seiner Sicht nicht einverstanden ist, wird man aus dieser umfassenden Interpretation der Disp. Met. reichen Gewinn ziehen können.

Salzburg-Freiburg i. Br. Walter Hoeres.

Müller, Johannes: **Martin Bucers Hermeneutik.** (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd 32) Gütersloh: Verlag Gerd Mohn 1965. 278 S.; DM 45.–.

Die vorliegende Dissertation des zu früh verstorbenen Münsteraner Kirchenhistorikers unternimmt es, aufgrund des Schriftverständnisses von Martin Bucer die Grundzüge seiner Theologie zu entwickeln. Aus einer ungewöhnlich umfassenden Kenntnis nicht nur der großen Kommentare des Straßburger Reformators, sondern ebenso seiner sonstigen Werke, bis hin zu noch ungedruckten Quellen, entsteht eine geschlossene theologische Konzeption, die als die Grundlage von Bucers biblischer Hermeneutik dargestellt ist. Ausgehend von der Anthropologie, deren Intellektualisierung und Bestimmtheit durch psychologische wie rationale Momente scharf herausgearbeitet ist, wird die Konsequenz dieses Ansatzes beim Glaubensbegriff – der mithin primär auf feste Überzeugung zielt – und ebenso beim Sündenbegriff – der nun als falsche oder mangelhafte Erkenntnis erscheint – überzeugend entfaltet. Alle diese Voraussetzungen aber verlangen dann konsequent eine Offenbarung, die jenem ‚Vorverständnis' korrespondiert, indem sie klare und sichere Erkenntnis Gottes vermittelt. Nach Bucer ist es allein die Heilige Schrift, die diese Forderung zu erfüllen vermag.

Mit dieser knappen Grundlegung (16 ff) ist bereits Entscheidendes über die Hermeneutik des Straßburgers gesagt, das, wenn auch nicht im einzelnen ausgeführt, tatsächlich nun doch die weitere Darstellung entscheidend bestimmt: innerhalb eines durch systematische Vorüberlegungen geschaffenen Rahmens hat die Hl. Schrift – und damit dann auch ihre Auslegung – einen ganz bestimmten Platz. Diese Ortsbestimmung aber wirkt folgerichtig auf die Offenbarungslehre zurück (41 ff); sichere Erkenntnis vermag kein Buchstabe zu vermitteln, auch nicht der der Bibel, weshalb aller Nachdruck auf die Bedeutung des Hl. Geistes gelegt ist – bis hin zur betonten Entgegensetzung beider. Zugleich aber muß umgekehrt alle menschliche Erkenntnis in irgendeiner Weise es mit der Offenbarung Gottes zu tun haben, wodurch neben die zuerst so nachdrücklich erarbeitete zentrale Bedeutung der Bibel nun doch noch andere Offenbarungsquellen treten.

Das führt zum Hauptteil der Arbeit, zur Entfaltung von „Bucers biblischer Hermeneutik" (72 ff). Ausführlich ist dargestellt, wie Bucer der konsequenten Verbalinspiration entgeht; wohl enthält die Hl. Schrift alle christlichen Wahrheiten in ebenso klarer wie umfassender Weise. Allein, drängt diese Tatsache auch auf die Erhebung des ursprünglichen Sinnes, des „sensus historicus" eines Textes, so kann doch der derart erarbeitete buchstäbliche Sinn niemals genügen. Denn alle Sprache, vorab jedoch die religiöse, ‚besitzt' – so betont Bucer – ihren ‚Gegenstand' nicht. Ein „Metaphorisches" liegt in allen biblischen Aussagen, das der Geistbegabte erfaßt und in die gegenwärtige Anrede hinein auflöst. Das bedeutet keineswegs Allegorie, wovon Bucer sich durchweg als von einer ebenso zufälligen wie unsicheren Redeweise entschieden abkehrt. Das Ziel ist vielmehr eine „tropologische Exegese" (132 ff), die auf eine soziale Praxis drängt, in einem Maße, daß die gesamte Theologie des Straßburgers als eine „umfassende theologische Ethik" erscheinen kann. Darin wird zugleich die Spannung von Buchstabe und Geist, zwischen historischer und tropologischer Exegese aufgelöst (169 ff), vermag der Exeget so doch das „Innere" vom „Äußeren" zu trennen, das gegenwärtig Verbindliche damit aus der historischen „Schale" zu lösen. Die „prädestinatianische Bezogenheit der Exegese" (184 ff) wird sodann als Sicherung dieses Schriftverständnisses gegen schwärmerischen Subjektivismus erläutert. Es versteht sich endlich, daß AT und NT im Rahmen dieser Konzeption grundsätzlich auf der gleichen Ebene stehen (200 ff). Alle diese Momente werden zuletzt zusammengefaßt in einem Abriß über die Eigenart und die historische Stellung der biblischen Hermeneutik Martin Bucers (235 ff).

Hier vor allem tritt nun freilich auch die Grenze der Arbeit hervor: so überzeugend sie die großen Linien der Theologie des Straßburger Reformators auf der Grundlage seines Schriftverständnisses zur Darstellung zu bringen vermag, so auffallend knapp sind die historischen und theologischen Voraussetzungen, die zu dieser bucerschen Konzeption geführt haben, durchleuchtet. Trotz dem mehrfachen Hinweis auf den „eklektischen Zug" dieser Theologie (so z. B. 235) wird die Eigenart jener Eklektik nicht näher untersucht, vielmehr sehr unbefangen auf ‚Scholastik', ‚Humanismus', ‚Neuplatonismus' oder auch ‚Reformation' verwiesen. Alle hiermit zusammenhängenden Fragen werden offenbar bewußt ausgeklammert, so daß z. B. Berührungen mit Thomas von Aquin wohl mehrfach vermerkt, aber nirgends näher charakterisiert sind, Erasmus nur gleichsam im Vorübergehen genannt wird, Faber Stapulensis nicht einmal das – obwohl die Abhängigkeit Bucers gerade hier mit Händen zu greifen ist. Der Grund dafür liegt in der sehr selbstverständlichen Übernahme der bucerschen Sicht vom Wesen und von der Aufgabe der Hermeneutik: wie können historische Einzelaussagen gegenwärtig als allgemein verbindliche verkündigt werden? Dementsprechend wird der ‚hermeneutische Zirkel' zwischen dem Vorverständnis des Exegeten und der biblischen Textaussage hier radikal uminterpretiert: dieser ‚Zirkel' bezeichnet nun die „Wechselbeziehung zwischen biblischen Einzelaussagen zum Gesamten der biblischen Botschaft" (115 A. 160). Weil diese Konzeption die Arbeit trägt, wird sie konsequent zu einer systematischen Zusammenfassung des theologischen Denkens Bucers aufgrund bestimmter hermeneutischer Erwägungen und verzichtet ebenso konsequent auf die Erhellung des traditionsgebundenen Vorverständnisses des Exegeten. Charakteristisch dafür ist schließlich, daß Bucers Aussagen immer wieder mit einer systematisch-theologischen Konzeption Luthers verglichen werden.

Gleichwohl bildet diese Arbeit, eben durch ihre strenge Konzentration auf die Erläuterung der Gedanken Bucers über die

Hl. Schrift und die daraus resultierenden Konsequenzen für seine Theologie, einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung des so lange zu Unrecht vergessenen Straßburger Reformators, auf den niemand, der sich weiterhin mit dem Werk und der Bedeutung dieses Mannes beschäftigt, ohne erheblichen eigenen Schaden verzichten wird.

Münster. Martin Greschat.

Parpert, Friedrich: **Der monastische Gedanke.** München-Basel: E. Reinhardt 1966. 143 S.; kart. DM 11,–; Lux DM 13,–.

Vor fast vier Jahrzehnten hat Verf. uns seine ersten Arbeiten über das Mönchtum vorgelegt (Das Mönchtum und die evangelische Kirche, München 1930; Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus, München 1931), in denen er vor allem zeigen wollte, daß Mönchtum und evangelisches Christentum nicht unbedingte Gegensätze darstellen. Nicht nur die heute blühenden Gemeinschaften von Taizé und Darmstadt-Eberstadt, sondern auch der Stand der Forschung nach K. Heussi, W. Nigg und anderen verlangten ein Neubedenken des Problems.

Verf. wählt dafür wiederum die Form historischer Untersuchung in drei Kapiteln: 1. Von der Frühzeit christlicher Frömmigkeit bis zum Ausgang des Mittelalters (24–47); 2. Von der Reformation bis zu den ersten Anfängen des industriellen Zeitalters (48–81); 3. Von der letzten Jahrhundertwende bis in die Gegenwart (82–120). Prolegomena leiten diesen Hauptteil ein (7–23), Folgerungen und Forderungen beschließen ihn (121–143).

Mit noch größerer Sympathie als in den früheren Arbeiten spricht Verf. nun in diesem neuen Werk vom Mönchtum als einem „großen Gedanken Gottes" (8 ff) und einer legitimen Ausdrucksgestalt des christlichen Lebens. Gerade deshalb ist es sehr zu bedauern, daß seine Darstellung so sehr in Aphorismen verläuft, daß man von Untersuchungen in historischem Sinne kaum sprechen kann, noch weniger freilich von einer theologischen Ortsbestimmung im biblischen Sinne. So allgemein formulierte Thesen wie die von der „Neigung der außerordentlichen Gemeinschaften zum Sektentypus" (24), müssen notwendig die Zusammenhänge in ein falsches Licht rücken, wenn sie nicht in jedem Einzelfactum geschichtlich erhärtet werden können. So spricht Verf. schließlich vom Montanismus und Mönchtum bedenkenlos als von den „beiden Lebensformen", die zum „gleichen Typus, dem Sektentypus" (29) gehören und er sagt von den Donatisten, sie hätten „noch eine Zeit lang zäh ihre monastische Sonderwelt gegenüber der Großkirche" (33) behauptet. Der Satz „es war von der Großkirche klug gehandelt, daß sie sich diese monastische Gemeinschaft eingliederte" (34) verzeichnet die tatsächliche Entwicklung und der andere, „es wurde zu einem Verhängnis, als um das 6. Jahrhundert, in der Blütezeit und Machtfülle der Kirche, der damalige Papst Gregor der Große, Mönch und Kirchenfürst in einer Person, den Orden (nämlich Benedikts) in seine weitgespannten Pläne und in seinen kirchenpolitischen Dienst einbezog" (37), hat mit objektiver Geschichtsschreibung weder für Kirche und Papsttum noch für den „Orden" auch nur das geringste zu tun. Es ist für das benediktinische Mönchtum eine sehr unklare Ausdrucksweise von einer Linie „Nursia, Cluny, Assisi" zu sprechen, denn Benedikt, der zwar aus der Umgebung Nursias stammte, hat dort nie ein Kloster gegründet und seine Regel für Monte Cassino geschrieben, von wo aus sein Mönchtum seine Bedeutung erlangte. Monte Cassino erwähnt der Verf. jedoch kein einziges Mal, ebensowenig wie Subiaco. Bei all seiner deutlich spürbaren Sympathie kann es deshalb nicht wunder nehmen, wenn Verf. auf einer so verkürzten und verzerrten historischen Sicht aufbauend, in seinen „Folgerungen und Forderungen" primär gesellschaftskritische Gedanken äußert und in diesen so schwierige Probleme wie den Spannungsbereich Sakral-Saekular anrührt, ohne zu gültigen Ergebnissen und Erkenntnissen zu kommen (122–127). Erst recht gilt das, wo Verf. sich den modernen evangelischen Gemeinschaften zuwendet wie Taizé, Pomeyrol, Darmstadt-Eberstadt und sie als Reaktionen gegen die Massenbewegungen der Moderne zeichnet (130–133). Die Versuche, der Technik und dem Industriezeitalter gerecht zu werden und von ihnen her Askese und Mönchtum zu rechtfertigen und mit neuem Sinn zu erfüllen, grenzen daher ans Dilettantische (138–143). Niemand wird den Imperativen des Verf. Ernst und ehrliche subjektive Überzeugung absprechen, aber sie werden kaum die Kraft haben, „die werdende Zukunft zu gestalten" (143), da „der monastische Gedanke" sich nicht zu „freudiger Nachfolge und zu einem frommen Geschehen" aus dem Wirken Christi in der Masse entfaltet, sondern Teil seiner Heilsverkündigung ist.

Maria Laach. Emmanuel v. Severus OSB.

Schulte, Heinrich, SAC: **Der Beginn.** Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient. (Das Werk des Katholischen Apostolats, Bd 1) Limburg: Lahn-Verlag 1966. 240 S.; DM 12,80.

Vinzenz Pallotti hatte 1835 in Rom die erste Verbindung zu der Chaldäisch Katholischen Kirche und erfuhr von ihren geistigen und materiellen Nöten. Er leitete in der Folge eine Aktion ein, die ihn später zur Gründung des Werkes des „Katholischen Apostolats" führte. Der Verfasser, selbst ein eifriger Schüler des Gründers, nimmt das zum Anlaß, eine Geschichte der Unionsbewegung inmitten der Chaldäischen (nestorianischen) Kirche vom XVI. bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts zu schreiben. Im Verlauf dieser bewegten Geschichte vergißt der Verfasser nicht einmal die zwischen Pallotti und den Vertretern der unierten Chaldäischen Kirche bestehende Verbindung, so gering auch immer deren Ergebnisse gewesen sein mögen.

In Wirklichkeit liegt die Bedeutung des Buches in der Wiedergabe der tragischen Ereignisse, die die Entstehung und die Festigung der Unionsbewegung in der Chaldäischen Kirche mit sich brachten. Es ist erstaunlich feststellen zu müssen, durch welche inneren und äußeren Prüfungen die chaldäischen Christen ihren Glauben und ihre Treue zur Kirche haben aufrechterhalten müssen. Der äußere Friede und die religiöse Eintracht der Chaldäer wurde nicht nur von der Eigenwilligkeit der türkischen Gouverneure und den Intrigen gewissenloser Christen bedroht, sondern auch von der verheerenden Kirchenpolitik manches apostolischen Delegaten. In dieser leidvollen Geschichte einer unierten orientalischen Kirche rührt man an die Schwierigkeiten und Gefahren der damaligen Verwaltungspolitik der Kongregation der Propaganda, in der das mehr oder weniger begründete Mißtrauen gegen die orientalischen Bischöfe und die Bestrebungen zur Vereinheitlichung des Kirchenrechts im Sinn der Latinisierung auf eklatante Art zum Vorschein kommen.

Gewiß findet der Leser hier nicht eine vollständige Geschichte der Chaldäischen Kirche, ja nicht einmal des unierten Teiles dieser Kirche. Aber die aufgezeigten Tatsachen genügen, um klarzumachen, welcher Weg bis zum Vatikanum II hin durchlaufen wurde und was noch alles zu geschehen hat, damit alle Christen, welchem Ritus sie auch immer anhängen mögen, sich im Geiste der Universalität und in der Treue zu ihrer lebendigen Tradition innerhalb der einen wirklich katholischen Kirche zusammenfinden, und daß sie so, in ihrer Gesamtheit und Verschiedenheit, das eine Volk Gottes bilden.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Weber, Helmut: **Sakrament und Sittlichkeit.** Eine moraltheologische Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie des 19. Jahrhunderts. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd 13. Hrsg. von Michael Müller) Regensburg: Pustet 1966. 439 S.; kart. DM 58,–.

Die in der Würzburger Habilitationsschrift vorgelegte Untersuchung steht unter dem Gesichtspunkt, welche Rolle die Lehre von den Sakramenten bei den deutschen Moraltheologen des 19. Jh. spielt. Auch in unseren Tagen hat man von einer „Sakramentenmoral" gesprochen. So handelte bei Noldin und anderen lateinischen Autoren der 3. Bd. der „Summa Theologiae moralis" *de sacramentis*. Man kann nicht sagen, die Sakramente seien vernachlässigt worden; allerdings wurden sie nicht so sehr moraltheologisch als mehr pastoraltheologisch und dazu noch stark kirchenrechtlich behandelt. Das geschah nicht aus Freude an einer bis ins letzte gehenden Regulierung des sittlichen und kirchlichen Lebens. Auch für das KR gilt der Grundsatz: *salus animarum suprema lex*! Die Sakramente wurden in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich als „Gnadenmittel" der Kirche gesehen. Dem entsprach die katechetische Behandlung bis zum deutschen Einheitskatechismus von 1925, dessen 3. Lehrstück die „Gnaden-

mittel" (Gebet und Sakramente) waren. Das hatte gewiß sein Gutes; aber die Lebensbedeutung der Sakramente kam so nicht ganz zur Geltung und zum Bewußtsein der Gläubigen. Gewiß sind die Sakramente Gnadenmittel, aber primär Äußerungen des Glaubenslebens, gottesdienstliche Handlungen, die auch das sittliche Leben formen sollen. Diese heute wieder deutlicher gewordene Sicht ist wohl geeignet, die Moraltheologie zu befruchten, wie es z. B. von B. Häring in seiner Moraltheologie „Gesetz Christi" geschehen ist. Härings Darstellung nimmt Weber zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung, und durch sie wird das Urteil über die Moraltheologie der befragten Autoren mitbestimmt.

In der Einführung (31–49) skizziert W. die Sakramentenlehre Härings. Dieser sieht die erste Bedeutung der Sakramente in der Verherrlichung Gottes durch die Kirche, in die auch der einzelne Gläubige hineingenommen ist durch die in der Taufe empfangene Befähigung zum Kult Gottes. Spendung und Empfang der Sakramente bringt ihn in personale Beziehung zu Christus, der als Haupt der Kirche mit der Verherrlichung Gottes zugleich das Heil der Menschen wirkt. Sollen die Sakramente nach Christi Willen das religiöse und sittliche Leben formen, so erfordern sie bestimmte seelische Dispositionen und vermitteln die Heilsgnade. Häring beleuchtet das sittliche Leben in allen Bereichen von den Sakramenten her, und so nimmt er in allen Traktaten darauf Bezug. Dabei bleibt es bemerkenswert, daß H. den Dekalog als Leitschema beibehalten hat; er begründet es I. 42 und III. 97–104.

Den Hauptteil der Arbeit W.s bildet die geschichtliche Untersuchung (53–409). Sie erstreckt sich auf Sailer (53–120), Riegler (123–135), Ruef (136–141), H. Schreiber (145–152), die Hermesianer G. Braun und Vogelsang (153–170), Hirscher (171–218), Stapf (219–239), Waibel (240–244), Klee und Lomp (245–256), Probst (257–271), Diekhoff, Martin, Eger (272–299), Fuchs (301–317), Werner (318–346), Jocham (347–408). In einer Schlußbetrachtung (423–435) macht W. eine „theologische Reflexion über zwei Voraussetzungen einer sakramentalen Moraltheologie".

Zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung die angeführten Moraltheologen den Sakramenten in ihrem System zugemessen haben, untersucht W. sowohl den Inhalt der Sakramentenlehre als auch die Stellung innerhalb ihrer Gesamtdarstellung. Er würdigt sie aus der jeweiligen Grundkonzeption, die er wieder aus der geistesgeschichtlichen Situation zu verstehen sucht. Unter den behandelten Autoren erfahren drei eine besondere Würdigung: Sailer, Hirscher, M. Jocham.

Sailer betont gegenüber der Aufklärung die übernatürliche Offenbarung und die Notwendigkeit der Gnade für das christliche Leben und verteidigt den Primat des Religiösen vor dem Sittlichen. Die Sakramente sind von Christus den Menschen geschenkte Hilfen für das Leben in der Gnade; aber sie haben einen von der Gnadenvermittlung unabhängigen religiösen Sinn. Aus seiner pastoralen Einstellung galt sein Interesse vornehmlich dem Bußsakrament. Weber sieht den Grund dafür, daß „das eigentlich Sakramentale in der Moraltheologie Sailers keine Rolle spielt", in seiner Neigung zur individuellen Frömmigkeit, in seinem Bemühen, ein mechanistisches Verständnis der Sakramente abzuwehren, und darin, daß S. die Anpassung der Sakramente an die leib-seelische Natur des Menschen durch ihre Zeichenhaftigkeit nicht erkannte. – Riegler und Ruef haben nach W. mit den Sakramenten in der Moraltheologie nichts rechtes anzufangen gewußt (135 u. 140). Die Beeinflussung G. Brauns und Vogelsangs durch Hermes in Bonn sieht W. in der „anthropologischen" (oder sollte man sagen „anthropozentischen"?) Darstellung der Sittenlehre. Nach Br. ist die Moraltheologie die Lehre von den sittlichen Handlungen, insofern sie Erfüllung von Pflichten sind, die sich zunächst an die menschlichen Kräfte richten, wobei die Sakramente als Gnadenmittel dienen, um die Gottähnlichkeit zu erreichen.

Hirscher war als erster darauf bedacht, die Lehre von den Sakramenten für die Moraltheologie fruchtbar zu machen. Mit seiner Idee vom Reich Gottes hat er die Moraltheologie theozentrisch ausgerichtet und sie von der subjektiven Sorge um das Heil auf die Gemeinschaft hingeordnet. Aber auch im subjektiv-individuellen Leben muß das Reich Gottes verwirklicht werden; die Sakramente führen dazu. Sie sind nicht so sehr Mittel zum sittlichen Leben als Ausdruck religiösen Lebens. W. stellt fest, daß bei H. unklare Aussagen über die Übernatürlichkeit der Gnade auch zu Unklarheit über die Wirkung der Sakramente im sittlichen Leben führen. Verwundern muß es, daß H. trotz seines Eindrucks auf viele Zeitgenossen doch „aufs ganze gesehen keinen nachhaltigen Einfluß auszuüben vermochte" (218). Den Grund dafür sieht W. – wohl mit Recht – in der neuscholastischen Theologie, die um diese Zeit an Bedeutung gewann, „zu deren Struktur das bewahrende und wiederaufnehmende Verhältnis zur Überlieferung gehört" (LThK III 924). Eine Tendenz „zurück zur Theologie der Vorzeit" war fortschrittlichen Versuchen der Moraltheologie natürlich nicht günstig. – Erstaunlich ist auch, daß der Dogmatiker H. Klee nicht wesentlich über die Auffassung von den Sakramenten als Gnadenmittel hinausgekommen ist. – Auf die ältere Tradition griff K. Martin noch einmal zurück in dem Bestreben, die christliche Moral aus der Bevormundung eines philosophischen Rationalismus zu befreien; seine Aussagen gelten hauptsächlich der pastoralen Sorge um Spendung und Empfang der Sakramente. Christologisch hat K. Werner seine Moraltheologie gestaltet und die Sakramente als Eingliederung in Christus und das christliche Leben als „Christusverähnlichung" gesehen. Die Unklarheit mancher theologischer Begriffe meint Weber auf die Beeinflussung durch A. Günther und den Idealismus zurückführen zu können.

Bei Magnus Jocham findet W. die Sakramentenlehre am besten in die Moraltheologie eingebaut. Die Sakramente haben im Opfer Christi ihren Grund und gehören zum Leben der Kirche. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Sakramenten und sittlichem Leben; sie vermitteln das Gnadenleben mit Christus, aber sie sind nicht nur „Tugendmittel". Alle sittlichen Verpflichtungen gründen in den Sakramenten. Doch können die jeweils konkreten Pflichten aus den Sakramenten allein nicht erkannt werden. Dieser Erkenntnis dienen der Wille Christi, Forderungen der Kirche und auch natürliche Verhältnisse. Im Gewissen regt die sakramentale Gnade den Willen an und bewegt ihn. Weber gesteht Jocham zu, daß er eine christozentrische Moral geschrieben und die Sakramentenlehre am besten in sein System eingebaut hat. Doch meint er, auch hier seien die Sakramente noch „sehr nachdrücklich auf den Menschen bezogen" (402).

Abschließend kommt Weber zu dem Ergebnis, daß die Sakramente in der moraltheologischen Lehre dieser Zeit eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Das bewertet er als einen Mangel – nicht zu unrecht! In der Schlußbetrachtung (424–435) trägt er noch einmal das Anliegen vor, das seiner Untersuchung vorschwebte: „könnte – sollte – nicht die Sakramentenlehre so in die Moraltheologie eingefügt werden, daß von ihr Inhalt und Form des christlichen Lebens bestimmt würde"? Die Sakramente sind Kulthandlungen, Dienst der Kirche zur Verherrlichung Gottes und bewirken zugleich die Heiligung und Heilung des Menschen. In Spendung und Empfang der Sakramente wirkt der Mensch mit Christus, der den Anfang und das Fortbestehen in der Gnadengemeinschaft mit ihm gibt. Die Sakramente sind wirkliche Hilfen für das christliche Leben. Wenn W. mehrfach bemerkt, die Sakramente seien „bloß als Gnadenmittel" genannt worden, so wehrt er sich dagegen, sie „als geistliche Gebrauchsgegenstände" für das Heil zu verstehen (vgl 428 A. 17). Aber man kann nicht sagen, die Sakramente sollten nicht „auf den Menschen bezogen" werden. Zu ihrem rechten Verständnis gehört auch, daß sie *propter homines* sind – wie ja auch die Inkarnation *propter nostram salutem* geschehen ist. Es ist gewiß richtig, daß die Sakramentenlehre als Anhängsel in der Moraltheologie ihre Bedeutung für das christliche Leben nicht genügend erscheinen ließ, daß sie im Traktat über die Gottesverehrung ihren besonderen Platz hat, und daß die sittlichen Forderungen – allgemein und bei Spendung und Empfang der Sakramente – nicht losgelöst vom Religiösen verstanden werden dürfen (vgl 35 A. 26 und 428 A. 16).

S. 431 sagt W., die Moraltheologie müsse mit Notwendigkeit den Charakter einer sakramentalen Moraltheologie haben. Das braucht u. E. nicht zu bedeuten, die Sakramente müßten auch zum Aufbauprinzip der Moral gemacht werden (wie Häring es auch nicht tut). W. spürt die Schwierigkeit auch selbst (vgl 433 A. 24 u. 434). Wir möchten hier K. Rahner zustimmen, der warnt, „die Sakramente nicht einfach zum ersten und adäquaten Leitfaden der Darstellung des ganzen christlichen Lebens zu machen; weder ist die Kirche bloß eine Kirche der Sakramente, noch deckt das sakramentale Leben des Christen sein ganzes Leben, noch hat Gott seine ganze Gnade an die Sakramente gebunden" (LThK IX 242). Wenn hier vielleicht nicht alle Moraltheologen Weber zustimmen, so gibt er doch Anregung für eine theologische Weiterentwicklung. Mit Recht meint W., daß in der Moraltheologie der „Entwicklung des sittlichen Lebens" (einer genetischen Darstellung) mehr Beachtung geschenkt werden sollte.

Weber hat mit dieser Arbeit einen guten Start wissenschaftlicher Forschungsarbeit gemacht. Die sorgfältige Untersuchung verrät eine gute Methode und ein gesundes kritisches Urteil. Sie bietet mit dem speziellen Thema ein gutes Bild von der Moraltheologie – und indirekt von der ganzen Theologie – in Deutschland im 19. Jh., die Anerkennung verdient. Mit Recht hat sie einen Platz in der verdienstvollen Reihe der „Studien zur Geschichte der Moraltheologie" von Michael Müller!

Trier. Nikolaus Seelhammer.

Teresa von Avila: Die innere Burg (Castillo interior). Hrsg. u. übers. v. Fritz Vogelsang. Stuttgart: Henry Goverts-Verlag 1966. 224 S.; DM 18,–.

Wer nicht den umfänglichen Band 5 der verdienstvollen deutschen Gesamtausgabe der Werke Teresas, hrsg. v. P. Aloysius Alkofer OCD (München ^{3}1960), mit sich herumtragen will, wird gerne zu der handlichen Neuausgabe der „Seelenburg"

greifen, die der Goverts-Verlag mit vollem Recht als der Weltliteratur zugehörig bezeichnet. Fritz Vogelsang schickt seiner Übersetzung aus dem spanischen Original eine Einführung voraus, deren erlesene Sprache und einfühlsame Interpretation den Leser trefflich einzustimmen vermag (7–16). Dem übersichtlich gegliederten Text folgen ziemlich knapp bemessene Anmerkungen (218–220) und als Orientierungshilfe für den Leser ein Kapitelregister, das bereits der Erstausgabe von 1588 beigegeben war (221–224).

Den Inhalt von Teresas intimster Schrift darf man als bekannt voraussetzen. Auch deren einzigartige Bedeutung braucht hier nicht hervorgehoben zu werden. Die in den ersten Kapiteln noch etwas schwerfällig tastende Beschreibung des mystischen Erfahrungsweges durch die sieben „Wohnungen" der geistlichen „Seelenburg" strafft sich sehr bald zu einer konzentrierten Aussage über letztlich Unsagbares, die selbst den hyperkritischen Leser unserer Tage fasziniert (vgl. Santa Teresa, Maestra di orazione, Roma 1963).

Die sog. „Biographische Methode", die sich in der neueren Tauler-Forschung bewährte, erweist sich nicht weniger fruchtbar bei der Deutung teresianischer Schriften. Wie Olivier Leroy (Sainte Thérèse d'Avila. Biographie spirituelle [Etudes Carmélitaines], Paris 1962), so versteht sich auch Vogelsang darauf, Teresas Lehre auf dem farbigen Hintergrund ihres Lebens und ihrer Umwelt darzustellen. Manche Aussage läßt sich eben nur aus dem konkreten Reifeprozeß der Heiligen verständlich machen. Man darf ihre Urteile weder aus dem Zusammenhang reißen noch absolut setzen wollen, wenn man nicht lästige Mißverständnisse heraufbeschwören soll.

Gewiß treten in dieser irgendwie doch programmatischen Schrift Teresas gewisse liebenswürdige Schwächen – ihr Hang zur Ironie, zu kleinen Bosheiten – nicht so unbekümmert zutage wie in ihren Briefen (Thérèse d'Avila, Correspondance. Texte Français par Marcelle Auclair [Bibliothèque Européenne], Paris 1959).

Ganz offensichtlich zügelt die Heilige in dieser wichtigen Unterweisung ihrer Schwestern, die sie im Gehorsam gegen ihren Beichtvater zwischen dem 2. Juni und 5. November 1577 niederschreibt, nach Kräften ihr Temperament. Nur ganz selten blitzt Ironie auf, etwa bei der Schilderung der Aszese mattherziger Seelen (54). Übrigens betont sie selbst unermüdlich, daß mystische Begnadung und moralische Heiligkeit durchaus nicht zusammenfallen würden (85, 143, 168, 176, 207 u. a.). Sie meint es ernst, wenn sie ihr „so übel vergeudetes Leben" beklagt (46) und unterschreibt: „Teresa de Jésus la pecadora". Wahrhaftigkeit und Demut gehen ihr über alles. Die angebliche Schwäche und Unzulänglichkeit ihrer Frauennatur betont sie indes so häufig, daß man sich gelegentlich des Eindrucks kaum erwehren kann, sie kokettiere ein wenig damit (66, 79, 136, 148, u. ö.).

Auch sonst mag der Leser unserer Tage manche Äußerungen Teresas mit Vorbehalt zur Kenntnis nehmen, z. B. gewisse allzu spiritualistisch klingende Formulierungen (22, 197) oder den unbekümmerten Gebrauch des Terminus „übernatürlich". Anderes findet der Mensch von heute besonders erregend: die heroische Unbedingtheit ihrer Gottessuche, ihr durchaus nicht naives und doch völlig ungebrochenes Verhältnis zur kirchlichen und priesterlichen Autorität, ihre leidenschaftliche Ergründung psychologischer Zusammenhänge, vor allem aber die unerhörte Spannkraft, mit der Teresa die tragenden Polaritäten des Seins fruchtbar zu einen verstand: Geist und Fleisch, Schau und Tat, Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit, um nur einige zu nennen.

Der deutsche Leser mag mit besonderer Aufmerksamkeit die Spurenelemente der ober- und niederrheinischen Mystik im Werk der begnadeten Spanierin verfolgen, nachdem immer mehr Forscher sich mit deren Fortwirken weit über die *Devotio moderna* hinaus beschäftigen (Vgl. La Mystique Rhénane. Colloque de Strasbourg 16 – 19 mai 1961. Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, Presses Universitaires de France 1963).

Fritz Vogelsangs Übersetzung ist sprachlich schön und, soweit wir sehen, auch zuverlässig. Ihrer mehr literarischen Zielsetzung entsprechend verzichtet sie auf jeden kritischen Apparat. Dem Theologen kann sie die Ausgabe Alkofers nicht ersetzen, will es wohl auch nicht. Die Angabe der Fundstellen von Teresas Zitaten aus der Heiligen Schrift dürfte indes selbst der Laie nur ungern missen. Daß M. de Montaigne erst als epikureischer Einsiedler, fünf Zeilen weiter aber als Stoiker vorgestellt wird, ist ein kleiner Schönheitsfehler. Im ganzen wird das schmale, schmucke Bändchen von vielen Interessenten als willkommene Gabe begrüßt werden, zumal in einer Zeit, in der die Konfrontierung der christlichen Mystik mit jener fremder Völker und Kulturkreise unausweichlich auf uns zu kommt.

Regensburg. Ignaz Weilner.

Gloege, Gerhard: **Die Todesstrafe als theologisches Problem.** (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 138) Köln u. Opladen: Westdeutscher Verlag 1966. 105 + 16 S.; kart. DM 10,90.

Auf keinem Gebiet des Rechtes ist das Gespräch zwischen Theologen und Juristen so wichtig wie auf dem Gebiet des Strafrechts. Das folgt daraus, daß das Strafrecht am meisten mit ethischen Fragen verknüpft ist und am stärksten in die menschliche Sphäre eingreift. Dazu kommt, daß kein anderes Rechtsgebiet in sich selbst so gefährdet ist wie das Strafrecht, das eine Fülle zerstörerischer Kräfte in sich birgt. Mißbrauch, Hartherzigkeit, Hochmut, Voreingenommenheit, Selbstsicherheit bedrohen ständig die Strafrechtswirklichkeit.

Der Jurist erhofft vom Theologen vor allem die Vermittlung der heilenden und lösenden Kräfte für den Alltag des Strafrechts. Für den christlichen Juristen ergibt sich die Frage, inwieweit Christus in der Verworrenheit des verbrecherischen Handelns und der Reaktion darauf glaubhaft bezeugt werden kann. Daß unser Glaube und seine Verwirklichung des Strafrechtes nicht bedarf, habe ich in meinem Vortrag: „Glaube und Strafrecht" (in: Gedanken zur Strafrechtsreform, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft der Görresgesellschaft N. F. Heft 4, 1965) versucht darzutun. Daß aber für den Strafrechtsvollzug eine Grundlegung in der Glaubenshaltung notwendig ist, damit er nicht ins Unmenschliche, Maßlose und Sinnlose abgleitet, ist für mich ein in langer praktischer und theoretischer Erfahrung gewonnener unumstößlicher Grundsatz.

Was das Strafrecht unter Strafe stellt und welche Strafmaßnahmen es anwendet, liegt in der autonomen Entscheidung der Rechtsgemeinschaft. Diese Entscheidung wird bestimmt durch die kriminalpolitischen Bedürfnisse. An dieser Erkenntnis ist auch der christliche Jurist beteiligt. Er steht aber mit Juristen anderer christlicher Richtung und nichtchristlicher Auffassung in gemeinsamer Arbeit. Im modernen weltlichen Staat kann der christliche Jurist nicht von seinem Glauben her argumentieren, ganz abgesehen davon, daß dieser Glaube ihm für die Strafrechtsgestaltung keine praktische Weisungen gibt. Er weist nur Grenzen, Schranken und Verhaltensweisen auf, die sich aus dem Liebesgebot und aus der Teilhabe an Christus ergeben. So sollte vom Christen Mäßigung, Güte, Hoffnung und nicht zuletzt Menschlichkeit (aus dem Glauben an die Ebenbildschaft Gottes) ausgehen. Es ist eine für den Christen bedrückende Erkenntnis, daß es den Christen vergangener Jahrhunderte nicht gelungen ist, die Unbarmherzigkeit und Maßlosigkeit des Strafrechts einzuschränken, daß sie vielmehr weitgehend blind gegen Mißbrauch und Härte waren, daß ihnen die Menschlichkeit von der Welt abgerungen worden ist.

In diese Zusammenhänge gehört auch das Thema der Todesstrafe, das Verf. in außerordentlich spannender und tiefgründiger Weise theologisch aufgreift.

Verf. sieht den entscheidenden Ausgangspunkt in Gen. 9, 6. Diese Stelle „proklamiert über der der Sintflut entronnenen Welt den sog. zeugt: „Das Daß der Todesstrafe ist kraft göttlicher Institution menschnoachitischen Blutbann" (S. 45). „In der neuen, unserer jetzigen Welt aber delegiert er seine eigene Macht an den Menschen, genauer gesagt an die menschliche Gemeinschaft. Gott selbst hat bereits ein für allemal ‚vom Himmel herab' das Todesurteil über ‚den' Mörder gefällt. Die Rechtsgemeinschaft hat das zwar von ihm gefällte Urteil ihrerseits zu ratifizieren, d. h. nur ‚nachzuvollziehen'." Damit nähert sich die Auffassung Gloeges der Verwirkungstheorie von Ermecke an, zu der ich in Theol. R. 1960, 243 ff. Stellung genommen habe. Ob die Auffassung Gloeges bereits alttestamentarisch unanfechtbar ist, ob nicht vielmehr aus der Verschonung Kains durch Gott und die Lösung der Mordtat Davids durch seine Bußgesinnung, von der die Bußpsalmen Zeugnis geben, der ganz andere Weg Gottes sichtbar wird, mag als Frage entgegengestellt werden. Zweifelhaft bleibt aber der Übergang in das Neue Testament. Verf. führt S. 50 dazu aus: „Es sagt dazu nichts. Aber – *cum tacet, clamat.*" Verf. spricht von einem rufenden Schweigen. Das überzeugt den Leser nicht. Es könnte sein, daß die weltlichen Dinge außerhalb des Bezirks des kommenden Reichs liegen, daß das Weltliche aus der vorchristlichen und nachchristlichen Zeit der Liebe Gottes und der Menschen gegeneinander unterstellt wird und sich damit in der Vollkommenheit auflöst. Das Schweigen jedoch als Bestätigung des Unvollkommenen oder gar als die bindende Grundlage hinzustellen, erscheint jedenfalls dem Nichttheologen durchaus fragwürdig. Ich bin daher auch von der Richtigkeit der Schlußfolgerung (S. 60 Anm. 140) nicht überzeugt: „Das Daß der Todesstrafe ist kraft göttlicher Institution menschlichem Ermessen entnommen." Die Todesstrafe soll daher den Stempel der „Unverfügbarkeit" an sich tragen.

Die theologische Gedankenführung läßt sich um so schwerer in die Wirklichkeit umsetzen, als Verf. S. 76 selbst den Satz aufstellt, daß die Todesstrafe rational weder zu begründen noch zu begreifen ist. Ist das wirklich der Fall, so muß sie für das innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft geltende Recht ausscheiden, da die „ratio" die einzige Grundlage bildet, innerhalb derer die weltanschaulich verschiedenen Richtungen eine Rechtsordnung begründen können. Die rationellen Gründe sprechen aber mehr gegen als für die Todesstrafe (vgl. meine Abhandlung „Caritas" 1959, 201 ff.).

Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß bei der grundsätzlichen Unverfügbarkeit über die Todesstrafe Art. 102 GG zum mindesten einer Umdeutung bedürfe, nämlich „daß die Abschaffung der Todesstrafe nicht in dem Sinne gemeint sei, daß ein für alle Welt geltendes Gebot Gottes, das durch die Gottesbildlichkeit des Menschen begründet ist (Gen. 9, 6), zerbrochen werden sollte, sondern daß ihr geltendes Recht als ruhend angesehen wird". Gegen eine solche Umdeutung bestehen jedoch erhebliche Bedenken. Wie schon die Diskussion zu dem Vortrag ergibt, sind nicht nur von Juristen, sondern auch von Theologen beider Konfessionen Zweifel an der Richtigkeit der Grundthese vorgebracht worden. Abgesehen davon aber sollte die ethische Grundhaltung, die in Art. 102 GG ihren Ausdruck findet, in ihrer Eindeutigkeit und Klarheit unangetastet bleiben. Die Gottesbildlichkeit des Menschen, die Verf. in der Todesstrafe zum Ausdruck gebracht sieht, wird, wie ich glaube, noch eindeutiger bekundet, wenn der Staat seine Achtung vor dem Leben bezeugt, indem er dem Mörder nicht das Leben nimmt, sondern ein Leben büßender Erfüllung auferlegt. So bleibt die Aufgabe, zu der Theologen und Juristen gemeinsam aufgerufen sind, den lebenslangen Strafvollzug menschlich sinnvoll und bereichernd zu gestalten.

Tübingen. Karl Peters.

Schmölz, Franz-Martin: **Chance und Dilemma der politischen Ethik.** Köln: Verlag Bachem 1966. 135 S.; kart. DM 9,80.

Dieses schmale Bändchen, eine Sammlung bereits Jahre zuvor an verschiedenen Stellen erschienener Aufsätze des Salzburger Ordinarius für politische Ethik, ist ein kleines Kabinettstück in seiner Art. Der Verfasser ist – was heute leider immer seltener der Fall wird – in der klassischen *Philosophia perennis* ebenso zu Hause wie in der Politologie und Soziologie der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart. Das ermöglicht ihm eine kluge und kritische Synthese und Auseinandersetzung. Es geht ihm nicht so sehr um inhaltliche Fragen der politischen Ethik als vielmehr um ihre methodischen Ansatzpunkte.

Von besonderem Interesse und modernen, die Scholastik in Bausch und Bogen als „steril", „ungeschichtlich" abwertenden, selbst jedoch „geschichtlich" denkenden Theologen zur Lektüre sehr empfehlenswert ist das Kapitel „Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin" (35–46). Hochaktuell, weil das unter- und hintergründige Mißbehagen an unserer Art der Demokratie in seinen geistesgeschichtlichen Ursprüngen ins Bewußtsein hebend, sind die beiden Kapitel „Zur politischen Theorie der Demokratie" (47–63) und „Kirche und Demokratie" (64–89). In dem sehr kompakten Schlußkapitel „Das Dilemma der politischen Ethik bei Max Weber" (102–130) gefällt insbesondere die Darstellung des Gegensatzpaares „Gesinnungsethik – Verantwortungsethik", die dem Theologen ebenfalls manche wertvollen Anregungen zum Nach- und Weiterdenken bieten kann.

Alles in allem mutige, einem geläuterten Traditionsverständnis ebenso wie einem prospektiven, „geschichtlichen" Denken verpflichtete Überlegungen.

Münster. Wilhelm Weber.

Benthem, Walter van: **Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik.** Ein Beitrag zur personalen Deutung. Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1965. 183 S.; kart. DM 30,–.

Die vorliegende Studie trägt das typische Zeichen einer Dissertation. Darunter ist vor allem die Gründlichkeit zu verstehen, die bereits vorhandenen Quellen zum gleichen oder ähnlichen Thema zu erfassen und nach Möglichkeit auszuwerten. Dem Verfasser, einem – wie er sich selbst vorstellt – „praktischen Seelsorger", der von seinem Orden die Erlaubnis erhielt, über „den Kontakt mit der Welt der technischen Arbeit und der Technik nachzudenken und zu überlegen, ob dieser Bereich wirklich verurteilt ist, um im Hinblick auf den Glauben als unterentwickeltes Gebiet zu existieren", kann für diese Arbeit nur gedankt werden. Was die genannten Quellen betrifft, wird mancher Leser froh sein, auch in die Literatur des holländischen, flämischen und französischen Sprachraumes eingeführt zu werden. Wenn dabei die herkömmlichen Bücher und Aufsätze aus dem deutschen Sprachraum etwas „untergehen", dann zeigt sich hierin bereits eine wesentliche thematische Aussage: die Öffnung der Welt im allgemeinen und der technischen im besonderen für die theologische Aussage ihrer Heilsbedeutung ist mehr in der Theologie und den Sozialwissenschaften jenseits unserer Grenzen erfolgt.

In einem I. Teil behandelt der Verf. „Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik im allgemein menschlichen Bereich". Wenn dabei im ersten Kapitel die anthropologischen Voraussetzungen umschrieben werden, dann stutzt der Leser unwillkürlich bei der Beschränkung auf „individual-ethische Aspekte", wie sie in der „Statischen Beschreibung des Menschen" (S. 13 ff.) begründet werden. Selbst die „Geschichtlichen Daten und Entwicklungen" haben den Blick für die Einheit personal-sozialer Entfaltung nicht geöffnet, wobei Entfaltung wesentlich einen sozialen Prozeß darstellt. Ist nicht, so muß fernerhin kritisch gefragt werden, gerade auch der sozial-ethische Bezug in der technischen Arbeit die Grundlage der weiter hinten (vgl. S. 115 ff.) aufgerissenen sozialtheologischen Perspektiven? – Insgesamt sieben Kapitel verwendet der Verf. für eine exakte phänomenologische Sicht der technischen Arbeit und für den grundzulegenden Problemkreis des theologisch zu ortenden Ethos der technischen Arbeit.

Der II. Teil ist diesem entscheidenden Kern der ganzen Studie gewidmet. Ob die notwendige Bindung der Studie als „moraltheologische Dissertation" nicht doch die Gedankenführung zu stark im Sinne des überlieferten „sozialen Pflichtenkreises" eben des einzelnen eingeengt hat? Der Verf. vermeidet, formal gesehen, diesen Ausgangspunkt zwar. Er geht vielmehr eine interessante Ausdeutung der technischen Arbeit von den drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe an, der sich ein kurzes Kapitel über „Liturgie, technische Arbeit und Technik" anschließt. Es bleibt aber auch hier die kritische Frage, ob die starke Betonung „der Einsamkeit des technischen Zeitalters" (vgl. S. 139 ff.) nicht einer die Wirklichkeit des technischen Arbeitens am Ende verfehlenden, isolierenden Methode der genannten individual-ethischen Sicht entspringt. Es heißt: „Diese Einsamkeit beruht auf der in der Philosophie entdeckten und begründeten metaphysischen Einsamkeit und wird nunmehr in der technischen Zeit sehr betont und peinlich erfahren, weil sie neue, schärfere Lebens- und Äußerungsformen gefunden hat. Diese bleibt bestehen, auch wenn bestimmte persönliche Beziehungen mehr betont und dank der Technik intensiver gelebt werden können und die Freizeit in dieser Richtung gestaltet wird" (S. 140). Hier geht es um die g a n z e Fülle der Lebensproblematik in Arbeit und Freizeit! Darum scheint die Verkürzung der in der Arbeitsteilung technisierter Wirtschaft grundgelegten Sozialisation zu „bestimmten persönlichen Beziehungen" eine Grundsatzfrage aufzuwerfen, die für die irdische Gestaltung des Arbeitsvollzugs, für deren Ethos, und d. h. für deren heilsgeschichtliche Bedeutung noch manche Probleme offen läßt. Die diesbezüglichen Aussagen der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" im I. Teil könnten hier richtungweisend sein, die vom Verf. in einer eigenen Studie gewünschten sozial-ethischen Aspekte zu würdigen.

Die geäußerte Kritik mindert nicht den Wert vorliegender Studie. Viel zu wenig ist über das angegangene Thema bisher nachgedacht worden. Allerdings zeigt dieses Werk auch, daß in Zukunft nicht nur das Engagement des seelsorglichen Praktikers – es darf in keiner Weise in seinem Wert gemindert werden –, sondern eine auf dem Dialog verschiedener Wissenschaften vom Menschen, von der Wirtschaft, vom Heil des einzelnen und einer sich einenden Welt beruhende Analyse nottut.

Münster. Wilhelm Dreier.

Alonso, Ioachim Maria, CMF: **De Corpore seu „Collegio Episcopali".** Romae: Edizioni „Claretianum" 1964. 117 S.

Das hier zu besprechende Buch ist – als erweiterte Gestalt eines Festvortrages bei der Einweihung des „Claretianum" in Rom – in jenen aufgeregten Zeiten des Zweiten Vatikanum entstanden, als um das eine zentrale Konzilsthema, die Aufwertung des Bischofsamtes, gerungen wurde.

Nur von hierher ist der bisweilen harte polemische Ton zu verstehen, in welchem der Vf. seine These vorträgt. Die Sorge, mit dem eigenen Beitrag möglicherweise zu spät zu kommen, mag auch der Grund dafür sein, daß die Sprache so ungepflegt ist und von grammatikalischen Fehlern wimmelt, ganz zu schweigen von den Druckfehlern, die vor allem bei der Wiedergabe der Autorennamen sehr ärgerlich sind.

Inhaltlich gesehen will das Buch nicht nur vor dem unkritischen Gebrauch des Wortes „Kollegialität" bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem *corpus episcopale* und dem Papst warnen – eine Warnung, welcher die Kirchenkonstitution bekanntlich

dadurch Rechnung getragen hat, daß sie den Terminus mit deutlicher Zurückhaltung gebraucht, ihn vor Mißverständnissen abschirmt und immer wieder durch andere Ausdrücke, wie *corpus* oder *ordo* ersetzt –; vielmehr geht es dem Vf. darum, den Bestrebungen entgegenzutreten, welche die im Ersten Vatikanum definierte Stellung des Papstes in Frage zu stellen wagten.

An die Stelle der Theorie der *collegialitas*, aus der A. allenthalben ein Wiederaufleben der konziliaristischen, febronianistischen und gallikanischen Irrtümer hervorbrechen sieht, setzt er die These von der *capitalitas*, wonach der römische Papst die einzige Quelle und Ursache der Einheit in der Kirche ist. Als Beweis für seine These zitiert A. begreiflicherweise vor allem das Erste Vatikanum. Dabei nimmt er die Tatsache, daß das Konzil von 1869/70 ausdrücklich darauf verzichtet hat, sich die These von der Herleitung der bischöflichen Jurisdiktion lehrhaft zueigen zu machen, nicht ernst genug. Nur so kommt er zu der These, daß die Unterordnung unter den Papst in solcher Weise wesensnotwendig ist, daß es ohne sie weder eine Jurisdiktions- noch Weihegewalt der Bischöfe gibt (72).

Daß die Aussagen des Ersten Vatikanum – wie die eines jeden Konzils und jeden Bibeltextes – keineswegs leichte hermeneutische Probleme aufwerfen (etwa die Frage, inwieweit alle dem Papst vom Konzil zugesprochenen Vollmachten *iuris divini* sind oder möglicherweise auch Elemente menschlicher Setzung beinhalten), wird u. E. nicht genug beachtet. Ebenso wird zu wenig damit Ernst gemacht, daß die Kontinuität der im Ersten Vatikanum vorgetragenen Lehre von der Suprematie des Papstes in dieser konkreten Gestalt keineswegs so einfach zu erweisen ist; dem könnte man nur widersprechen, wenn man die Bedeutung der durch das Große Schisma und durch die Gregorianische Reform geschaffenen innerkirchlichen Situation und das Gewicht der Diskussionen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert unterschätzt, aus denen alles andere als ein Konsens über die Reichweite der päpstlichen *plenitudo potestatis* hervorgeht.

Frankfurt. Heinrich Bacht SJ.

Offele, Wolfgang: **Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart.** Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1966. 292 S.; kart. DM 45,–.

Diese Habilitationsschrift ist ein beachtlicher Versuch und müht sich um sorgfältigen Bericht und gerechte Kritik. Die eingeschlagene Methode (Bildung von Gruppen unter einem – relativ gemeinsammen – Grundverständnis von Seelsorge, Darlegung der wesentlichen Gedanken des jeweiligen Autors, zusammenfassende kritische Betrachtung des einzelnen Autors und der Gruppe) ist klug bedacht und konsequent durchgeführt. Daß sie nicht ohne gewisse Härten und subjektive Urteile durchgeführt werden kann, vermag selbstverständlich keinen prinzipiellen Einwand zu begründen. Recht ungünstig wirkt sich für die Auswahl und Bewertung der kath. Literatur (17–20) der Zeitpunkt aus, zu dem die Arbeit abgeschlossen wurde.

Dies geschah offenbar im Jahre 1964; dieses Erscheinungsjahr zeigt die letzte noch berücksichtigte Literatur; das in diesem Jahr mit dem 1. Bd. begonnene „Handbuch der Pastoraltheologie" wird noch eben erwähnt (vorab in der Zusammenfassung S. 282). Inzwischen ist nicht nur das „Handbuch" fortgeführt worden, vielmehr erschienen entscheidende Beiträge zur Frage, etwa bedeutsame Veröffentlichungen von F. Klostermann, sowie grundsätzliche Überlegungen zum Aufbau und Selbstverständnis der Pastoraltheologie von K. Delahaye, J. M. Reuss, H. Aufderbeck u. a. (teilweise allerdings nur vervielfältigt für die Hand der Pastoraldozenten, aber über die Pastoraltheologische Arbeitsgemeinschaft jedem Interessenten zugänglich). Somit stimmte das hier entworfene Gesamtbild für die kath. Literatur zur Frage schon nicht mehr, als die Arbeit gedruckt vorlag (1966). Das ist selbstverständlich dem Vf. nicht anzurechnen; höchstens hätte er das Ende des Verständnisses der „Seelsorge als Betreuung der Gläubigen" (17–80) sicherer verspüren können; von dort her würden auch einige Urteile über die in diesem Abschnitt behandelten Autoren wohl modifiziert worden sein.

Zweifellos bedeuten der Terminus „Seelsorge" (wegen der schier unvermeidbaren Möglichkeiten und historischen Tatsächlichkeiten von allerlei Mißverständnissen) wie ein (hierokratisches, semipelagianisches u. a.) Selbstverständnis der Pastoraltheologie als eigenständiger Disziplin seit den Tagen der Aufklärung für das kath. Verständnis des der Kirche vom Herrn aufgetragenen und unabdingbaren Heilsdienstes eine starke Vorbelastung. Aber mit dem „problematischen Namen": „Seelsorge" werden wir leben müssen, trotz aller Versuche der Umschreibung durch „kirchlicher Heilsdienst" o. ä. (das neue Selbstverständnis der Pastoraltheologie dürfte die letzten Reste des aufklärerischen Erbes endgültig überwunden haben). Es heißt wohl heute, offene Türen einrennen, wenn man ein Verständnis der „Seelsorge als Betreuung der Gläubigen" durch die kirchlichen Amtsträger (als alleinigem Subjekt der Seelsorge) ablehnt.

Der Vf. stellt schon bei L. Bopp fest: „Seine starke Beachtung des Laienelements verbietet es doch, sein Seelsorgeverständnis schlechthin als hierokratisch zu charakterisieren" (20). Wenige Seiten weiter (29) steht freilich: „Das Seelsorgsgeschehen wird klerikalistisch ... gedeutet" in „starker Analogie zum pädagogischen Tun". C. Noppel kann man positiver deuten (vgl. Handbuch I, 84–86); freilich sieht er – trotz mancher Ansätze und ausdrücklicher anderer Erklärungen – Seelsorge noch allzu stark als Tätigkeit des geweihten Amtsträgers. Worum es V. Schurr „letzten Endes" (65) geht, ist – auch nach den Darlegungen des Vf. – doch wahrhaft beträchtlich mehr als „geistliche Bewahrung, Betreuung und Versorgung der Christen". Wohl muß dem Vf. zugegeben werden, daß gegenüber den Fragen nach Träger und Ziel der Seelsorge ihre inhaltliche Bestimmung in der – namentlich früheren – kath. Literatur leicht zu kurz kommt. Für bedenklich halten wir freilich seine immer wieder zugrunde gelegte Auffassung, in einem Verständnis der Seelsorge als „einer Bemühung ..., die Menschen für den Gottesdienst sowie die von der Kirche verkündete Sitten- und Lebensordnung zu erwärmen und sie darin zu erhalten, als Gewinnung des Menschen also für ein Leben mit der Kirche", käme ungefähr zwangsläufig die Bemühung um die „Umkehr, den Glauben und die tätige Liebe des einzelnen Christen" zu kurz (77). Solche Antithese kann beim heutigen Kirchenverständnis der Theologie wie des Vatikanum II. (wenn immer es im Leben der Gemeinde aktuiert wird) wohl doch nicht ernsthaft vertreten werden.

Mit vollem Recht feiert Verf. (II. Seelsorge als Dienst am Glauben: 80–120) die Verdienste F. X. Arnolds, dem die grundlegende Frage „nach dem Verhältnis zwischen Heilsvermittlung und Heilsvollzug" wichtiger scheint als die nach den Formen und Trägern der Seelsorge (83), der insbesondere die kirchliche Seelsorge als „werkzeuglichen Dienst" (92) fernab jeder Herrschaft herausstellt. Er unterstreicht des Tübinger Pastoraltheologen Warnung: „Die gesamte Seelsorge allein von Liturgie und Sakrament her zu entwerfen" und den Glaubensakt unterzubewerten, sei „ein großer Schaden für Seelsorge und Frömmigkeit" (82 f). In J. Goldbrunners Seelsorgeverständnis begrüßt er die personale Hilfe zur Realisierung des Glaubens „im mündigen Christen" (105), den „personalen Rufcharakter" der Seelsorge (108). Doch sieht er auch hier seinen (vorgefaßten) Wunsch nicht erfüllt, daß das „Wort Seelsorge jenem Bereich vorbehalten bleibt, der in der ev. Praktischen Theologie als Poimenik bezeichnet wird" (97). Wir sind durchaus der Meinung, daß Seelsorge auch in „spezieller Anwendung des Wortes" die „spezielle Glaubensführung des Einzelnen" bezeichnen kann und bezeichnet, können uns aber nicht dazu entschließen, Seelsorge zugleich im (herkömmlichen und im kath. Bereich heute ungefähr allgemeinen) weiteren Sinn der Bezeichnung des „gesamten Heilshandelns der Kirche" preiszugeben. Alle maßgeblichen kath. Autoren sehen in „Seelsorge" den umfassenden Oberbegriff, das Gesamt des kirchlichen Heilsdienstes.

Die Pastoraltheologie von heute verteidigt bewußt als ihr Materialobjekt das gesamte das Heil anbietende und werkzeuglich vermittelnde Tun der Kirche; ja sie wacht sorgfältig und bewußt darüber, daß „die gesamte Pastoraltheologie, besonders die Praktische Theologie, als wissenschaftliches Bedenken des gesamten Lebensvollzugs der Kirche zunächst als Grundwissenschaft die verschiedenen Lebensvollzüge der Kirche zusammen sehen und jedem einzelnen dieser Vollzüge den Ort im Ganzen zuweisen" muß (F. Klostermann). Erst auf der Grundlage einer solchen Allgemeinpastoraltheologie kann es sinnvoll sein, die selbständigen Teil- und Sonderdisziplinen – Liturgik, Homiletik, Katechetik – in eine gewisse Selbständigkeit zu entlassen; aber eben genau nicht so wie das alte Verständnis der Pastoraltheologie, die als bloße Hodegetik nur jene Bereiche der Seelsorge zu ihrem Aufgabenbereich rechnete, die nach Abzug von Verkündigung und Kult übrig blieben.

Wie neben der Gesamt-Pastoraltheologie die „Tochterwissenschaften" als Teile einer „speziellen" Pastoraltheologie stehen, so wird also durchaus sinnvollerweise Seelsorge sowohl das Gesamt des kirchlichen Heilsdienstes bezeichnen können, wie die spezielle Bemühung um Glaube und Umkehr, um die christliche Lebens-

meisterung des einzelnen. Ungefähr alle modernen kath. Pastoraltheologen setzen voraus bzw. fordern ausdrücklich, daß „Seelsorge" das „Ganze" des christlichen Heilsdienstes umfaßt, „den Heilsdienst in Wort, Kult und Führung" (J. M. Reuss). Für diesen gesamten Dienst gelten die (freilich gewiß weithin formalen) Prinzipien des Gottmenschlichen (Arnold), des Inkarnatorischen (Reuss, Goldbrunner), des Selbstvollzuges der Kirche (K. Rahner), der „Korrespondenz" vom Anruf Gottes und der Antwort des Menschen (K. Delahaye), des „Apostolates" als der Kontinuation der Sendung Christi in Verkündigung, Heiligung und Führung (F. Klostermann), der *transfiguratio mundi* (H. Aufderbeck). Mit dieser ganzheitlichen Betrachtung des Heilsdienstes der Kirche muß wohl die Schwierigkeit in Kauf genommen werden, den Inhalt, den eigentlichen Vorgang der Seelsorge präziser zu bestimmen.

Das soll nun wirklich nicht heißen, daß wir uns mit einem allzu farbenbunten (und damit unpräzisen) Verständnis von Seelsorge im kath. Bereich einfachhin abfinden müßten. Es bedeutet ein hohes Verdienst des Verf., die wesentlichen Typen des Seelsorgeverständnisses in der ev. Praktischen Theologie sorgfältig dargelegt zu haben (124–279): I. Seelsorge als Dienst am Wort Gottes (124–165): H. Asmussen und E. Thurneysen; II. Seelsorge als Dienst im Reich Gottes (165–215): H. D. Müller, W. Trillhaas; III. Seelsorge als Dienst am Menschen (215–279): W. Gruehn, O. Haendler, H.-O. Wölber. Hier wird „Seelsorge" tatsächlich abgesetzt von den anderen Weisen der Ausrichtung des Wortes (Verkündigung, Kirchenzucht), teilweise sogar von der Seelenführung und gar von der Beichte (die selbstverständlich zum kirchlichen Dienst gehören, aus dem aber eben in diesem Verständnis „Seelsorge" nur einen – inhaltlich dann freilich präziser wenn auch je verschieden beschriebenen – Ausschnitt bedeutet).

Sehr beachtenswert ist des Verfassers Herzenswunsch, es möge gerade über das Verständnis des pflichtmäßigen Dienstes der Kirche, der Seelsorge heißt, ein fruchtbares ökumenisches Gespräch anheben, in dem in gemeinsamer Bemühung der Dienstcharakter der Seelsorge und ihre Ausrichtung auf den Einzelnen ebenso klar herausgestellt wird, wie die prinzipielle Orientierung an der gottmenschlichen Existenz unseres Herrn (282). Sicher müßte aber zu solchem gemeinsamen Verständnis der Seelsorge auch hinzugehören die Geborgenheit aller Glieder in der Gemeinde und der aktive Dienst aller Glieder am Aufbau der Gemeinde wie am Heil der Welt.

Gerade dazu dürfte ein zu „enges" Verständnis von Seelsorge nicht ausreichen. Es schiene mir nicht ungefährlich, wenn man in der (kath.) Auffassung der gesamten Kirche als Trägerin von Seelsorge allzu rasch und fast einseitig nur die Gefahren sieht. Mir will scheinen, der Verf. sei manchmal etwas zu rasch bereit, im Verständnis von Seelsorge als Tätigkeit der Kirche als Leib Christi die Gefahr der „organologischen Fehldeutung" und die Gefahr einer „fatalen Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes" zu signalisieren; dies nicht nur bei kath. Autoren (Bopp, Noppel, Pfliegler, Schurr), sondern auch bei Trillhaas (211). Es scheint mir fast eine vorgefaßte Meinung, die „weitere" Auffassung von Seelsorge ungefähr nur in ihren Schwächen und möglichen Gefahren (namentlich bzgl. der Präzision inhaltlicher Umschreibung), eine „engere" fast nur in ihren wissenschaftlich methodischen Vorteilen zu betrachten.

Aber wie werden dann die anderen unentbehrlichen Aufgaben der Kirche zum Heil der Glieder und der Gemeinde wie zum Heil der Welt benannt und verstanden? Ist wirklich nicht gerade das unbeabsichtigte Lebenszeugnis christlich gelebter Mitmenschlichkeit auch schon Heilsdienst, also Seelsorge? Vielleicht teilt „Seelsorge" als das gesamte Heilswirken der Kirche mit dem Leben, dessen Fülle sie dient und aus dessen Tiefe sie genährt wird, die Ungeeignetheit zur präzisen Definition. Damit werden freilich Wissenschaft und Praxis nicht dispensiert von der Verpflichtung zur Bemühung um ihre präzisere wissenschaftliche Beschreibung, zu der die dankenswerte Stoffzusammenstellung des Vf. und seine kritischen wie einführenden Gedanken einen wertvollen Dienst bedeuten, für den wir ihm danken sollten.

Würzburg. Heinz Fleckenstein.

Benz, Franz: **Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft.** Freiburg: Herder 1967. 150 S.; br. DM 10,80.

In vier Kapiteln schildert B. die Lage, auf welche die Seelsorge früher traf und auf die sie heute trifft, um jeweils strukturelle Folgerungen zu ziehen und darzustellen. Dabei schöpft der Verf. in erster Linie aus den Erfahrungen, die in Frankreich mit der sog. missionarischen Seelsorgebewegung gemacht worden sind (F. Boulard, F. Houtart u. a.), und mit denen er sich bereits mehrfach beschäftigt hat (vgl. neben verschiedenen Aufsätzen seine „Missionarische Seelsorge", Freiburg 1958). Seine Erwägungen laufen darauf hinaus, daß die pfarrliche Struktur der Seelsorge erhalten, daß sie aber zugleich durch Maßnahmen funktionaler Art ergänzt werden müsse, um in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart präsent zu bleiben oder es wieder zu werden. Sie soll deshalb auch die Einflüsse beachten, die „von außen" in die Pfarrei eindringen, sie soll auch „funktionale" und „spezialisierte Seelsorge" sein, und sie soll sich vor allem um das Milieu kümmern, in dem die Christen heute leben. Mit dem Vaticanum II wird auf die Mitarbeit gläubiger Laien besonderer Wert gelegt (126).

Obwohl die vorgetragenen Gedanken auch im deutschen Sprachraum nicht neu sind, darf man dieser Publikation weite Verbreitung wünschen, weil die Funktion soziologischer Daten für das Glaubensleben noch immer nicht genügend ausgewertet wird. Die Hervorhebung der Familie als eines milieubildenden Faktors ist besonders zu begrüßen. Man sollte freilich auch sehen, daß die übermäßige Berücksichtigung des Milieus einer Anthropologie entstammt, die nicht primär in christlichen Vorstellungen wurzelt. Es ist keineswegs „absolut sicher", und es wird auch in dieser Untersuchung nicht zwingend bewiesen, „daß der Einfluß des Milieus auf den Menschen immens ist" (20), oder daß es „im ganzen als destruktiv für das religiöse Leben" (42) bezeichnet werden muß. Der Ausdruck „kollektive Elite" (92) ist mißverständlich, manche Formulierungen (etwa 39, 47, 61, 72, 88) und einzelne Vergleiche (47, 105) können dazu führen, daß die menschliche Freiheit im Heilsprozeß, die das Konzil doch auch betont hat, zu wenig berücksichtigt wird. Es scheint für B.s Denkweise bezeichnend zu sein, wie sehr der seelsorgliche Vorgang mit Hilfe von militärischen Bildern und Vorstellungen dargestellt (z. B. 29, 98, 101), und daß der Laie letzten Endes doch als Objekt der Seelsorge betrachtet wird, dem nur subsidiäre Aufgaben zufallen (34, 47, 52, 57, 62, 69, 79, 81 u. ö.).

Abgesehen davon, daß „Verpersönlichung" (32 f, 132) eine ungeschickte Wortbildung darstellt, wird das Adjektiv „personal" (31 f, 45 u. ö.) zuweilen unzutreffend gebraucht. Das Buch braucht kritische – nicht ablehnend eingestellte – Leser.

Frankfurt a. M. Wolfgang Offele.

Knauber, Adolf: **Sonntagsmesse am Samstagabend?** (Sonderdruck aus: ‚Oberrheinisches Pastoralblatt" 67 [1966] Heft 5, 7, 8/9) Karlsruhe: Badenia Verlag 1966. 51 S.; DM 2,80.

Der im Anschluß an das Konzil von den Bischöfen geführte Dialog mit ihren Gläubigen hat auch die Frage erbracht, ob man nicht die Möglichkeit geben solle, der Sonntagspflicht schon durch eine Meßfeier am Samstagabend genügen zu können. Die Fragestellung ist zum Teil durch die Tagespresse aufgegriffen und hochgespielt worden.

In einer eingehenden und ausführlich belegten Studie geht Knauber der Frage vom Standpunkt des Pastoraltheologen nach. Er verzeichnet zunächst den gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Öffentlichkeit, prüft die Aussagen der Liturgiekonstitution und stellt dann die liturgiegeschichtlichen Grundlagen dar. Schließlich wägt er den Befund an Hand der pastoralen Fragestellung und zieht die praktischen Folgerungen.

Die Ausführungen Knaubers sind sachlich und ausgewogen; so deutlich man seine Ablehnung der „Sonntagsmesse am Samstagabend" überall spürt, so wenig kann man den Vorwurf einer einseitigen Darstellung erheben. Die Argumente der Neuerer sind objektiv angeführt und ruhig diskutiert. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die bereits erteilten Dispensen der Konzils-Kongregation eine zunehmende Unschärfe verraten, welche Knauber bedauert.

Sowohl die Grundsatzanweisungen der Liturgiekonstitution (CSL Art. 106; vgl. Art. 102) als auch die Liturgiegeschichte verstünden die Sonntagsfeier als apostolische Überlieferung, welche sich vom Auferstehungstag des Herrn herleite. Als „Herrentag" habe der Sonntag, den CSL, Art. 106 „Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres" nennt, eine Bedeutung, die man nicht durch „äußere Festfeiern" und in der praktischen Kirchensprache auch nicht durch Begriffe wie „Schulsonntag", „Borromäussonntag" usw. verdunkeln solle.

Auch der Brauch der Vigilfeier läßt sich, wie Knauber überzeugend darlegt, nicht als ein Präjudiz für die vorgeschlagene Neuerung anführen. Man müsse sich von einem individualistischen „Pflicht- und Leistungsmoralismus" lösen und den Sonntag mit CSL, Art. 106 wieder als den Urfeiertag verstehen, an welchem die Christgläubigen zur Versammlung zusammenkommen, um im Hören des Wortes Gottes und in der Teilnahme an der Eucharistiefeier eingedenk zu sein des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus und Gott Dank zu sagen. Diese historische Auszeichnung sei nicht vom Sonntag zu verlegen.

Knauber verschließt sich den aus den gewandelten Lebensbedingungen gefolgerten Argumenten für die Neuordnung keineswegs, macht aber mit Recht geltend, daß diese Argumente eher (wegen des „verlängerten Wochenendes") für eine Verlegung auf den Freitagabend sprächen. Wenn man dem Anliegen in der vorgetragenen Form entgegenkommen würde, sei das die Zerstörung des seit apostolischer Zeit ausgezeichneten Versammlungstages der Gemeinde.

Statt dessen schlägt Knauber vor, das Sonntagsbewußtsein in unseren Gläubigen wieder zur ursprünglichen Fülle zurückzuführen, alle Möglichkeiten der Sonntagabendmesse auszuschöpfen und in Einzelfällen lieber von der Sonntagspflicht zu dispensieren, als den Sonntag generell aufzugeben.

Für priesterarme Gegenden verweist er auf Wortgottesdienste, die durch Diakone oder beauftragte Laien gehalten werden könnten. –

Den Darlegungen Knaubers muß man großes Gewicht zumessen. Es wäre sehr zu wünschen, daß sie eingehend gewogen würden, bevor man seitens der Bischöfe zu einer Neuordnung schreitet. Falls ein Druck der Arbeit als eigene Schrift geplant wird, würde ich eine Überprüfung der Druckanordnung im 5. Abschnitt empfehlen. Dort entsteht insofern ein verwirrender Eindruck, als unter der lediglich in Kursivdruck gesetzten Hauptüberschrift (5 d) fettgedruckte und mit römischen Ziffern ausgezeichnete Unterabschnitte folgen.

Dülmen. Hermann Josef Spital.

Hamann, Bruno: **Die Grundlagen der Pädagogik.** Systematische Darstellung nach Otto Willmann. (Schriften des Willmann-Instituts München-Wien) Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1965. X, 238 S.; kart. DM 22,–.

In einer Zeit, in der Pädagogik und Erziehungswissenschaft sich noch um ihr Selbstverständnis und ihren Ort im Gefüge der Wissenschaften mühen, kann eine systematische Darstellung der Grundlagen der Pädagogik nach O. Willmann nur begrüßt werden. Otto Willmann (1839–1920) gehört zweifellos zu den bedeutendsten Vertretern der wissenschaftlichen Pädagogik der letzten 100 Jahre. Er hatte nicht nur in seiner Zeit Gültiges zu sagen; er hat es auch heute noch.

Willmanns Bedeutung für die wissenschaftliche Pädagogik ist vor allem in folgendem zu sehen: 1. in der Überwindung der Einseitigkeiten des Erziehungs- und Bildungsdenkens seiner Zeit – hier vor allem die Überwindung eines einseitigen Empirismus und Rationalismus, eines einseitig individualistischen oder sozial-pädagogischen Denkens –, 2. in seinen wissenschaftstheoretischen Erörterungen, 3. in seiner Darstellung der Geschichtlichkeit des Pädagogischen, 4. in der Erschließung der anthropologischen Dimension der Pädagogik und – in engstem Zusammenhang damit – in dem Aufweis der philosophischen und religiösen Grundlagen der Pädagogik, 5. in seiner systematischen Darstellung vor allem der Bildungslehre, aber auch der Erziehungslehre (wenigstens im Grundriß), 6. in dem Aufweis der Bedeutung des „Weisheitlichen" in der Erziehung.

In der vorliegenden Untersuchung gelingt es Hamann, Willmanns Bedeutung für die Pädagogik in allen angeführten Punkten adaequat darzustellen und zu würdigen. Der Hauptwert der Untersuchung dürfte darin bestehen, daß Hamann – als erster und bisher einziger – den Versuch unternimmt, Willmanns reiche pädagogische Gedanken systematisch zu ordnen und dem Leser auf diese Weise Willmanns System der Pädagogik umfassend und unverkürzt zu erschließen. Dieser Versuch konnte Hamann nur deshalb gelingen, weil er – wiederum als erster und bisher einziger – alle pädagogisch bedeutsamen Schriften Willmanns – auch die bisher unberücksichtigten – zu Rate zog. Hamanns Untersuchung kann daher mit Fug und Recht als erste Gesamtdarstellung der Pädagogik Willmanns und ihrer Grundlagen gelten.

Kritisch gesehen vermissen wir in der Untersuchung eine Erörterung der Grenzen des willmannschen Denkens. Wenngleich Willmann als einer der umfassendsten und ausgeglichensten pädagogischen Denker anzusehen ist, so hat er doch auch seine Grenzen. Rein formal sind diese Grenzen einmal in der Leistungskapazität eines einzelnen Menschen, zum anderen in der Zeitgebundenheit von Willmanns Gedankenwelt zu sehen. Daß Willmann seine sich selbst gesteckten Ziele nicht erreicht hat, geht aus der einfachen Tatsache hervor, daß ihm die Ausführung seiner Erziehungslehre und seiner praktischen Pädeutik nicht mehr vergönnt war. Daß Willmann die pädagogischen Fragestellungen unserer Zeit noch nicht sieht bzw. nicht adaequat berücksichtigt, kann ihm natürlich nicht angelastet werden, muß aber doch bedacht und deutlich gemacht werden.

Aus der Sicht des heutigen Erziehungs- und Bildungsdenkens wären vor allem folgende Grenzen Willmanns zu nennen: 1. Sein Verbleiben im Horizont einer idealistisch orientierten philosophischen Pädagogik, 2. die nichtadaequate Berücksichtigung der Erziehungswirklichkeit – trotz sehr positiv zu wertender Ansätze –, 3. die noch ungenügende Beachtung der pädagogischen Tatsachenforschung, 4. die Überbetonung der Traditionsgebundenheit von Erziehung und Bildung und eine entsprechende Vernachlässigung ihres Zukunftsaspektes, 5. sein Verbleiben in den Denkformen der Stetigkeitspädagogik und eine entsprechende Nichtbeachtung der unstetigen Formen der Erziehung, 6. die nur für eine bestimmte Überzeugungsgruppe gültige religiöse Begründung der Pädagogik.

Eine kritische Erörterung der Grenzen des willmannschen Denkens vom Fragehorizont der Pädagogik und Erziehungswissenschaft unserer Zeit her hätte das zweifellos sehr wertvolle Buch von Hamann noch aktueller werden lassen.

Essen. Gerhard Mücher.

Helmreich, Ernst Christian: **Religionsunterricht in Deutschland.** Von den Klosterschulen bis heute. Mit 54 Bilddokumenten. (Aus dem Amerikanischen übertragen von Christa Reich) Düsseldorf: Patmos-Verlag; Hamburg: Furche-Verlag 1966. 424 S.; Ln DM 35,–.

„Religionsunterricht in Deutschland" ist ein anspruchsvoller Titel. Der RU kann unter einem vielfachen Aspekt dargestellt werden. Man kann theologisch-kerygmatische Fragen dabei besonders akzentuieren. Der Schwerpunkt kann auf die Methodik oder auch Religionspädagogik gelegt werden. Das wechselseitige Verhältnis von Bibel und Katechismus, das in der fraglichen Zeit sehr unterschiedlich war, könnte in den Vordergrund gerückt werden. Schließlich bietet sich der schulpolitische Aspekt an, das Verhältnis von Staat und Kirche, die sich ja gerade im RU begegnen. Helmreich hat keinen Aspekt vollständig ausgeklammert, aber er kann sich als Historiker nicht verleugnen. Als solcher untersucht er aufgrund der Quellen in wissenschaftlicher Lauterkeit und Gründlichkeit, wie sich die Schulen aus einem anfänglichem Ekklesiastikum (Klosterschule, Domschule, Stifts- oder Kollegiatsschule) im Laufe der Zeit zu einem „Politikum" entwickelten. Es entsprach durchaus der Schule als einem „Ekklesiastikum", wenn zuerst Geistliche unterrichteten, wenn ein „Scholasticus" an der Spitze des Bildungswesens stand, wenn später „Küster als Lehrer in den Küsterschulen" fungierten und damit die Verquickung des weltlichen Amtes eines Lehrers mit dem kirchlichen Amt des Küsters und Organisten grundgelegt wurde. Die Schule als Politikum wandte sich gegen diese Verquickung und gegen die geistliche Schulaufsicht. Es dauerte aber sehr lange, bis der Lehrer ganz auf eigenen Füßen stand und von allen kirchlichen Aufgaben dispensiert war. Noch das Hitlerregime erließ am 7. 9. 1938 einen entsprechenden Erlaß. Die kirchliche Schulaufsicht wurde schon früher mit der Weimarer Verfassung abgeschafft.

Je mehr der Staat das ganze Bildungs- und Erziehungswesen an sich zog – hier läßt sich eine staatliche Monopolisierungstendenz nicht übersehen –, um so stärker glaubte er auch seinen Einfluß im RU geltend machen zu können. Solange die Regierungen kirchenfreundlich waren, konnte es kaum zu ernsthaften Konflikten kommen. Wo sie aber in einem versteckten oder auch offenen Gegensatz zu den Kirchen standen, kam es zu heftigen, bzw. erbitterten Kämpfen um den RU an den Schulen. Hier war gewissermaßen der neuralgische Punkt, wo die Differenzen von Staat und Kirche offen zu Tage traten und ausgefochten wurden. Es wundert darum nicht, wenn Helmreich die Zeit des Nationalsozialismus und die Nachkriegszeit – hier ist vor allem an die Schulverhältnisse in der Ostzone und in Ostberlin gedacht – ausführlich behandelt. Das Buch bringt eine Reihe von Erkenntnissen, die für die Gegenwart bedeutsam sind. Diese Erkenntnisse wiegen um so mehr, als sie nicht aus der Logik, sondern aus der Geschichte gewonnen sind.

Zunächst ist bisher noch nirgendwo in Deutschland, auch nicht in Ostberlin, das in seiner kirchenfeindlichen Haltung die ostzonale Regierung überbieten möchte, der RU verboten worden. Er wird zwar in der „DDR" durch viele Schikanen sehr erschwert und steht auch nicht mehr auf dem Stundenplan, aber die Regierung respektiert die Eigenständigkeit der Kirche und gestattet ihr grundsätzlich und auch praktisch einen außerschulischen RU in kircheneigenen Räumen, evtl. auch in einer Schulklasse. Letzteres ist gesetzlich statthaft und abhängig von der Einstellung des Schulleiters.

Um die Stellung des RU an den Schulen kämpfen beide Konfessionen Seite an Seite, wie andererseits die staatlichen Instanzen keinen Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Kirche machen, wenn es um den RU geht. Radikal linksgerichteten Systemen sind beide Kirchen in gleicher Weise ein Dorn im Auge, weil sie den Staatsideologien zuwiderlaufen. Insofern atmet dieses Buch, das in einem evangelischen und katholischen Verlag erscheint, ökumenischen Geist.

Simultanschulen – später Gemeinschaftsschulen oder auch – im Dritten Reich – „Deutsche Schulen" genannt – wurden zuerst durch das Schuledikt von 1817 in Nassau eingeführt. Es wurde neben einem konfessionell getrennten RU ein „allgemeiner RU" gegeben. Dieser allgemeine RU war für die Gymnasien und Lehrerseminare Pflichtfach. Er hat sich aber weder hier noch später auch in Baden bewährt. Die üblen Erfahrungen, die man mit einem allgemeinen RU in der Geschichte gemacht hat, sind eine Warnung für die Gegenwart und die Zukunft.

Bereits Friedrich II. setzt sich nachdrücklich für das Elternrecht ein. Sein berühmtes Wort, daß jeder nach seiner Façon selig werden soll, ist gerade mit Rücksicht auf die Wahl der Schulen gesagt. „Es ist eine Vergewaltigung, wenn man den Vätern die Freiheit nimmt, ihre Kinder nach ihrem Willen zu erziehen ...; es ist eine Vergewaltigung, wenn man die Kinder in die Schule der natürlichen Religion schickt, während die Väter wollen, daß sie Katholiken werden wie sie selber. Es gibt wenig Länder, in denen alle Bürger dieselbe Religion haben, es entsteht daher die Frage: ist eine solche Einheit zu erzwingen, oder kann man jedem gestatten, nach seiner Weise zu denken? Darauf ist zu antworten, daß eine solche Einheit herzustellen unmöglich ist... Die allgemeine Duldung allein verbürgt das Glück des Staates". Zu diesem Wort Friedrichs des Großen bemerkt Helmreich mit Recht: „Diese Ansichten eines aufgeklärten, skeptischen Herrschers wären einem demokratischen Staat des zwanzigsten Jahrhunderts nur zu empfehlen" (S. 60).

In den einzelnen Verfassungen (Weimarer Republik, Drittes Reich, Bundesrepublik) ist der Religionsunterricht „ordentliches Lehrfach" und wird in „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft unbeschadet des Aufsichtsrechts des Staates erteilt". Dieser Artikel 149 der Weimarer Verfassung begegnet uns fast wörtlich in Artikel 7 des Grundgesetzes und Artikel 14 der Verfassung von Nordrhein-Westfalen. Er hat sich als eine Konstante aus der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses von Staat, Schule, Kirche herauskristallisiert.

Die Arbeit von Helmreich vermittelt neben dem Einblick in das geschichtlich gewordene Verhältnis von Staat und Kirche und in die ganzen Probleme der Konfessionsschule auch wertvolle methodische Hinweise, die heute noch aktuell sind. So hat etwa Ziller einen phasengemäßen Unterricht vertreten. Das Zwickauer Manifest von 1408 ist in einigen Punkten – christozentrische Unterweisung, Religionsunterricht nicht als selbständiges „Fach" vor dem dritten Schuljahr – im besten Sinne modern.

Das Studium des Buches lohnt sich reichlich. Aber es läßt noch einige Wünsche offen:

1. Der Titel ist zeitlich und thematisch zu weit gespannt, um diesem so komplexen Problem in einem Buch von 422 Seiten gerecht werden zu können. Es fehlen Monographien. Weniger wäre hier mehr gewesen.
2. Vermißt wird die Darstellung der inneren Dynamik des RU, die von der Theologie ausgeht. Die vier großen Koryphäen des 19. Jahrhunderts, die sich katholischerseits um eine theologische Neuorientierung des RU bemühten, Overberg, Sailer, Gruber, Hirscher, werden nicht einmal erwähnt.
3. Die Katechetische Entwicklung im katholischen Raum kommt im Buch zu kurz. Die Werke von Braunsberger, Moufang, Thalhofer, Raab, Busch, Weber, Hofinger, die sich alle mit der Entwicklung und dem Problem des Katechismus in Deutschland beschäftigten, sind vollständig übergangen. Ebenso ist es schwer verständlich, wie Autoren wie Arnold, Dreher, Kreuzwald, unberücksichtigt bleiben konnten, die alle zu der anstehenden Frage Gewichtiges zu sagen hätten.

Trotz dieser Mängel muß dem Verfasser Lob und Dank gezollt werden für den Mut, daß er als Ausländer – uns Einheimischen zur Beschämung – dieses schwierige Thema angepackt und es so ausführlich und gründlich behandelt hat.

Aachen. Josef Dreißen.

Dienst und Zeugnis, hrsg. von Alfons Fehringer. Die apostolische Sendung der Ordensschwester. (Sammlung Pallotti, Bd 4) Friedberg bei Augsburg 1966. 323 S.; kart. DM 15,80.

P. Fehringer legt in dem geschmackvoll aufgemachten und gut gedruckten Bande eine Reihe von Einzelaufsätzen verschiedener Autoren vor, die er in drei Abschnitten gruppiert: I. Dienst und Zeugnis der evangelischen Räte (11–128), II. Dienst und Zeugnis des gemeinsamen Lebens (129–233) und III. Dienst und Zeugnis des klösterlichen Apostolates (235–306). Ein Epilog von Barbara Klostermann im Feuilletonstil geschrieben: „Ein Kloster für meine Tochter" (309–317) schließt den Band ab.

Im ersten Teil handelt es sich um „Die frohe Botschaft von den evangelischen Räten", die Alfred Läpple begeistert und begeisternd im Sinne des Konzils und unserer Zeit darstellt (13–47). Eine sehr kurze, sachlich knappe, aber gut orientierende Darstellung über „Die evangelischen Räte im Wandel der Geschichte" (48–66) hat der Herausgeber beigesteuert, es ist einsichtig, daß hier nicht mehr als die Skizze eines Grundrisses gegeben werden konnte. Corona Bamberg schreibt (67–98) vom „Dienst und Zeugnis jungfräulicher Keuschheit"; Gedankenführung und Sprachgestalt sind von großer Leuchtkraft; nichts ist einseitig und verkrampft gesehen und das besondere Anliegen der Verf. wird deutlich, den jungen Menschen von heute eine tiefere Einsicht in den Sinn des Keuschheitsgelübdes zu geben. Es wäre zu wünschen, daß dieser Artikel in einem Sonderdruck breiteren Kreisen zugänglich gemacht würde. P. Fehringer würde man Unrecht tun, wenn man seine anschließenden kurzen Artikel über Armut und Gehorsam (99–127) formal mit Corona Bamberg vergleichen wollte; klare wohldurchdachte Hinweise sind sie und regen zu weiterem Studium an, nicht zuletzt durch die jeweils zum Thema beigegebenen Angaben neuerer Literatur.

Gebet und Gemeinschaftsleben sind die tragenden Themen des zweiten Teiles. Hildegard Waach, aus dem Kloster der Salesianerinnen in Wien und Dozentin für Psychologie an der Diözesanschule für Novizinnen in Wien (eine Einrichtung, die mancherorts nachgeahmt werden sollte!), eröffnet diesen Teil mit zwei Aufsätzen: „Sinn und Weg des gemeinsamen Lebens" (131–177) und „Stil und Ordnungen des gemeinsamen Lebens" (178–191). Was H. Waach hier über die Gemeinschaft schreibt, kann man durchweg bejahen; allerdings wird man je nachdem, ob es sich um ein beschauliches Kloster, um einen tätigen Orden oder ein Säkularinstitut ohne ständiges Gemeinschaftsleben handelt, den oder jenen Akzent anders setzen. Trotzdem bleibt die Grundlinie richtig; psychologische Wissenschaft und eigene klösterliche Erfahrung sind in diesen Gedanken in glücklicher Weise verschmolzen. Wieviel unerfülltes klösterliches Leben, wieviel Zerstörung guten Willens durch menschliche Reibung wären zu vermeiden, wenn Novizenmeisterinnen und Oberinnen nach solchen Maßstäben die Eignung zum klösterlichen Gemeinschaftsleben prüfen und zu einer Verwirklichung hinführen würden!

Die Bedeutung des Gesetzes, der Satzungen im Leben der Gemeinschaft behandelt P. Fehringer im nächsten Artikel (192–206). Gesetze sind nicht zur Beherrschung der Gemeinschaft gegeben, sondern dienen – auch im Kloster – dem Heilswege des Einzelnen und der Förderung des Gemeinschaftslebens. Mit Recht sagt Fehringer: „Der Geist des kanonischen Rechts und seine Vorschriften, ebenso wie die einzelnen Konstitutionen sind von großzügiger Weite und von einer Menschlichkeit durchformt, die sich andere, rein weltliche Rechtssysteme und Sozialgebilde nicht leisten können". Epikie, Dispens und Erlaubnisse seitens der Oberen werden als Beweis hierfür gezeigt. Die „Schutzfunktion des Gesetzes" – dem einzelnen Mitglied die beste und größtmögliche Entfaltungsmöglichkeit als Glied der Gemeinschaft und auf das gemeinsame Ziel hin zu sichern – legt F. dann an einigen aktuellen Beispielen dar, wie Recht auf den Lebensunterhalt, auf die notwendige Erholung, auf Fortbildung und Entfaltung und auf ein sinnvolles religiöses Leben. Hier liegen tiefe Anliegen der Kirche, besonders seit Papst Pius XII., für die *accomodata renovatio* des Ordenslebens; in unseren Ordensgemeinschaften sind sie – allgemein gesehen – noch keineswegs eigene Anliegen geworden. Noch fehlt viel zur Verwirklichung des Konzilsdekretes *„Perfectae Caritatis"* und des dazugehörigen Motu proprio *„Ecclesiae Sanctae"*. Bezeichnend dafür ist, daß F. an weiterführender Literatur zu diesem Thema neben den bekannten kirchenrechtlichen Handbüchern nur eine vorkonziliare Monographie über „Die Tugend der Freiheit" anzugeben weiß.

Die übrigen Aufsätze des zweiten Teiles handeln vom offiziellen und privaten Gebet und von der Hl. Schrift; es sind: Karl Stelzer,

Gemeinschaftsgebet und persönliches Beten (207–212), Josef Milla, Der geistliche Umgang mit der Heiligen Schrift (213–225) und Alfons Fehringer, Das Stundengebet: Quelle der Frömmigkeit und Nahrung persönlichen Betens (226–233).

Stundengebet und gemeinschaftliches Gebet werden in ihrer Bedeutung und ihrem Sinn deutlich gemacht; trotzdem bleibt nicht verborgen, wieviel Probleme für das textliche Verständnis und für die Sinndeutung die vorgeformten und überkommenen Gebete der Kirche mit sich bringen, unbeschadet ihrer inneren Würde. Es ist vielleicht ein Glück, daß uns das heute beim Gebet in der Volkssprache deutlicher erkennbar wird. Versuche zur Abhilfe sind schon da, es müssen aber noch weitere kommen. Josef Millas Aufsatz über den Umgang mit der Hl. Schrift hat vom Thema her besonderes Gewicht; welch eine Verantwortung für Novizenmeisterinnen und Oberinnen, ihre Schwestern fähig zu machen, aus der hl. Schrift zu leben! Millas Gedanken sind eine gute Hilfe dazu, stichwortartig angedeutet. Ein Literaturverzeichnis für die Klosterbibliothek und zur Unterrichtung der Lehrenden ist beigefügt. Bei der unüberschaubaren Fülle des Schrifttums kann eine solche Auswahl natürlich nur bedingt und für eine gewisse Zeit gültig sein; man vermißt, daß außer den Titeln der empfohlenen Bücher eine kurze Charakterisierung der einzelnen Werke gegeben werde, was Inhalt und angesprochenen Leserkreis angeht.

Der dritte Teil des Buches wendet sich speziell den apostolisch tätigen Ordensgemeinschaften zu. P. Fehringer eröffnet diese Thematik mit einem Überblick über „Das Apostolat der Frauengemeinschaften in der Geschichte" (237–253). Es ist ein fast unmögliches Unterfangen, die differenzierte und von den verschiedensten Faktoren beeinflußte Entwicklung des klösterlichen Frauenapostolates auf 15 S. sachgerecht darzustellen. So enthält dieser Aufsatz sicher eine Reihe guter Gedanken ideengeschichtlicher Art; in der Nennung und Bewertung von Einzelheiten und in der Darstellung der Gründungsgeschichte einzelner Ordensgemeinschaften hat man aber den Eindruck, daß der Zufall oder subjektives Interesse des Verf. die Auswahl bestimmt hat. In jeder Verkürzung der Darstellung liegt die Gefahr von Mißverständnissen beim Leser.

Das gilt besonders für die Ausführungen des Verf. über „Die Einstellung der kirchlichen Obrigkeit zum Apostel (soll wohl heißen: Apostolat; d. Rez.) der Frauengemeinschaften" (243 ff). Wenn der Verfasser aus der Rechtsregel *„Aut murus aut maritus" „maritus"* wiedergibt mit „Vormundschaft des Mannes", so ergibt sich für den heutigen Leser ein schiefes Bild; der für die damalige Zeit und die soziale Ordnung entscheidend wichtige Grundsatz des Ordensstandes, für den die Kirche aus manchen guten Gründen, die bislang noch nicht ausreichend untersucht und dargestellt sind, bei Frauen feierliche Gelübde und Klausurbeobachtung verlangte, ist überhaupt nicht erwähnt; dafür wurden den Mitgliedern des Ordensstandes die gleichen sozialen Sicherungen – nicht nur von der Kirche – gewährt, wie denen, die in den Ehestand eingetreten waren. Darin liegt der Sinn des Satzes *„aut maritus aut murus"*, nicht in der „Gefangenhaltung" oder „Entmündigung" der Frau, wie man es S. 243/44 mißverstehen könnte. Es ist ja auch kein Zweifel, daß viele Frauen ehrbar und geachtet weder im Ehestand, noch im Ordensstand lebten; dort liegen gerade die Wurzeln des klösterlichen Frauenapostolates; wobei es sehr fraglich ist, ob man die Beginen unter „apostolisch" und unter „Genossenschaften mit gemeinsamem Leben aber ohne Gelübde" einordnen kann (241); das mag für bestimmte Beginenhöfe und bestimmte Zeiten zutreffen, generell aber nicht. Es ist auch eine Verkürzung, wenn man im „Heldenlied des Frauenapostolats" (so: 246) bei allen Apostolatsgemeinschaften von Frauen – die oft überhaupt freie Laienvereinigungen (man möchte modern sagen: Lehrerinnenvereine mit einer Vorsitzenden und Geistlichem Beirat) waren – gleich ein „Modell der späteren Säkularinstitute" sieht. Gerade bei den vom Verf. genannten Ursulinen wird das deutlich; die Unterschiedlichkeit ihrer ordensrechtlichen Entwicklung ist zu groß, als daß man sie in einem Satz charakterisieren könnte.

Besonders deutlich wird die Gefahr solch verkürzter Darstellung sichtbar bei der Darstellung der Frühgeschichte der Englischen Fräulein und der Schwestern von der Heimsuchung (248/249). „Maria Ward wollte für ihre Gemeinschaft Klausurfreiheit. Das brachte ihr Widerspruch ein" (248). Hätte sie nur Klausurfreiheit beansprucht, so wäre das in Flandern und den deutschen Landen keine Schwierigkeit gewesen, nicht einmal in Rom und im Kirchenstaat; aber sie wollte gleichzeitig zum Ordensstande gerechnet werden, und dessen Privilegien besitzen; sie wollte darüber hinaus eine weibliche „Gesellschaft Jesu" sein, unabhängig von jeglicher bischöflichen Gewalt und nur dem Papst persönlich untertan, wobei der beste Kenner ihres Werkes und Lebens, P. Grisar SJ. sogar sagt: „An den eigenen Plänen glaubte sie sogar dem Papst gegenüber unbedingt festhalten zu müssen" (Maria Wards Institut vor Römischen Kongregationen [1616–1630], Rom 1966 S. 285; vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 64 [1968]). Daß bei der bindenden kirchlichen Gesetzgebung auf der einen Seite und uneinsichtiger Hartnäckigkeit auf der anderen Schwierigkeiten entstehen mußten, ist nicht erstaunlich, so sehr man das bei dem guten Willen aller Beteiligten bedauern mag. Es bleibt aber eine Verkürzung zu sagen: „Sie mußte selbst haltlosen Häresie-Verdacht über sich ergehen lassen. Einige Zeit war sie Gefangene der Inquisition" (248); sicher war Maria Ward keine Häretikerin; trotzdem wird man auf Grund der eben genannten Forschungsergebnisse P. Grisars (besonders: Teil B, Abschnitt VII, S. 637–744 und die dazugehörigen Dokumente XI und XII) die bedauerliche Maßnahme der Inhaftierung Maria Wards – die damit auch für das Verhalten ihrer „Visitatorin" Winefrid Wigmore verantwortlich gemacht wurde – nicht als reine Willkürmaßnahme der kirchlichen Obrigkeit kennzeichnen dürfen. (Hier steht auch die Frage auf, ob die rechtlich-soziale und die biblische Sicht des Gehorsams, die der Verf. im ersten Teil des Buches darlegt, nicht auch Schlußfolgerungen für das Verhalten eines Ordensstifters gegenüber der kirchlichen Obrigkeit ergeben könnte; oder gelten dort andere Regeln?)

Franz von Sales und Franziska von Chantal standen in der gleichen Situation wie Maria Ward. Der Verf. sagt: „Ein Breve Papst Pauls V. nötigte (Sperrung vom Rez.) die Schwestern zur Ablegung feierlicher Gelübde und zur Übernahme der Augustinerregel" (249). Eigene Pläne, persönliche Ideen zurückzustellen oder – noch richtiger – sie der kirchlichen Struktur der Zeit einzupassen, dazu war Franz von Sales von sich aus bereit; nötigen kann man aber nur jemanden gegen seinen Willen. So kann man mit Recht die Frage stellen, ob die 1618 festgelegte beschauliche Form des Ordens von der Heimsuchung Mariae wirklich – wie es heute oft zu lesen ist – gegen den Willen des hl. Franz von Sales geschehen ist, oder nur gegen seinen ursprünglichen Plan.

Vinzenz von Paul hatte „im Gegensatz zu Franz von Sales und Maria Ward" „besseren Erfolg" (249). Er ging einen anderen, auch möglichen Weg (der überdies beweist, daß keine „Abneigung des Hl. Stuhles gegen die aktiv tätigen Frauengemeinschaften" [250] bestand, wenn sie nicht als Mitglieder des Ordensstandes auftreten wollten): er gründete eine „Vereinigung" zur Krankenpflege, also ein Sach-Institut, das genauso leicht päpstliche Anerkennung seiner Satzungen fand, wie z. B. die gleichzeitigen Versuche mit Sach-Instituten zur Mädchenerziehung in vielen Diözesen. Hier handelte es sich also nicht um die Bestätigung einer „Genossenschaft" im ordensrechtlichen Sinne; wahrscheinlich auch nicht bei den vom Verf. in diesem Zusammenhang genannten Hospitaliterinnen (250); es ist gerade in der damaligen Zeit vom Hl. Stuhl eine sehr genaue Unterscheidung in diesem Punkte beobachtet worden, darüber hinaus auch in der Wortwahl bei der „Belobigung eines frommen Instituts", bei der „Anerkennung einer Lebensweise" und bei der „Approbation einer Ordensregel". Wenn man hier nicht genau unterscheidet, kommt man zu sehr falschen Schlußfolgerungen, verwechselt bei der Kurie Verwaltungsgrundsätze mit Willkür.

Es ist schade, daß bei der so positiven Gesamttendenz des Buches durch den geschichtlichen Überblick dem Leser – der die Einzelheiten nicht selbst zu untersuchen vermag – eine unberechtigte kritische Einstellung gegenüber dem kirchlichen Ordensrecht der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit suggeriert wird. Es wäre doch zu überlegen, ob nicht in einer Neuauflage des Buches anstelle dieser bruchstückhaften, in manchem irreführenden Kurzdarstellung ein Hinweis auf geeignete ordensgeschichtliche Literatur gegeben werden sollte; die S. 253 angeführte Literatur genügt allerdings nur für Teilaspekte; den notwendigen Überblick über die Gesamtentwicklung gibt sie nicht.

Der nächste Aufsatz: „Apostolat als Kern klösterlichen Lebens" (254–261) bringt eine Übersicht über einige Schwerpunkte der Aussagen des 2. Vat. Konzils in der Frage des äußeren Apostolates der Orden; praktische Anwendungen daraus enthalten die folgenden Artikel: Symphorosa Heinzelmann, Apostolat im Kindergarten (262–267), Margot Saller, Dienst und Zeugnis in Katechese und Schule (268–273), Bertl Wolf, Die Seelsorgeschwester im Krankenhaus (274–291), Eligia Durner, Die Schwester als Seelsorgerin und Missionarin in Wirtschaftsführung und Haushalt (292–295), Dominikus Lutz, Die Pfarrschwester (296–299) und Bernd Sieber, Schwesterliche Seelsorge in der Not ungültiger Ehen (300–308). Gesichtspunkte der Thematik, Schlüssigkeit der Darlegungen und Maß praktischer Anregungen sind in diesen Kurzbeiträgen unterschiedlich; sie wollen sicher nur exemplarisch als

Beispiele für viele weitere Möglichkeiten weiblichen Ordensapostolates verstanden werden.

Überschaut man den ganzen Sammelband, so ist nicht zu leugnen, daß er gerade in der Unterschiedlichkeit und Vielfalt seiner Beiträge eine gute Einführung in Dienst und Zeugnis der Ordensschwester bietet. Für eine weitere Auflage möchte man allerdings wünschen, daß auch die Ordensschwestern, die sich keinem äußeren Apostolat widmen, einen Platz in diesem Buche fänden, denn die Überlegungen des ersten und zweiten Teiles des Buches gelten für sie in gleicher Weise, wie für die apostolisch tätigen Gemeinschaften.

Der Leserkreis des Buches sollte drei Gruppen umfassen: innere und äußere Ordensobere, die Schwestern der Gemeinschaften aller Art und alle jene, denen die Ordensgemeinschaften eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche bedeuten – auch und gerade nach dem 2. Vatikanischen Konzil.

Münster. Paul Wesemann.

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), in Verbindung mit Leo Eizenhöfer OSB und Petrus Siffrin OSB hrsg. von Leo Cunibert Mohlberg OSB. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes I) Rom: Herder ²1966. CXV, 458 S., 8 Tafeln.

Die Ausgabe der ältesten lateinischen Gebetssammlung („Leonianum"), mit der der Altmeister der Edition liturgischer Handschriften die von ihm bis zum Tode (1963) geleitete verdienstliche Reihe (bisher 8 Bände) 1956 begann, bedarf wie die Reihe selbst keiner Empfehlung mehr. Edition mit doppeltem Apparat und sieben Beigaben, ausführliche Einleitung und Register (Initien, Schriftstellen und Schriftanklänge, Worte, Namen und Sachen) sind schlechthin mustergültig. So durfte der Mitherausgeber und langjährige Mitarbeiter Leo Eizenhöfer, nachdem auch Petrus Siffrin 1963 verstorben war, sich für die Neuauflage auf relativ geringfügige Änderungen und auf Ergänzungen der Einleitung beschränken.

Der Text selbst, ein anastatischer Neudruck, der leider nicht das makellos klare Bild der ersten Auflage bietet, konnte an 10 Stellen der Einleitung, 2 Stellen der Register und 21 der Edition und des Apparates verbessert werden. Von den letzteren seien hervorgehoben die einleuchtende Erklärung bzw. Konjektur zu Nr. 277 und 1338⁷ sowie die verbesserte Lesart in Nr. 1330 (sinnändernd, aber nicht sicher, vgl. S. 455) und 1331. (S. 196, Z. 24 ist die S. III behauptete Änderung gegenüber der 1. Auflage nicht zu entdecken.)

Der Anhang *Addenda et corrigenda* der Erstauflage, der einen Teil der nun in den Text eingetragenen Korrekturen schon enthielt, ist in der zweiten Auflage dennoch erheblich (59 Zusätze) vermehrt worden. Meistens handelt es sich um Zusätze zum zweiten Apparat (andere Sakramentare, Vätertexte und Literatur), die vom Herausgeber selbst oder andern, vor allem aber von P. Siffrin stammen (Konkordanztabellen, II, Rom 1959, X–XII).

Der Schluß bringt eine Auswahl neuer Literatur (457 f).

Besitzer der Erstauflage, die sich zum Kauf der neuen Auflage nicht entschließen können, werden gut daran tun, wenigstens die Textänderungen in das eigene Exemplar einzutragen und Hinweise auf Vermehrungen des Apparats anzubringen.

Münster. Emil J. Lengeling.

Canon Missae romanae, quem illustravit Leo Eizenhöfer OSB. Pars altera: textus propinqui. (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series minor 7). Rom: Herder 1966. V, 220 S.; br. Lire 5800.

Als der Herausgeber 1954 im ersten Heft der o. a. Serie den heutigen Text des römischen Kanons mit einem kritischen Apparat der Varianten aus den gallisch-keltischen und römischen Sakramentaren, Ordines, alten Meßerklärungen und ersten Missaldrucken herausgab, kündigte er für „bald" einen zweiten Teil mit „verwandten Texten" an. Dieser zweite Teil hat lange auf sich warten lassen, bringt dafür aber eine über Erwarten reiche Ernte ein: nicht weniger als 1437 längere und (in der großen Mehrzahl) kürzere Texte.

Auf die ntl Einsetzungsworte (griechisch und lateinisch) folgen im 1. Teil (1–20) u. a. das Eucharistiegebet der Apostolischen Überlieferung Hippolyts – leider nur in der altlateinischen Version, nicht in der Rekonstruktion B. Bottes auf Grund aller Textzeugen –, die Zitate des älteren Kanons bei Ambrosius, *De sacramentis*, und der ambrosianische Kanon (mit Apparat).

Die übrigen Teile bringen, den Zeilen der Kanon-Edition des Herausgebers (Praefation bis Libera einschließlich) folgend, den Ausdrücken oder Gedankengängen des Kanons verwandte Stellen aus der Heiligen Schrift (mit Berücksichtigung der *Vetus latina;* Bibelindex: S. 205 f), aus antiken Schriftstellern (an der Spitze der Häufigkeit Cicero, Seneca, Tacitus), aus Kirchenvätern und -schriftstellern (an der Spitze Ambrosius, Augustinus, Cyprian; ziemlich häufig sodann Firmicus Maternus, Gelasius I, Hieronymus, Leo I, Optatus, Tertullian; auffällig selten Gregor I) und aus anderen kirchlichen Quellen wie Martyrerakten, Konzilien, Papstbriefen, Liber Pontificalis, aus kaiserlichen Rechtsbüchern und Briefen, aus Inschriften und nicht zuletzt aus den Anaphoren des Ostens (am häufigsten aus der Markus-Anaphora) und den Liturgien des Westens. Dabei hat unter den römischen Sakramentaren das Veronense (hier wieder Leonianum genannt) den Löwenanteil, unter den nichtrömischen Liturgien die mozarabische (Register der etwa 400 Quellen: S. 206–220).

Manche Stellen, darunter wenig bekannte, sind direkt liturgischer Art (Zeugnisse aus der Liturgie oder über die Liturgie), die Mehrzahl aber liefert nur sprachliche Parallelen. Alle – natürlich leicht vermehrbaren – Stellen können zur Erhellung des Sinns der Kanonsprache beitragen. Ich greife zwei Beispiele heraus: *Fidei cultores* (Nr. 331 ff) kann von der christlichen Sprache allein her nicht ausschließlich von den Bischöfen verstanden werden, wie es allerdings der Kontext verlangt. Der hier und da verteidigte Sinn von *divina institutione formati* (Nr. 1341 ff) = durch Einsetzung Gottes (zu Christen) gestaltet oder ähnlich (z. B. Aachener Diözesangebetbuch: durch Christi Opfer geheiligt) in der Einleitung zum Herrengebet ist unhaltbar; es ist ein unbestreitbarer Parallelismus zu *praeceptis salutaribus moniti.*

Die unausschöpfbare Fundgrube, Ergebnis benediktinischer Akribie und zähen Fleißes, ist für Lehre und Forschung notwendiges Instrument. Schade, daß der hohe Preis es schwierig macht, die Sammlung in der für Seminarübungen nötigen Zahl anzuschaffen.

Von Anregungen, die für die Forschung gewonnen werden können, seien nur einige Beobachtungen notiert.

Man hat öfter die (sicherlich im endgültigen Text akzentuierte) von den paganen alttestamentlichen Gebeten stark geprägte Kanonsprache festgestellt (und bedauert). Die vorliegende Sammlung stellt das unübersehbar vor Augen, auch durch die im Anhang (Nr. 1433–1441) gebotenen längeren Texte aus antiken Schriftstellern. Was aber bisher nie so stark ins Auge sprang (und noch näher untersucht werden könnte), ist die dennoch vorhandene Färbung auch durch die Bibelsprache *(Vetus latina).*

Auffällig (und näher zu untersuchen) ist sodann die häufige Parallelität bestimmter Wendungen des Kanons mit Ambrosius, die z. T. zwar schon bei Cyprian und in anderen afrikanischen Texten, z. T. aber nur bei Ambrosius vorzukommen scheinen, was erneut für die immer noch vereinzelt bestrittene ambrosianische Provenienz von *De sacramentis* spricht. Schließlich sind die zahlreichen Parallelen der mozarabischen Liturgie (weniger zur jetzigen als zu einer sicherlich zu supponierenden älteren Fassung des Kanons, die vielleicht zwischen den Zitaten bei Ambrosius, *De sacramentis*, und der gegenwärtigen Fassung liegt) von hohem Interesse. Sie sind merkwürdigerweise bisher nicht oder zu wenig beachtet, geschweige denn untersucht worden.

Münster. Emil J. Lengeling.

Duesberg, Hilaire: **Die Messe biblisch betrachtet.** (Aus dem Französischen von Ulrich Schütz) Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1967. 124 S.; Ln DM 10,80.

Der Verfasser möchte die Elemente der Messe wieder zum Leben erwecken, die aus dem lebendigen Vollzug von Liturgie im biblischen Raum erwachsen sind. Ohne Zweifel ein ebenso aktuelles wie notwendiges Unternehmen. Die Messe ist in ihrer Ursprungsgestalt weder ein Zufallsprodukt noch eine dogmatische Konstruktion noch ein frommes Phantasiegebilde, sondern ein Zweig am Baum biblischer Opfer- und Mahlgottesdienste und darüber hinaus überhaupt der religiös verstandenen Gemeinschaft und ihrer Lebensbeziehungen. So möchte Verfasser dazu beitragen, daß die Messe wieder zur Lebensfunktion der Gottesfamilie werde, entzogen einer Verrechtlichung, in der „der Kasuist den Gegenstand der Verpflichtung als auch das Ziel des Gesetzgebers aus dem Auge" verloren hatte (S. 21).

Die Erwägungen des Buches sind etwa nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert: Mahl der Familie – Tischgäste Gottes – Leben aus dem Tode, aus dem Schmerz die Freude – Erwartung und Wachsamkeit bei der Feier der Messe – Eucharistie in überströmender Fülle. Dies alles sind Elemente, die ihren Sitz im Leben des biblischen Volkes haben, bei der Feier der Messe lebendig nachempfunden werden können und sogar müssen, soll der Messe nicht wieder eine gewaltsame „Erklärung" übergestülpt werden, wie sie seit Martin von Cochem üblich war. Das Wesen der Messe erschließt sich nicht aus Stations-Parallelen zur Passion Christi, sondern aus Elementen, wie Duesberg sie herausgestellt hat = Mahl, Gastfreundschaft Gottes, Opfertod, Heilserwartung, Hoffnung, Danksagung, Leben in Fülle.

Anerkennenswerterweise arbeitet Duesberg also weder mit Allegorismen – im Stile von: Moria-Golgotha-Meßaltar usw. – noch durchforscht er griechische Mysterien, vielmehr will er im echten Sinn „biblisch" sprechen. Dennoch fühlt sich der Exeget nicht ganz wohl bei den Ausführungen. Der Exeget erwartet und muß erwarten, daß „biblisch betrachtet" bedeutet, es werden Bibelzitate mit klarem Literarbezug zur Sache geboten. Man hätte also etwa die Bedeutsamkeit des „zikkaron" (Ex 12, 14) als Tatgedächtnis der Paschafeier heranziehen können. De Boer und Schottroff haben die Tragweite der Wurzel zkr überzeugend nachgewiesen. Leider hat der Verfasser Bibelzitate willkürlich angewandt. Mag die Anspielung auf die „Nötigung zum Hochzeitsmahl" (Lk 14, 23, S. 9) und auf die „Zweige des Ölbaums rings um den Tisch" (Ps 128, 3, S. 23) noch hingehen, abzulehnen ist die Zitierung von Neh 8, 10 (S. 109), um die Ausstrahlung der Eucharistie anzudeuten: „Sendet davon auch jenen, die nichts bereit haben." Grotesk aber ist die Veranschaulichung der sich verbreitenden Oster- und Eucharistiefreude mit der zweiten Hälfte des Satzes Wsh 3, 7 (S. 14): „Sie (die Gerechten) leuchten hell bei ihrer Heimsuchung; sie fahren hin wie Funken in den Stoppeln". Man kann ja die Feuer des Gerichts nicht mit dem Osterfeuer identifizieren!

Ähnlich unbefriedigend sind auch einige Sachelemente, die herangezogen sind, um biblische Grundgedanken zu illustrieren. Was soll der Besucher der Messe anfangen mit dem Hinweis, daß der Sippenvater am Hochzeitstag seiner Töchter erleichtert aufatmete, weil er nun nicht mehr wegen Verführung oder des Sitzenbleibens zu bangen brauchte (S. 28 nach Sir 42, 9 u. 7, 25). Befremdend sind auch die Passagen, die einen Bezug zum blutigen Kreuzesopfer herstellen wollen und von Blut, Sterben, Töten reden und dabei auf Nabot (1 Kg 21, 19, S. 81) und auf die Juden als „die Rasse Kains" angespielt wird (S. 79).

Duesberg hat die Chance nicht ganz genützt, die in seinem Vorhaben lag, die Messe biblisch zu erklären. Die Spannung zwischen der Verwertung biblischer Texte in der Liturgie zum Literalsinn hin ist riesengroß. Die Erneuerung der Liturgie fordert auch, die biblischen Texte neu zu durchdenken, d. h. in Gemeinschaft mit den Exegeten. Die Mitarbeit der Exegeten ist aber nur glaubwürdig, wenn sie sich selbst treu bleiben und nicht auch ihrerseits die Bibel als eine Art Bastelkorb betrachten, aus dem man mit frommer Willkür alles herausholen kann.

Bochum. Othmar Schilling.

Gunstone, John: **The Liturgy of Penance.** (Studies in Christian Worship, VII) London: The Faith Press 1966. 83 p.; kart. 9 sh 6 d.

Il ne faut pas chercher dans ce petit livre une étude détaillée et approfondie des rites de la Pénitence, comme on peut la trouver dans les ouvrages de Jungmann, Poschmann, ou Vogel ... Il s'agit d'une présentation rapide et claire des problèmes, que pose l'administration du Sacrement, spécialement du point de vue de l'anglicanisme, à la lumière de l'histoire des rites. On trouvera sans doute un peu sommaires les quelques mots sur la pénitence et le pardon divin dans l'Ancien Testament (ch. 1). De même on s'étonne de ne pas trouver un seul mot dans le chapitre III (L'âge classique de la Liturgie) ni sur le Pasteur d'Hermas, ni sur la Didascalie. Le chap. IV est une intéressante réflexion sur la nature du rite pénitentiel. Les chapitres V–VII résument heureusement les principales données historiques et théologiques concernant l'apparition de la pénitence dite „privée", et son évolution jusqu'à la forme romaine actuelle. Cette dernière est excellemment décrite dans le chapitre VIII, tandis que le chapitre suivant retrace l'évolution de la pratique dans l'Eglise d'Angleterre, et la redécouverte progressive de la confession privée. Le livre se termine par un dernier chapitre où l'auteur examine les problèmes pastoraux actuels, et montre en particulier un grand intérêt pour les recherches actuelles chez les catholiques: aspect social de la pénitence, participation de toute la communauté à l'action pénitentielle des pécheurs; sens de la satisfaction, essais de célébrations communautaires, etc. On me permettra, en terminant, d'exprimer un regret: les références aux ouvrages cités sont incomplètes: pas de date de publication, pas de lieu d'édition. Même dans un ouvrage destiné au grand public, ces précisions, me semble-t-il, n'auraient pas été inutiles.

Rom. Joseph Lécuyer CSSp.

Grégoire, R.: **Les homéliaires du moyen âge.** Inventaire et analyse des manuscrits. (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior: Fontes 6). Préface par D. Jean Leclercq. Rom: Herder 1966. VII, 264 S.; br. Lire 4800.

R. Grégoire, Mönch von S. Girolamo, Rom, legt ein sehr sorgfältig gearbeitetes, in der Liturgiewissenschaft lange vermißtes, aber auch für Patrologen interessantes Repertorium der Väterlesungen des Stundengebetes vor, das die bisherigen, zum Teil schwer zugänglichen Analysen liturgischer Homiliare erheblich verbessert und um weitere Analysen vermehrt, wobei ihm neben älteren Untersuchungen (Morin, Wilmart, de Ghellinck) die in letzter Zeit erfreulich aufblühende einschlägige Forschung (Barré, Bischoff, Chavasse, Dekkers, Étaix, Lambot, Leclercq, Lemarié, Olivar, Verbraken) zugute kommt.

An der Spitze der Analyse (17–70) steht die Sammlung, die bis zur letzten Brevierreform in Stücken der zweiten Nokturn fortlebte: das zuerst von F. Wiegand (1902) und eingehender von E. Hosp (1936 f) analysierte Homiliar des Alanus von Farfa Sabina († ca. 790). Der Hrsg. bringt zu den einzelnen Homilien nach *Incipit* und *Explicit* und etwaiger Korrektur der Zuweisung die Fundorte in den Vätereditionen, gegebenenfalls die einschlägigen Untersuchungen und die Parallelen in anderen, zum Teil älteren Homiliaren. Das Homiliar von Farfa ist nur eine Redaktion des von J. Löw 1942 analysierten Homiliars von St. Peter (6. Jh.), das teilweise in einer Erweiterung des 9./10. Jh. erhalten blieb. Weitere Parallelen ergeben sich aus den Homiliaren des Agimund (stadtrömisch; sehr lückenhaft erhalten; analysiert von J. Löw, 1929), des Egino von Verona (analysiert von V. Rose, 1893), der Stadtbibliothek von Troyes (Vergleich mit Alanus bei Grégoire, 18–21) und einiger anderer Handschriften. Eine Vergleichstafel der genannten Homiliare ist am Schluß (231–236) beigegeben.

Als noch einflußreicher und im römischen Brevier bis heute im Kern erhalten erweist sich das (zuerst von F. Wiegand 1897 analysierte) im vorliegenden Werk S. 71–114 dargebotene Homiliar des Paulus Diaconus († nach 792), das seinerseits sich teilweise mit Alanus (bzw. St. Peter) berührt.

Erstmals eingehend wird ein in Orléans, zu kleineren Teilen in Paris aufbewahrtes Homiliar von Fleury vorgestellt (um 750 nach einem Prototyp wohl noch des 6. Jh.), das sich u. a. mit Alanus und Paulus Diaconus berührt (115–131). Das gilt mehr oder weniger auch von den folgenden Sammlungen.

Anscheinend ein afrikanisches Homiliar des 6. Jh. liegt der Wiener Handschrift 1616 (8./9. Jh.) zugrunde, deren Analyse durch C. Lambot (1958) hier ergänzt wird (132–141).

Es folgen (142–160) ein bereits im 17. Jh. von Gerbert und Mabillon untersuchtes, wahrscheinlich aus Benevent stammendes Homiliar von Ottobeuren (Anfang 9. Jh.), das zeitweilig als verschollen galt (gegenwärtig in der Nationalbibliothek zu Rom) und (161–185) ein von G. Morin analysiertes Homiliar von Toledo wohl aus dem 7. Jh. (Londoner Handschrift des 11. Jh.).

In den Anhängen werden eine bisher nicht edierte afrikanische Homilie aus der Sammlung des Paulus Diaconus und 19 noch nicht identifizierte Stücke aus dem Homiliar von Toledo ediert (186–230). Den Schluß bilden Verzeichnisse der Initien, dankenswerterweise auch der zugehörigen Evangelienperikopen (237–257) und, um bibliographische Zusätze erweitert, der zitierten Autoren. Leider fehlt ein Verzeichnis der benützten und der vielen nur zitierten Handschriften.

Die Literatur wird sorgfältig, allerdings etwas unübersichtlich, in der allgemeinen und der speziellen Einleitung angeführt und beurteilt. Dort erwähnt G. neben den nicht für die Liturgie bestimmten, von Barré 1962 gründlich untersuchten karolingischen Homiliaren die Homiliare von Verona, aus Burgund (*Sancti catholici Patres*), Florenz (Analyse von A. M. Bandini, 1774), Benevent (Analyse von H. Barré, 1964), der Karthäuser (Analyse von R. Étaix 1962) und der Zisterzienser (Analyse von Étaix in Vorbereitung). Da die Analyse der Florentiner Homiliare von Bandini sehr schwer zugänglich ist und der Revision bedarf, wäre eine Aufnahme in das neue Repertorium willkommen gewesen.

In der gut orientierenden allgemeinen Enleitung vermißt man eine Erwähnung des *Ordo Romanus* 13 (in seinen verschiedenen Fassungen) und des *Ordo Romanus* 14 (ed. M. Andrieu).

Wie J. Leclercq, der das Werk als Vervollkommnung seines eigenen Repertoriums (Alanus, Paulus Diaconus) im Scriptorium (1948) 195–214, angeregt hat, im Vorwort ausführt, können die reiche Auswahlmöglichkeit der alten Homiliare, ihre Vielfalt (kein Homiliar ist mit einem andern ganz identisch) und Freiheit (Kürzungen, Centonisationen) die Studien zur Reform der künftigen Väterlesungen im Stundengebet vorteilhaft anregen.

Münster. Emil J. Lengeling.

Berger, Placidus: **Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland.** (Forschungen zur Volkskunde, begründet von Georg Schreiber, herausgegeben von Bernhard Kötting und Alois Schröer, Heft 41) Münster: Verlag Regensberg 1966. 151 S.; DM 16,80.

Unter Heranziehung allgemeiner volkskundlicher Quellen, unter gründlicher Auswertung liturgischer Urkunden, insbesondere zahlreicher ungedruckter und gedruckter Diözesan- und Klosterritualien („Manualien", „Agenden", Obsequialien", „Ordinarien") aus der Zeit vom 12. bis zum beginnenden 19. Jh., sowie unter Benutzung der für die religiöse Volkskunde bisher noch wenig ausgewerteten Privat- und Diözesangebetbücher hat der Verfasser auf Anregung des Trierer Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer diese systematische Darstellung des religiösen Brauchtums im Umkreis der Sterbeliturgie geschaffen. Aus rein praktischen, nicht aus brauchtumswissenschaftlichen Gründen beschränkt sich die Studie auf das Sterbebrauchtum in Deutschland. Nicht das ganze, umfangreiche Totenbrauchtum, das sich in das Memento-mori-Brauchtum, das Sterbebrauchtum, das Beerdigungsbrauchtum und das Totengedächtnisbrauchtum gliedern läßt, ist Gegenstand dieser Untersuchung, sondern speziell das Sterbebrauchtum, das mit der unmittelbaren Vorbereitung auf den Tod beginnt und mit dem Eintritt des Todes nach und nach in das Beerdigungsbrauchtum übergeht.

Der erste Abschnitt der Arbeit stellt die Grundanschauungen, d. h. den religiösen, in den Naturreligionen und in den christlichen Offenbarungen wurzelnden Untergrund der verschiedenen Phänomene des Sterbebrauchtums heraus, näherhin 1. die in der Totenabwehr und Totenpflege zutage tretende Vorstellung von dem „lebenden Leichnam", d. h. von einem irgendwie gearteten Fortleben des Toten, und 2. die in den volkstümlichen Sterbegebeten ausgeprägten Bezüge auf das Leiden Christi, Abwehrbitten gegen Dämonen und Absolutionsformeln für den von der Sündenlast seines vergangenen Lebens bedrückten Sterbenden.

Im zweiten Abschnitt, dem wichtigsten und umfangreichsten Teil der Abhandlung, wird das Brauchtum behandelt, das der unmittelbaren Vorbereitung zum Sterben dient, vornehmlich die mannigfachen Formen herkömmlicher Sterbehilfe: Umbetten des Kranken, Darreichen von Sterbewein, Öffnen von Fenstern und Türen, Abtrocknen des Schweißes u. a. m., ferner der Gebrauch von Andachtsgegenständen wie Kerzen, Weihwasser, Sterbekreuz und Marienbild, das brauchtümliche Beten etwa der „sieben Fußfälle" oder des Rosenkranzes, das Vorbeten aus Gebetbüchern und Ritualien, in denen vom Mittelalter an bis zum Erscheinen des Rituale Romanum (1614) die sogenannten „Anselmischen Fragen" – ein in Frage-Antwort-Form aufgelöstes Glaubensbekenntnis des Sterbenden – häufig und in verschiedenen Fassungen zu finden sind, und schließlich die Ausdrucksweisen mitmenschlicher Anteilnahme, die dem Sterbenden entgegengebracht wird.

Im dritten Abschnitt des Buches behandelt der Verfasser das Brauchtum nach dem Eintritt des Todes, soweit es noch mehr dem Sterbe- als dem Beerdigungsbrauchtum zuzurechnen ist, näherhin: das Schließen der Augen und des Mundes des Toten, die verschiedenen Umstellungen von Gegenständen im Sterbehaus, das Mitteilen und „Ansagen" des eingetretenen Todes und die durch Stille im Sterbehaus zum Ausdruck gebrachte Ehrfurcht vor der Ruhe des Verschiedenen.

Zusammenfassend und aus der gegenwärtigen Krisensituation des Brauchtums heraus stellungnehmend schließt der Verfasser sein gehaltvolles Werk in einem vierten Kapitel mit dem Ausblick auf die Zukunft des außerliturgischen wie innerliturgischen Brauchtums. Die Intensität, mit der sich heute alle Lebensformen ändern, legt es nach Ansicht des Verfassers nahe, daß man mit dem völligen Aussterben aller noch vorhandenen Einzelbräuche und daher auch mit dem Entstehen ganz neuer Bräuche und Grundanschauungen zu rechnen hat. Das neue Brauchtum „wird wohl bedeutend mehr von der Technik und dem gesamten modernen Weltbild geprägt sein, der apotropäische Aspekt hingegen und eine gewisse Naturmystik werden daraus verschwunden sein" (136).

Die Ausführungen des Verfassers, die in Einzelheiten ergänzt und berichtigt werden könnten (betr. Sterbehilfe durch Fußfallgebete vgl. M. Zender, Spätmittelalterliche Frömmigkeit u. Volksbrauch. Das Beten der Sieben Fußfälle im Rheinland. Festschrift Josef Quint, Bonn 1964, 291–303; G. Wagner, Barockzeitl. Passionskult in Westfalen, Münster 1966, bes. 213–229 u. 272–274, mit Hinweisen auf Fußfallandachten in barockzeitl. Gebetbüchern), stellen im ganzen einen gut fundierten und sehr dankenswerten Beitrag zu den Bemühungen dar, das Verhältnis von Liturgie und Brauchtum näher zu ergründen, und geben auch Anregungen, beides wieder in fruchtbare Wechselbeziehung zu bringen.

Paderborn. Georg Wagner.

Nyssen, Wilhelm: **Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz.** (Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. v. J. Tyciak u. W. Nyssen) Freiburg: Lambertus-Verlag 1962. 114 S., 4 einfarb. u. 16 vierfarbige Tafeln; Ln DM 34,80.

Die Frage nach der Entstehung und den frühen Stufen der Entwicklung des „Bildes des Glaubens" und einer genuinen christlichen Bildwelt beschäftigt die Forschung schon seit Jahrzehnten, vom Formalen-Bildkünstlerischen wie von der Gedankenwelt her. Frühe Anfänge begegnen sicher schon in der vorkonstantinischen Zeit, jedoch noch zaghaft und gegen gelegentliche scharfe Reaktionen der Bibelfeindlichkeit, wie Hugo Koch und vor einiger Zeit noch Th. Klauser auf dem Kongreß für Christliche Archäologie in Ravenna (1962) dargetan haben (= Atti del VI. Congresso di Archaeologia Cristiana, C. d. Vat. 1965, 223–238). Die damals angeschlossene Diskussion (ebda 239–242) zeigte die Ungesichertheit generalisierender Thesen. Einen glänzenden und wohlfundierten Überblick gibt immer noch am besten Joh. Kollwitz in seinen Artikeln „Bild" (RAC II 318–341) und „Christusbild" (ebda, III 1–23). Nach frühen Versuchen setzt in konstantinischer Zeit dann, zugleich mit der Entstehung der großen Basiliken, das Ringen um eine theologisch angemessene künstlerische Großform des Bildes ein, um eine christliche Ikonologie wie Ikonographie. Das christliche Bild muß sich absetzen vom Paganen, um christlich tragbar zu sein, kann aber andererseits nicht ohne Entlehnungen aus dem Bisherigen und Stilverwandtschaften mit ihm entstehen. Es ist eine Sonderform des Problems Antike-Christentum. Ein jahrhundertelanger Weg war da notwendig, doch zeigt dieser eine erstaunliche Konsequenz trotz vieler divergenter Strebungen. Selbst der Bildersturm des Ikonoklasmus konnte den Entwicklungsgang nicht aufhalten oder nur unterbrechen, weil die frühen Typen dennoch weiterwirkten in der byzantinischen Monumental- wie Buchmalerei.

Nyssen will keine neue kunsthistorische Theorie entwickeln, auch keine neue, etwa von der Gegenwartskunst oder von gegenwärtigen Vorlieben inspirierte Aesthetik. Es geht ihm weniger um formale Bestimmungen als vielmehr darum, *materialiter* die Bildwelt aus den Schriften der Väter zu erschließen und darzustellen, wie das Bild „das andere Wort" ist, wie es in der östlichen Theologie oftmals heißt. An den 4 schwarz-weißen und 16 farbigen Tafeln zeigt er eindrücklich auf, wie eine Kongruenz besteht zwischen den Aussagen von Theologie und Bild. Theologe wie Kunstbetrachter ziehen aus dem sorgfältig mit Anmerkungen gearbeiteten Bildband gleichen Nutzen. Bilder, die der Fachmann zwar gut kennt, aber aus vielen Bänden erst zusammentragen muß und die der Laie nur schwer zum Vergleich beieinander hat, sind nach guten Fotographien des verstorbenen Laacher Benediktiners Frowin Oslender geschickt zusammengestellt. Leider sind den Tafeln weder Ziffern noch die Titel und kunsthistorischen Daten zugegeben; man muß sie einigermaßen mühsam im Tafelverzeichnis suchen. Es ist zwar verständlich, in einer solchen Studie das Bild aus sich sprechen lassen zu wollen, aber sein historischer Ort gehört zur Interpretation hinzu und es schiene mir kein Fehler, wenn man diese Fakten auch leicht zur Hand hätte. Die Bildauswahl selbst ist verständig. Neben den Zeugnissen der Frühzeit noch vor dem Bildersturm (Reliquienschrein der Capella Sanctorum, Tafeln 2, 10, 13 u. 16; Fragmentum Sinopense, T. 3 u. 11; Wiener Genesis, T. 5; Codex Rossanensis, T. 14; Rabbula-Codex, T. 15) stehen die bedeutendsten Zeugnisse der Neuanfänge und breiten Entfaltung (Cosmas Indikopleustes, 9. Jh., T. 6; Bibel des Patriziers Leo, 10. Jh., T. 1 u. 7; Menologion Basileios II., 10. Jh., T. 4, 9, 12, 17–20). Damit sind wesentliche Zeugnisse dem Betrachter vorgestellt, der darin sowohl die Kontinuität über die Krise hinweg wie auch die Grundlagen der östlichen Ikonenkunst und ihrer Ausstrahlung in die mittelalterliche abendländische Kunst anschaulich und eindringlich begreifen lernt.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Schweinfurth, Philipp: **Die Fresken von Bojana.** Ein Meisterwerk der Monumentalkunst des 13. Jahrhunderts. Mainz und Berlin: Florian Kupferberg 1965. 76 S., 50 Abb.; DM 19,80.

Die im Frühsommer 1964 im Rahmen der Ausstellung „Kunstschätze in bulgarischen Museen und Klöstern" in Essen – Villa Hügel gezeigten

eindrucksvollen Kopien der Fresken von Bojana haben wohl diese erheblich erweiterte Neuauflage des 1943 zuerst erschienen Werkes veranlaßt. Die 50 meist ganzseitigen Abbildungen vermitteln einen hinreichenden Eindruck der Monumentalgemälde, die ein gutes Zeugnis der werdenden Paläologenrenaissance darstellen, die von Nikaia nach Tirnovo und Sofia-Bojana aufgrund mehrfacher dynastischer Verbindungen übertragen wurde. Diese Übergangszeit vom Mittelbyzantinischen zur neuen und letzten Blüte der byzantinischen Malerei, wie sie sich etwa in der Chorakirche (Kachrije Djami) zeigt, ist sonst wenig bekannt. Diese Kunst des hohen 13. Jh. in einem schönen Tafelband einem breiteren Publikum zugänglich gemacht zu haben, ist außerordentlich verdienstlich. Natürlich hätte man die Tafeln noch lieber farbig vor sich, besonders dann, wenn man an die Ausstellungsstücke von Villa Hügel zurückdenkt. Auch wird man bedauern, daß die Tafeln den Zustand vor der Renovation bieten. Doch wird man sicher annehmen dürfen, daß jüngere Originalaufnahmen eben nicht zur Verfügung standen, da der rührige Verlag sie sonst zweifellos vorgeführt hätte.

Das relativ kleine Kirchlein von Bojana 8 km südlich von Sofia am Fuß des Witoschamassivs gelegen, ist die ursprüngliche Hauskirche einer bulgarischen Residenz im Zusammenhang einer Festung. Einer kleinen Palastkapelle des 12. Jh., einer einfachen Kreuzkuppelkirche ohne Innenstützen und mit gleichzeitigen Fresken, wurde 1295 nach der Donatoreninschrift vom Sebastokrator Kalojan und seiner Gemahlin Dessislava im Westen ein zweistöckiger Bau vorgelegt, der im tonnengewölbten Untergeschoß mit zwei seitlichen Arkosolbögen zugleich Grablage der Stifter und eine Art Narthex darstellte, im Obergeschoß das Schema der schlichten, umgangslosen Kreuzkuppelkirche wiederholte. Diese jüngere Oberkirche blieb jahrhundertelang nur durch eine hölzerne Außentreppe zugänglich, bis erst 1882 ein weiterer westlicher Baukörper als Stiegenhaus zugefügt wurde. Da das vorliegende Werk wesentlich der Malerei gewidmet ist, ist auf das architekturgeschichtliche Problem der Palast-Doppelkapellen nicht eingegangen. Es liegt hier m. E. aber eine bemerkenswerte Variation dieses Bautyps vor, insofern die Bindung von Gruft und Altar, von *Confessio* und *mensa* besonders deutlich an frühchristliche Vorbilder erinnert, während sonst meist Zwecke höfischer Repräsentation und soziologisch-feudalen Selbstverständnisses überwiegen. Gerade diese sehr schlichte Anlage könnte vielleicht bei genauerer Untersuchung und beim Vergleich mit ähnlichen Anlagen wichtige ideen- und baugeschichtliche Aufschlüsse geben.

Ungewöhnlich für ein so kleines Kirchlein ist die monumentale Form der Malerei in der Narthex-Grabkapelle und in der älteren Ostkirche des 12. Jh., wo die vorhergehenden Fresken übermalt wurden (übrigens nicht in einer eigentlichen Freskotechnik, sondern in einer Temperamalerei fresco al secco). Leider sind die Gemälde der westlichen Oberkirche von 1259 verloren, die restlichen nun zum Glück durch die seit 1912 wiederholt vorgenommenen denkmalpflegerischen Maßnahmen gerettet. Das Bildprogramm der Kirche ist das kanonisch mittelbyzantinische: Der Pantokrator mit Engelassistenz in der Kuppel, die Gottesmutter in der Apsis, die Fest- und Heiligenbilder über den Raum verteilt. Die Grabkapelle bringt in der Tonnenwölbung und auf der Westwand 18 Szenen aus dem Leben des hl. Nikolaus, dazu die besonders bedeutsamen Darstellungen des Stifterehepaares Kolojan-Dessislava von Bojana und Konstantin Assen – Irene von Tirnovo. Schweinfurth beschäftigt sich überwiegend mit der Ikonographie, weniger mit dem formal-künstlerischen Aspekt des Zyklus. Vermutlich sind aber mehrere Künstler zu unterscheiden. Ob sie im Kaiserreich Nikaia geschulte Bulgaren waren oder von dort gedungene Griechen, scheint nicht sicher auszumachen.

Schweinfurth bringt ein schönes Schaubuch, wissenschaftlich fundiert, gut lesbar und mit großer Liebe zur Sache geschrieben. Den gewünschten Zweck erreicht der Band vollkommen. Als Literatur gibt er im Anhang die beiden wesentlichen Arbeiten von André Grabar, Sofia 1924 und Paris 1928. Die jüngeren Arbeiten von G. Stoikow (Sofia 1954) und I. Akrabova-Shandova (Sofia 1960) sind nicht genau genannt. Der Redlichkeit wegen hätte der Katalog der Ausstellung Essen 1964 (149–151) erwähnt werden müssen, da er offensichtlich auf den Seiten 72 f benutzt ist. Im ganzen wird man der Arbeit hohes Lob aussprechen müssen.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Masser, Achim: **Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters.** Mit einem Anhang: Die Bezeichnungen für die Sakristei. (Philologische Studien und Quellen, hrsg. v. W. Binder, H. Moser, K. Stackmann, Heft 33) Berlin: Erich Schmidt Verlag 1966. 184 S.; kart. DM 24,–.

Es handelt sich bei diesem Buch um eine überarbeitete Dissertation, die von Prof. Dr. Wilhelm Wissmann betreut worden ist und die im Frühjahr 1959 der Philosophischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität vorgelegen hat.

Masser geht aus von der Erfahrung, daß die Ausdrücke, die im Nhd. für die Bezeichnung eines für den christlichen Gottesdienst bestimmten Gebäudes zur Verfügung stehen, in ihrer Verwendung und gegenseitigen Abgrenzung dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten bereiten. Eine Untersuchung der Entstehung und Geschichte dieser Ausdrücke im Mittelalter soll hier erste Klarheit verschaffen. Dabei werden die Bezeichnungen in ihrer engen Verbindung mit der Funktion der verschieden benannten Gotteshäuser gesehen, und es findet auch der jeweilige Entwicklungsstand der Kirchenverfassung Berücksichtigung. Auf diese Weise werden Herkunft und Entwicklung, Bedeutung und Anwendungsbereich der zahlreichen Bezeichnungen für ein christliches Gotteshaus erkannt.

Im ersten Abschnitt (S. 17–117) bietet M. die einzelnen Wortgeschichten.

1. Ahd. „kiricha“ (mhd. „kirche“) ist die älteste dt. Bezeichnung für eine christliche Kultstätte. Als Lehnwort geht sie zurück auf das griech. κυρι(α)κον das im 4. Jh. durch das griech.-lat. Mischchristentum der Städte Trier, Metz und Köln vermittelt worden ist (U. Stutz). Mit „kiricha-kirche“ wurde vor allem die nichtkorporierte Kirche bezeichnet, und zwar sowohl das Gebäude als auch die Kirche als Institution.

2. „goteshûs“ ist eine Lehnübersetzung des lat. *domus Dei,* das seinerseits auf griech. οἶκος τοῦ θεοῦ und hebr. בית אל oder בית יהוה zurückgeht. Mit dieser Bezeichnung wird jedoch nur selten das konkrete Gebäude benannt, sondern meist eine bestimmte Kirche als Institution. Im Regelfall handelt es sich dabei um korporierte Kirchen.

3. „tuom“ dient fast nur zur Bezeichnung von Bischofskirchen. Mhd. „tuom“, mnd. „dôm“ geht als Lehnwort zurück auf lat. *domus.* M. kann wahrscheinlich machen, daß mit der Nennung der *domus* nicht die *domus ecclesiae* = Stift gemeint ist (Kretschmer), sondern die *domus (dei) episcopalis,* die Bischofskirche. „tuom“ ist vermutlich schon früh im gallisch-fränkischen Raum entlehnt worden.

4. „munistiri“ ist wohl im 7. Jh. im Zusammenhang mit den Klostergründungen von vulgär-lat. *monisterium* entlehnt worden. Belegt ist das Wort seit der 2. Hälfte des 8. Jh.s. Im Sprachgebrauch ist „munistiri“ zunächst eng verbunden mit der Entwicklung von kirchenlat. *monasterium* und bezeichnet in ahd. Zeit meist die ganze Klosteranlage, im Mhd. dann direkt das Gotteshaus eines Klosters oder Stifts und auch eine bischöfliche Stiftskirche.

5. Mit „stift“ wird nur selten ein Gotteshaus bezeichnet, meist dient dieses Wort zur Benennung einer geistlichen, nicht-mönchischen Korporation. M. versucht hier eine Verbindung zur *ecclesia canonica* herzustellen, indem er mhd. „stiften“ versteht als „etwas einrichten, in eine feste Ordnung bringen“ und so Lehnübersetzung annehmen kann.

6. „pharra“ geht zurück auf lat. *parochia,* griech. παροικία. Das Wort ist im 6. Jh. im fränkischen Gallien aus dem Kirchenlatein entlehnt worden. „pharrakiricha“ ist dann in Anlehnung an *ecclesia parochialis* gebildet und bezeichnete die Hauptkirche einer „pharra“.

7. Auch das im 9. Jh. entstandene „liutkiricha“ diente als Lehnübersetzung von kirchenlat. *ecclesia plebana* zur Bezeichnung einer Pfarrkirche.

8. Die Bezeichnung „*toufkiricha“ ist nur noch in Ortsnamen zu fassen. Das Wort ist in Bayern zur Zeit der Mission als Lehnübersetzung von *ecclesia baptismalis* gebildet worden.

9. „kerspelkerke“ bezeichnete vor allem im Niederländischen und im nördl. Niederdeutschen die Hauptkirche einer Pfarrei. Das Wort ist gebildet in Nachahmung von „dingspel“ und „edspel“ und geht aus von der Pfarrei als einem Bezirk der kirchl. Jurisdiktion.

10. „betabur“ ist von Anfang an (8. Jh.) Bezeichnung für ein kleines christliches Kultgebäude, die in Anlehnung an kirchenlat. *oratorium* gebildet ist. Etwas jünger (9. Jh.) ist „betahûs“, eine Lehnübersetzung von *domus orationis,* die jedoch vor allem zur Bezeichnung nichtchristlicher Kultgebäude verwendet wurde.

11. „kap(p)ella“. Diese Benennung geht aus vom Mantelrest *(cappella)* des hl. Martin von Tours, bezeichnete dann auch das Oratorium, in dem die Reliquie aufbewahrt wurde, und schließlich vor allem königliche Oratorien. Seit dem Ende des 8. Jh.s hatte sich „cap(p)ella“ als Bezeichnung für die *ecclesia filialis* durchgesetzt und drang um 800 als Lehnwort in das Ahd. ein.

Im Anschluß an die Erörterung dieser allgemein gebräuchlichen Ausdrücke gibt M. noch einige Hinweise für seltenere Bezeichnungen wie z. B. „muoterkirche, zuokirche, houbetkirche, wîhhûs, stuolkirche“.

Im zweiten Abschnitt (S. 118–132) untersucht M. die Beziehungen, die zwischen den Bezeichnungen der Gotteshäuser und den ihnen zukommenden Funktionen bestehen. Auf die isolierten Wortgeschichten folgt also die Darstellung des Wortfeldes durch Herausarbeitung der wechselseitigen Abgrenzung der verschiedenen Bezeichnungen.

Das neutralste Wort mit dem weitesten Bedeutungsumfang ist „kiricha-kirche“, gegen das sich das jüngere „goteshûs“ nicht durchzusetzen vermochte.

M. kann dann zeigen, daß die Bezeichnungen für das christl. Gotteshaus in ihrer jeweiligen Spezifizierung bezogen sind auf die Stellung der „Kirche" im kirchlichen Leben, durch ihren Platz in der Hierarchie.

Bischofskirchen können „tuom" genannt werden, seltener auch „munster", nur gelegentlich „goteshûs". Die Bezeichnung für die Kloster- und Stiftskirche ist „munster". Die Pfarrkirche, die wichtigste Kirche für das religiöse Leben der Gemeinde, wird deshalb oft durch einfaches „kirche" bezeichnet. Für die Hauptkirche einer Parochie gibt es entsprechend ihrer zahlreichen Funktionen auch mehrere Bezeichnungen, die jeweils einen Aspekt hervorheben: „*toufkiricha, liutkirche, dietkirche, kerspelkerke, pfarrkirche, muoterkirche". Auch Nebenkirchen heißen oft „kirche", oder verdeutlichend in der Diminutivform „kirchlîn"; außerdem kommen als spezifische Ausdrücke vor: „betabûr, betahûs, kap(p)elle".

Ist von einer Kirche als juristischer Institution die Rede, dann stehen zwei Ausdrücke zur Verfügung: „kirche" für die nichtkorporierte Kirche und „goteshûs" für die Kirche einer Korporation. Beachtenswert ist gerade unter dem Gesichtspunkt der einzelnen Kirche als Institution, daß das Eigenkirchenwesen auf die ma. Bezeichnungen für die Gotteshäuser keinen Einfluß gehabt hat.

Im dritten Abschnitt (133–140) faßt M. in gelungener Weise die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen, indem er „das Verhältnis der deutschen mittelalterlichen Bezeichnungen in ihrer Gesamtheit zu der Terminologie der lateinischen Kirchensprache" (133) untersucht.

Abgesehen von „kirche" gehen alle deutschen Bezeichnungen auf das Lateinische zurück. Nur der generelle lat. Ausdruck für ein christl. Gotteshaus – *ecclesia* – hat auf das Deutsche keinen Einfluß gewinnen können. Er konnte sich gegen das aus dem Griechischen entlehnte „kirche" nicht durchsetzen. Auch heidnisches Wortgut hat in dieses Wortfeld keine Aufnahme gefunden. Bei allen Bezeichnungen haben sich die Lehnwörter besser durchsetzen können als die Lehnübersetzungen. So erlangten allgemeine Geltung im gesamten dt. Sprachgebiet: „kirche, tuom, munster, kappelle, pfarre, pfarrkirche". Von den Lehnübersetzungen fanden weitere Verbreitung nur: „(ge)stift(e), goteshûs".

Im Mittelalter stand die deutsche Kirchensprache also stets in enger Verbindung mit dem Kirchenlatein. Dies zeigt sich vor allem bei der Entstehung der Wörter. Daß sich dann in der weiteren Entwicklung der dt. Sprachgebrauch oft eigenständig fortgebildet hat, kann M. deutlich an der Entwicklung und Verwendung von „tuom, munster, goteshûs" und „stift" zeigen. Ferner ist die im dt. Sprachgebrauch deutlich ausgeprägte Unterscheidung zwischen einer Kirche als Gebäude und als Institution im Lateinischen nicht vorhanden.

M.s Buch zeigt erneut die Fruchtbarkeit der Methode, die den Zusammenhängen zwischen den Wörtern und den Sachen nachgeht und die gerade dann besonders ergebnisreich ist, wenn sie in der Beschränkung auf ein Wortfeld die Ordnung der Wirklichkeit durch Wörter genau erfassen kann. M. stützt sich dabei auf eine sehr große Zahl verschiedenartigster Quellen, die für ihn durch die Arbeitsstellen des „Deutschen Wörterbuches" und des „Mittellateinischen Wörterbuches" in Berlin zugänglich und benutzbar wurden. Die zahlreichen Belege, die im Text abgedruckt sind und das Buch auch als Quellensammlung beachtenswert machen, sind genommen aus Glossen, Annalen, Chroniken, Urkunden und Akten, geistlichen und weltlichen Dichtungen, Predigten, Mönchsregeln, Gesetzen, Viten, Briefen, Legenden, Zunftrollen und theologischen Abhandlungen. Doch der Autor ist in dieser Materialfülle nicht versunken, sondern er bietet seinen Stoff und seine Ergebnisse in straffer Gliederung und einleuchtender Klarheit. Und da in diesem Buch in bezug auf das christl. Gotteshaus die Wörter u n d die „Sachen" berücksichtigt werden, ist es in den vorgeführten Quellen und Ergebnissen für den Philologen, den Theologen und den Historiker von Bedeutung.

In einem Anhang behandelt M. nach derselben Methode „Die Bezeichnungen für die Sakristei" (141–160). Er untersucht folgende Ausdrücke: „sigitari, sigindri, sagarâri, ger(we)kamer, ger(we)hûs, sacristîe, custerîe, tre(se)kamer, wîhhûs, wihkamer, kresemkamer".

M ü n s t e r. G o s w i n S p r e c k e l m e y e r.

Beer, Werner M.: **Macht und Verantwortung.** Die Verwaltung der Macht im Werk Reinhold Schneiders als erzieherisches Anliegen unserer Zeit. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1966. 176 S.; kart. DM 6,80; Ln DM 10,80.

Das aus einer Münchener Dissertation entstandene Buch des heutigen Dozenten an der Pädagogischen Hochschule Augsburg hat eines der zentralen Probleme Reinhold Schneiders zum Gegenstand. Wer Schneider persönlich begegnet ist, weiß, in welchem Maße ihn die Realität der Macht in ihren heutigen – oft jeder sittlichen Verantwortung entzogenen – Erscheinungsformen bedrängte und welche radikalen Schlußfolgerungen er – mindestens zeitweise – aus seinen Erfahrungen mit unserer Epoche zu ziehen gewillt war. Die Erlebnisse nach 1930 führten ihn dazu, sich dem Problem der Macht immer wieder zuzuwenden und sich die großen Gestalten der Weltgeschichte vor Augen zu stellen, wie sie, die mit Macht Ausgestatteten und Beauftragten, diese handhabten und verwendeten. Es gehörte zu seinen immer wiederkehrenden Beobachtungen, daß die Macht eines der gefährlichsten Güter ist, die in die Hand der Menschen gelegt sind. Segen und Unsegen gehen gleichermaßen auf sie zurück; die Macht„haber" selbst wissen mehr von Versagen und Scheitern als von gelungenen Taten zu berichten. Begreiflich ist, daß extreme Bewertungen der Macht möglich sind: Als das schlechthin Böse gilt sie denen, die in ihr nur die Elemente des Unheils sehen; Nietzsche betrachtete sie als höchsten Wert des auf sich selbst gestellten freien Menschen. Schneider, dem Denker und Dichter eines unbedingten, wenn auch oft hart bedrängten Christenglaubens, mußte es darum gehen, die Macht aus dem Weltbild der Offenbarung zu begreifen, sie als Geschenk Gottes an den Menschen zu verstehen, der damit auf das höchste ausgezeichnet, gleichzeitig aber zum Verwalter einer großen Gabe bestellt wurde. Macht wird ihm verliehen, damit er sich ihrer bediene und – auch in diesem Sinne – Rechenschaft von seiner Verwaltung gebe. Der durch die Erbsünde geschwächte Mensch ist immer in Gefahr, von der Macht falschen Gebrauch zu machen; ja die Erprobung des Menschen durch die Macht läßt ihn am schnellsten und gewissesten seiner Ohn-macht innewerden. Ganz unausweichlich – dies ist Schneiders These – wird der Mächtige dieser Welt schuldig.

Der Verfasser tut recht daran, das Thema „Macht" in den Zusammenhang von Schneiders Geschichtsbild zu stellen, das im strengen Sinne „theologisch" ist. Dem Historiker stand eine Fülle geschichtlichen Wissens zur Verfügung; er umspannte einen großen Teil des abendländischen Raumes, besaß die Gabe der Einfühlung und begriff die Gestalten und ihr Machtverhalten, wenn es sich um oft folgenreiche Entscheidungen handelte. Zweifellos ist Schneider richtig verstanden, wenn, wie der Verfasser verfährt, die unübersehbare Fülle geschichtlicher Taten unter den Blickpunkt seiner Geschichts„theologie" gestellt wird. Die Geschichte ist für Schneider „ausnahmslos ein geistiges und sittliches Ereignis". Im augustinischen Sinne ist die Weltgeschichte ein Kampf zwischen Glaube und Unglaube, in dem der „Fürst dieser Welt", der Satan, „der Vater der Lüge", seine Rolle spielt. Daß die Welt „unter dem Kreuze" steht und jeden Tag Zeugnis abzulegen hat von dem Kampf, den unsichtbare Mächte führen, gehört zu Schneiders Grundüberzeugungen. Hierin sieht er auch die „Tragik" des Christen begründet, der mit einer unendlichen, d. h. unlösbaren Aufgabe belastet ist. In welchem Maße sich Schneiders Grundverhalten zum Weltganzen gegen Ende seines Lebens verdüsterte, weiß man aus seinen Aufzeichnungen „Winter in Wien", die er kurz vor seinem Sterben dem Verlag zur Veröffentlichung anvertraute.

Die Linien eines solchen Denkens sorgfältig nachzeichnend, entwickelt der Verfasser sodann im Vorgriff auf spätere Ausführungen Schneiders Stellung zu den Gruppen, denen Macht zugeteilt ist: zu den Königen, Künstlern und Heiligen, wobei er neben dem Einfluß der Offenbarung den Einwirkungen großer Denker nachgeht. Zu ihnen gehören vor allem Unamuno, dessen Spuren im Camoes-Buch zu finden sind, und Fichte, den man im Buch über die Hohenzollern entdeckt.

Die „Bereiche der Macht im Werk R. Schneiders", die Mitte des ganzen Buches, sind damit vorgezeichnet. Der Macht des Politischen wird der größte Raum zugeteilt. Daß Schneider das Königtum als die ideale Herrschaftsform verstand, ist bekannt. Das Königtum allein, meinte er, trage die Zeichen des Charismas. Er denkt an die adeligsten Gestalten der Weltgeschichte. Aber Scheitern ist auch deren Teil. Es gehört zur Eigenart wie zur Kunst von Schneiders Geschichtsbetrachtung, daß er Leben und Werk seiner Helden aus der Perspektive des Todes überschaute, nicht nur, weil von hier aus erst das Ganze gesehen wird, sondern weil sich erst an dieser Stelle der volle Sinn ergibt. Am Ende steht durchweg das Leben nicht da in der Glorie der Erfüllung, sondern des Verzichts. Nicht von den Höhepunkten oder aus der Situation des Ruhmes ist die Wahrheit des Lebens erkennbar, sondern in der Verlassenheit der letzten Stunde, wenn sich das Nichtgetane meldet, das Irrige und Falsche und das Nichtgelungene. Von einer Wiederherstellung preisgegebener Herrschaftsformen kann gleichwohl bei Schneider keine Rolle sein. Beer stellt ihn in die Nachbarschaft von Guardini, Freyer und anderen, um darzutun, welche Anstrengungen nötig waren, um den geschichtsphilosophischen Sinn der modernen Demokratien zu erkennen und – anderseits – ihnen ihre Aufgabe deutlich zu machen. Das Königtum wird abgelöst durch den Staatsmann, den Abgeordneten, den „Jedermann" – die Verantwortungen werden verteilt, den Soldaten ihr Recht zugebilligt, die Entscheidungen des Gewissens herausgefordert. Nicht immer hat Schneider die Grenzen gesehen, die gezogen werden müssen; Urteilsfähigkeit ist das erste, bevor das Gewissen seine Entscheidungen fällt.

In der Ordnung der Mächtigen stehen für den Verfasser im Einklang mit Schneiders Denken sodann die „Geistigen". Schneider spricht viel von der Verantwortung des Künstlers, dem es aufgegeben sei, in seinen Bildern die unsichtbare transzendente Welt sichtbar zu machen. Mit dem Dichter ist er am meisten vertraut. Seine Frage ist immer die gleiche: wie die Erfahrung des Zwiespalts der Welt ausgehalten wird, welche Lösungen ins Auge gefaßt werden. Hier bedarf es der Ausführlichkeit, der sich der Verfasser bedient. Calderón kreuzt immer wieder die Bahn Schneiders, Corneille widmet er seinen ausführlichsten Aufsatz; er ist mit den Deutschen seit Lessing beschäftigt – kritisch und selten zustimmend. Er glaubt, in „Faust", „Wallenstein" und „Penthesilea" gefährliche Gestaltungen deutschen Dichtens vorstellen zu müssen – wobei kein Wort darüber zu verlieren ist, daß er in seinem Denken und Dichten ohne jede Enge war.

Zur Höhe des Gedankens führt dann das Kapitel über die Rolle der Heiligen, die er als unmittelbare Träger eines göttlichen Auftrags versteht. Im Heiligen stelle sich dar „die vollkommen reine, die göttliche Macht, verhüllt in die Erscheinung, die die Strahlen dieser Macht in verschiedensten Graden durchläßt, wohl niemals ohne sie zu brechen".

Zum Schluß kommt in Beer der Pädagoge zu Wort: wieviel es bedeutet, Jugendliche mit solchen Gedankengängen vertraut zu machen, auch dann, wenn sie in extreme Richtungen führen und nicht eben zum Nachvollzug einladen. Aber die Auseinandersetzung mit dem Lebenswerk eines großen Mannes ist das eigentlich Wesentliche. Durch sie stellen sich die Probleme aufs neue und fordern zu neuen Entscheidungen heraus. Das Extreme wirkt hier – in gutem Sinne – provokatorisch. Es ist viel gewonnen, wenn auf die Anstrengungen des Gedankens eigene Einsichten und Entschlüsse folgen. In jedem Sinne ist die Leistung Beers wertvoll, ein bisher fehlender Beitrag zur Literatur über Schneider.

Bonn. Wilhelm Grenzmann †.

Hinweise

Gerken, Alexander: **Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart.** Düsseldorf: Patmos 1966. 127 S.; Ln DM 10,80.

Das Buch enthält sechs Aufsätze, die dem Leser helfen wollen, in den geistigen Wandlungen der Gegenwart einen zuverlässigen Standpunkt zu gewinnen. Ihr unterschiedlicher Hörerkreis ist noch ebenso zu erkennen wie ihre ursprüngliche Vortragsform. Während die ersten Kapitel theologische Überlegungen von erheblichem Niveau und Gewicht bieten, erinnern die letzten mehr an Rekollektionsvorträge und aszetische Erwägungen, die in erster Linie für Ordensleute gedacht zu sein scheinen.

G. sieht den „Umbruch der Gegenwart" weniger in einem Wandel der Denkinhalte, als vielmehr in erster Linie darin, daß sich die christlichen Denk f o r m e n mehr und mehr von idealistischen Vorstellungen abwenden und aus konkreten Erfahrungen zu leben beginnen. Dabei wird die grundlegende Bedeutung des Glaubens christozentrisch in erfreulicher Klarheit zur Geltung gebracht. Auch die mehr anthropologisch orientierte „Transzendentaltheologie" auf der einen und die mehr aus dem Wort Gottes lebende „dialogische Theologie" auf der anderen Seite werden treffend charakterisiert und einander gegenübergestellt. Weniger deutlich wird der christliche Glaube von der allgemeinen Religiosität abgegrenzt (18 f). Die Redewendung vom „völlig personalen Gott" (24) ist gegen mögliche Mißverständnisse zu wenig abgesichert. Während das „Führen" zutreffend den väterlichen Funktionen der Kirche zugerechnet wird, wird man das „Hüten" (28) wohl besser als Teil ihrer maternalen Aufgaben bezeichnen.

Obschon die einzelnen Aufsätze von unterschiedlicher Qualität sind, bietet das Buch insgesamt auch solchen Lesern, die weder Ordensleute noch Fachtheologen sind, wichtige Anregungen.

Frankfurt a. M. Wolfgang Offele.

Vögtle, Anton: **Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese.** I: Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik Bd 8) Freiburg – Basel – Wien: Herder 1966. 179 S.; kart. DM 13,80.

Die neueren wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Entstehung des NT, die Entwicklung des ntl Kanons und die Eigenart der darin zusammengefaßten Schriften, nicht zuletzt der Evangelien, haben es recht schwer, sich durchzusetzen und überholte Anschauungen zu verdrängen. Um so dringender verlangen die Älteren der heutigen Generation Aufschluß über die sie oft bedrückenden Fragen und über die Wege, die notwendig gewordenen Korrekturen ihrer bisherigen Vorstellungen vorzunehmen. Besonders die Bibelpädagogen werden V. dankbar sein, daß er nunmehr wenigstens den 1. Teil seiner seit vier Jahren erscheinenden richtungweisenden Aufsätze in überarbeiteter, teilweise stark erweiterter Form leichter zugänglich gemacht hat. Gerade sie werden es aber auch bedauern, daß auf die Frage, w i e die Kirche die im ntl Kanon zusammengestellten Schriften als für sie maßgebliche Größen erkannt hat, nicht näher eingegangen wird (47; vgl. jedoch 57 f.), zumal keine davon sich selbst als inspiriert ausgibt. Der Fachkollege achtet die oft sehr vorsichtige, zurückhaltende, keineswegs apodiktische Art, in der die Lösungen der aktuellen Fragen dargeboten werden, und hofft mit dem großen Interessentenkreis, besonders aus der Bibelpraxis, auf das baldige Erscheinen der beiden noch ausstehenden Teilbändchen.

Mainz. Nikolaus Adler.

Romaniuk, Kazimierz: **Wegweiser in das Neue Testament.** Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. (Die Welt der Bibel) Düsseldorf: Patmos 1965. 125 S.; DM 5,80.

Auf gedrängtestem Raum wird hier eine Einleitung in das NT geboten, die dem Laien sicherlich recht hilfreich sein kann. Es werden neben den Fragen der allgemeinen die Probleme der speziellen Einleitungswissenschaft in guten Kontraktionen wie „Die johanneische Frage" oder „Probleme und Methoden der Paulusexegese" abgehandelt. Relativ am ausführlichsten werden synoptische Fragen (Literarkritik, Form- und Redaktionsgeschichte) erörtert. Was das Büchlein auch für den praktischen Seelsorger empfehlenswert macht, sind seine Literaturzusammenstellungen.

Münster. Joachim Gnilka.

Strolz, Walter: **Widerspruch und Hoffnung des Daseins.** Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1965. 194 S.; Ln DM 13,80.

Die Feststellung, daß es kein geschlossenes Weltbild mehr gibt, seitdem sich die geschichtliche Dynamik der Neuzeit entfaltete, ist ebensowenig neu wie die Tatsache, daß sich Glaube und Theologie, Kirche und Christentum diesem Umbruch nicht entziehen können. Darum geht es Str. auch nicht. Er versucht vielmehr, an Gestalten und Zeugnissen der Neuzeit „menschliche Grundhaltungen und Erfahrungen zu erläutern, die für unser vorläufiges Dasein kennzeichnend sind" (S. 8). Str. beschäftigt sich in einer Reihe von kurzen Meditationen und Interpretationen mit Pascal, Johann Georg Hamann, Shakespeare, Ernst Bloch und Bultmann. In einem Kapitel über den modernen Atheismus skizziert der Verfasser dessen philosophische Hintergründe von Descartes bis Hegel, um dann auf den Widerhall der Erfahrung des „Todes Gottes" in der Literatur bei Camus, Kafka und Samuel Beckett zu hören. In all diesen Zeugnissen lasse sich „die bleibende Widersprüchlichkeit des Menschseins" erkennen. Trotz allem geschichtlichen Wandel bleibe der Mensch „ausgespannt zwischen Verzweiflung und Hoffnung, Gefahr und Zuversicht" (S. 8). Von solchen Grunderfahrungen spreche in unübertroffener Weise das Alte Testament. Besonders Qohelet und Hiob stellt der Verfasser als exemplarisch heraus. In der Auslegung der menschlichen Angst folgt Str. weitgehend Heidegger, während das, was die christliche Botschaft dem geängstigten und todbedrohten Menschen über das Geheimnis seines Daseins zu sagen hat, von der Theologie Karl Rahners mitbeeinflußt sein dürfte. Die beiden letzten Betrachtungen beschäftigen sich mit der „Wahrheit der Musik" sowie mit dem „Kindsein als Grundmuster der Existenz".

Sprachlich gesehen wandelt Str. auf den Spuren Heideggers. Oft genug bekundet er seine Abneigung gegen die wissenschaftliche Theologie (vgl. SS. 7, 45, 48, 85, 166 u. ö.). Die herkömmliche Systematik habe die menschlichen Erfahrungen nicht ernstgenommen, während die neuere Theologie dazu neige, die Neuzeit zu dogmatisieren. Bultmanns Entmythologisierung wird abgelehnt.

Dadurch, daß der Verfasser in seinen Interpretationen den Rahmen der neuzeitlichen Jahrhunderte nicht überschreitet, kommt ihm der Zusammenhang der Phänomene des „Weltlich-Werdens der Welt" und des „Atheismus" mit der Geschichte des Christentums selbst nicht in den Blick, auch nicht als Frage, obwohl andererseits die Wende vom kosmozentrischen zum anthropozentrischen Seinsverständnis wahrgenommen ist. Daher wird vielleicht auch die Gottesfrage etwas zu rasch im Geheimnis des Daseins gelöst.

Das Buch erhebt keinen fachwissenschaftlichen Anspruch, sondern will zur Besinnung anregen. Diesen Zweck erfüllt es sicherlich gut.

Münster. Christian Zickler.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Johann A u e r, Bonn, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie (Dogmatik) in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Rudolf M a y e r, Regensburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Biblische Theologie (Biblische Einleitung und Hilfswissenschaften) in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Regensburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Georg T e i c h t w e i e r, Bochum, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie in der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Norbert L o h f i n k SJ, Päpstl. Bibelinstitut Rom, hat mit Jahrgang 1968 die Redaktion der Zeitschrift „Biblica" übernommen.

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

Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst **Benz** zum 60. Geburtstage am 17. November 1967. Hrsg. von Gerhard Müller und Winfried Zeller. – Leid: Brill 1967. XII, 572 S.; Lw. hfl 80,–; S. 545–572: Geldbach, Erich u. Ernest L. Lashlee: Bibliographie Ernst Benz 1966.

Balthasar, Hans Urs von: Spiritus creator. Skizzen zur Theologie. III. – Eins: Johannes Verl. (1967). 479 S.; DM 38,–.

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 398 S.

Scritti di Monsignore Paolo Igino **Cecchetti**. – R: Fac. Theol. Pont. Univ. Lateranensis 1967. XXXVIII, 470 p. = Lateranum. N. S. A. XXXIII, 1–4; Lire 4000; p. XXXIII–XXXVIII: Bibliografia di Mons. Paolo Igino Cecchetti a cura di Filippo Caraffa.

Alte Fragen – Neue Antworten? Neue Fragen – Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche und Seelsorge heute. – Wü: Echter-Verl. (1967). 271 S.; DM 7,80.

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Hrsg. v. Johann Christoph Hampe. Bd I–III. – Mchn: Kösel-Verl. (1967). 629 S.; 703 S.; 732 S.; je DM 49,–.

Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Hrsg. von Charlotte Hörgl u. Fritz Rauh. – Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1967). 527 S.; DM 43,–.

Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici–mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. I: Memoria del Congreso mariológico–mariano internacional de Santo Domingo ‹17–25 marzo 1965›. II: Exegesis et theologia biblico-dogmatica. III: De analogia fidei, sacra traditione et magisterio ecclesiae in interpretanda Sacra Scriptura. IV: De Beata Virgine Maria in evangeliis synopticis. V: De Beata Virgine Maria in evangelio S. Ioannis et in Apocalypsi. VI: De Beata Virgine Maria et hodierno motu œcumenico. – R: Pont. Academia Mariana Internationalis 1967. XIV, 543 p., 71 p. ill.; VIII, 123 p.; X, 283 p.; XI, 571 p.; VII, 419 p.; X, 348 p. = Pontificia Academia Mariana Internationalis; $ 50.

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

Bovon, François: De vocatione gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1–11, 18 dans les six premiers siècles. – Tü: Mohr 1967. XVI, 373 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese VIII; Lw. DM 53,– [Diss., Basel].

Rathke, Heinrich: **Ignatius** von **Antiochien** und die Paulusbriefe. – B: Akademie-Verl. 1967. XIV, 104 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XCIX; kart. DM-Ost 16,– [Diss., Rostock, Überarb.].

Wiles, Maurice F.: The divine Apostle. The interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church. – Cambr: Cambr. Univ. Pr. 1967. VI, 161 p.; sh 35/–.

Richard, Marcel: Les fragments du commentaire de s. **Hippolyte** sur les Proverbes de Salomon. – Muséon LXXVIII, 1965, 257–290; LXXIX. 1966, 61–94; LXXX, 1967, 327–364.

Lambot, C.: La tradition manuscrite des sermons de saint **Augustin** pour la Noël et l'Épiphanie. – RevBén LXXVII, 1967, 217–245.

Gastaldelli, Ferruccio: Teologia e retorica in san **Gregorio Magno**. Il ritratto nei „Moralia in Iob". – Sales XXIX, 1967, 269–299.

Murray, A. Victor: **Abelard** and **St. Bernard**. A study in twelfth century „modernism". – Manch: Univ. Pr.; NY: Barnes & Noble (1967). VIII, 168 p.; sh 35/–.

Luscombe, D. E.: **Berengar**, defender of Peter Abelard. – RechThAncMéd XXXIII, 1966, 319–337.

Geenen, Godefroid, OP: Bérenger de Tours dans les écrits de saint Thomas d'Aquin. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 439–457.

(Isaac Abbas de Stella) Isaac de l'Etoile: Sermons (Sermones, latein. u. franz.) Texte et introduction critiques par Anselm Hoste. Introduction, traduction et notes par Gaston Salet, SJ. Tome I. – P: Ed. du Cerf 1967. 348 p. = Sources chrétiennes CXXX = Série des textes monastiques d'Occident XX; F 36,–.

(Hugo Honaugiensis:) The Liber de homoysion et homoeysion by Hugh of Honau [ed. by] N. M. Haring. – AHDLMA, A. XLII = T. XXXIV, 1967, P 1968, 129–253.

Barbet, Jeanne: Un apocryphe de **Thomas Gallus** Le commentaire «Deiformis animae gemitus» du Cantique des Cantiques. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 471–490.

Dettloff, Werner: Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 619–634.

Maier, Anneliese: Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 41–78.

Brugman, Johannes, OFM: Speculum imperfectionis en Devotus tractatus. Met een inleiding over zijn leven en werk uitgegeven door F. A. H. van den Hombergh. – Groningen: Wolters 1967. 311 p. = Teksten en documenten VI; hfl 27,50.

Francisco Suárez, SJ: De Ecclesia y De pontifice. Introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca SJ. – ArchTeolGran XXX, 1967, 245–331.

Santagada, Osvaldo D.: Dom Odo **Casel**. Contributo monografico per una bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea. – ALW X, 1, 1967, 7–77.

Daecke, Sigurd Martin: **Teilhard** de **Chardin** und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 425 S.; DM 29,80.

Scabini, Eugenia: Il pensiero di Paul **Tillich**. – Mil: Ed. Vita e Pensiero (1967). X, 262 p. = Pubblicazioni dell' Università Cattolica del s. Cuore. Saggi e ricerche III, 2; Lire 3000.

Hamilton, Kenneth: The system and the Gospel: A critique of Paul Tillich. – GrR, Mich.: Eerdmans 1967. 249 p.; $ 2,45.

Möller, Joseph: Zum Thema „Der spätere **Heidegger** und die Theologie". – ThQu CXLVII, 1967, 386–431.

Diskussion über die Theologie der Hoffnung von Jürgen **Moltmann**. Hrsg. u. eingel. von Wolf-Dieter Marsch. (Mit Beitr. von ...) – Mchn: Kaiser 1967. 240 S.; DM 12,50.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Buchholz, Peter: Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte. 1954–1964. Literatur zu d. antiken Rand- u. Nachfolgekulturen im außermediterranen Europa unter bes. Berücks. der nichtchristlichen Religionen. – B: de Gruyter 1967. XXXIII, 299 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung II; Lw. DM 45,–.

Bleeker, C.J.: **Egyptian** festivals. Enactments of religious renewal. – Leiden: Brill 1967. VI, 158 p., 4 fig. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XIII; hfl 40,–

Merkelbach, Reinhold: Die Kosmogonie der **Mithrasmysterien**. – Eranos-Jahrbuch XXXIV, 1965, Zü 1966, 219–257; 14 Abb.

Klostermaier, Klaus: **Kristvidyā**. Versuch einer indischen Christologie. – Kairos IX, 1967, 2–21.

Panikkar, Raymond: La faute originante ou l'immolation créatrice: le mythe de **Prajâpati**. – Il mito della pena..., R 1967, 65–88.

Lee, Orlan: From Acts – to non-action – to acts. The dialectic basis for social withdrawal or commitment to this world in the **Buddhist** reformation. – HistRel VI, 4, 1967, 273–302.

Bechert, Heinz: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Bd II: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. – Wiesb: Harrassowitz 1967. X, 377 S. mit Ktn = Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg XVII, 2; kart. DM 52,–.

Adriani, Maurilio: Deus ludens. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, R 1967, 8–23.

Le origini dello **gnosticismo**. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi. – Leiden: Brill 1967. XXXII, 803 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII; Lw. hfl 88,–.

Doresse, Jean: „Le livre sacré du Grand Esprit invisible" ou «L'**évangile** des **Égyptiens**». Texte copte édité, traduit et commenté d'après le codex I de Nag'a-Hammadi Khe'noboskion. – Journal asiatique CCLIV, 1966, 317–435; 3 pl.

Krause, Martin: Der Stand der Veröffentlichung der **Nag Hammadi** Texte. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966..., Leid 1967, 61–88; S. 109–140: Böhlig, Alexander: Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi.

Ström, Åke V.: Indogermanisches in der **Völuspá**. – Numen XIV, 1967, 167–208.

Maspero, Henri: Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. T. I: Les religions **chinoises**. – P: Pr. Univ. de France 1967. 260 p. = Publications du musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LVII; F 11,–.

Köster, Hermann: Was ist eigentlich **Universismus**? – Sinologica IX, 1967, 81–95.

Casal, U. A.: The five sacred festivals of ancient **Japan**. Their symbolism and historical development. – Rutland: Tuttle 1967. 122 p. = Monumenta Nipponica XXVI; $ 6,–.

Basabe, Fernando, SJ: Japanese youth confronts religion. A sociological survey. – Tokyo: Sophia Univ. 1967. VI, 183 p.

Greschat, Hans-Jürgen: **Kitawala**. Ursprung, Ausbreitung u. Religion der Watch-Tower-Bewegung in **Zentralafrika**. – Marb: Elwert 1967. XII, 128 S. mit Ktn. = Marburger theologische Studien IV; brosch. DM 18,– [Diss., Marburg].

Jenssen, T. M., OFM: Religious encounter and the **Jamaa**. – The Heythrop Journal VIII, 1967, 129–151; 3 ill.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit, [Robert] u. [Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. von Johannes Rommerskirchen und Josef Metzler. Bd XXV: Amerikanische Missionsliteratur. 1925–1944. – Frb/B, Rom, Wien: Herder 1967. XX, 675 S.; brosch. DM 56,–.

Dammertz, Viktor, OSB: Die Ausführungsbestimmungen zum Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche. – AkKR CXXXVI, 1967, 45–67.

Alexander, Calvert, SJ: The missionary dimension of the Church: Vatican II and the world apostolate. – Milwaukee: Bruce 1967. 117 p.

Cosmao, V., OP: Mission et développement. – Bulletin Saint Jean Baptiste VIII, 1967–68, 80–89.

McGlade, Joseph: The Church on mission. – Dubl: Gill 1967. 266 p.
Masson, Joseph, SJ: L'attività missionaria della Chiesa. – To: Elle Di Ci 1967. 619 p. = Collana magisterio conciliare XIII; Lire 2200.
Merle, M. [e. a.:] Les Eglises chrétiennes et la décolonisation. – P: Colin 1967. 520 p. = Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques CLI; F 50,–.
Menasce, Pierre Jean de, OP: Permanence et transformation de la mission. – P: Ed. du Cerf 1967. 187 p. = Parole et mission XIV.
Mulders, Alphons: Der missionarische Charakter der Kirche und die Sicht auf die nichtchristlichen Religionen. – Priester und Mission 1967, 257–271.
Dumoulin, Heinrich: Der Gottesglaube in der missionarischen Verkündigung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 377–392.
Nkuissi, Bernard: Adaptation missionnaire? – EglViv XIX, 1967, 351–364.
Glazik, Josef, MSC: Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit. – Handbuch der Kirchengeschichte. Bd IV, Frb/B, Bas, Wien 1967, 605–649.
Rodrigues de Assis: Dom Duarte **Leopoldo** e **Silva**, primeiro arcebispo de São Paulo. – São Paulo: Edições Ibel 1967. 134 p.
Schebesta, Paul, SVD: Portugals Konquistamission in Südost-Afrika. Missionsgeschichte **Sambesiens** und des **Monomotapareiches ‹1560–1920›**. – St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 487 S. = Studia Instituti missiologici Verbi Divini VII; DM 36,–.
Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bio-bibligráfico de la **Compañía** de **Jesús** en **México**. VII: Siglo XVII **‹1600–1699›**. – Mex: Editorial Jus 1967. 693 p.
Gardini, Walter, SX: Spirito e metodi della organizzazione missionaria di domani. – Parma: I.S.M.E. 1967. 88 p.
Massignon et Gandhi: la contagion de la vérité. – P: Ed. du Cerf 1967. 224 p.; F 12,–.
Nebreda, Alfonso M., SJ: Les jeunes étudiants universitaires devant la foi. L'expérience **japonaise**. Réflexions pastorales. –LumVit XXII, 1967, 691–712.
Francisco de Vitoria: Relectio de Indis o Libertad de los Indios. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendez, y estudios de introducción por V. Beltrán de Heredia [e. a.] – Madr: Consejo Sup. de Investigaciones científicas 1967. CXII p., 1–134 fol., p. 135–239 = Corpus hispanorum de pace V; pes 450.
Tamayo, Francisco E.: Crisis sacerdotal en América Latina. – Salm: Sígueme 1967. 184 p.; pes 150.
Priesterberufe und Priesterausbildung in Asien. Elemente weiterer Untersuchung. – Brux: Pro Mundi Vita 1967. 32 S. = Pro Mundi Vita XX.
Kessler, J.B.A.: A study of the older protestant missions and churches in **Peru** and **Chile**. – Goes ‹Niederlande›: Oosterbaan & Le Cointre 1967. 369 p.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Pesch, Rudolf: Exegese als Wissenschaft. Über ihre Aufgabe und ihre Grenze. – StdZ, Bd CLXIX = Jg XCII, 1967, 433–445.
Lapointe, Roger, OMI: Les trois dimensions de l'**herméneutique**. – P: Gabalda 1967. 154 p. = Cahiers de la Revue biblique VIII; F 37,–.
Kraus, Hans-Joachim: Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie. – EvTh XXVII, 1967, 169–200.
Robberechts, L.: Le mythe d'**Adam** et le **péché originel**. – P: Ed. Universitaires 1967. 148 p.; F 12,35.
Fensham, F. Charles: Covenant, promise and expectation in the Bible. – ThZBas XXIII, 1967, 305–322.

2. Altes Testament

Errandonea Alzuguren, Juan: **Eden y Paraíso**. Fondo cultural mesopotámico en el relato biblico de la creación. – Madr: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Ed. Marova 1967. XXVIII, 578 p.
Davies, G. Henton: **Exodus**. – Lo: SCM Press 1967. 253 p. = Torch Bible commentaries; sh 22/6.
Görg, Manfred: Das **Zelt der Begegnung**. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels. – Bo: Hanstein 1967. XVI, 174 S. = BoBiblBeitr XXVII; br. DM 36,– [Diss., Bonn, überarb.].
Richter, Wolfgang: Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des **„kleinen geschichtlichen Credo"**. – Wahrheit und Verkündigung. Festschrift Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn/Pad/Wien 1967, 175–212.
Simon, Uriel: The poor man's Ewe-Lamb. An example of a juridical parable. – Bibl XLVIII, 1967, 207–242.
Miller, J. M[axwell]: The fall of the house of **Achab**. – VetTest XVII, 1967, 307–324.
Scharbert, Josef: Die **Propheten** Israels um 600 v. Chr. – Köln: Bachem (1967). 514 S., 3 Karten, 1 Zeittafel; Ln DM 45,–.
Lescow, Theodor: Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei **Jesaja** und **Micha**. – ZAW LXXIX, 1967, 172–207.
Stuhlmueller, Carroll, CP: "First and Last" and "Yahweh-Creator" in **Deutero-Isaiah**. – CaBiQ XXIX, 1967, 495–511.
Smart, James Dick: History and theology in second Isaiah: a commentary on Isaiah 35, 40–46. – Lo: Epworth Pr. 1967. 304 p.
Janzen, J. Gerald: Double readings in the text of **Jeremiah**. – HarvThR LX, 1967, 433–447.
Gottlieb, Hans: **Amos** und Jerusalem. – VetTest XVII, 1967, 430–463.
Maly, Eugene H.: Prophets of salvation. – NY: Herder and Herder 1967. 191 p.; $ 4,50.
Fretheim, Terence E.: **Psalm 132**: A form-critical study. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 289–300.
Beyerlin, Walter: Die *tôdā* der Heilsvergegenwärtigung in den Klageliedern des Einzelnen. – ZAW LXXIX, 1967, 208–224.
Culley, R. C.: Oral formulaic language in the biblical psalms. – Tor: Univ. of Toronto Press 1967. X, 139 p.; $ 6,50.
Murphy, Roland E., OCarm: Assumptions and problems in Old Testament **wisdom** research. – CaBiQ XXIX, 1967, 407–418.
Skehan, Patrick W.: Wisdom's house. – CaBiQ XXIX, 1967, 468–486.
Strobel, Albert [, OMI]: Das Buch **Prediger** ‹Kohelet›. – Düs: Patmos-Verlag (1967). 191 S. = Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift IX; kart. DM 9,80.
Wright, Addison G., SS: The structure of the **Book of Wisdom**. – Bibl XLVIII, 1967, 165–184.
McCarthy, Dennis, SJ: "Creation" motifs in ancient hebrew poetry. – CaBiQ XXIX, 1967, 393–406.
Heller, Jan: Namengebung und Namendeutung. Grundzüge der alttestamentlichen **Onomatologie** und ihre Folgen für die biblische Hermeneutik. – EvTh XXVII, 1967, 255–266.
Kallai, Zecharia: The **Tribes** of Israel (Hebr.: נחלות שבטי ישראל). – Jer: Bialik Institute 1967. XIV, 447 p.
Miller, J. Maxwell: Another look at the chronology of the early divided monarchy. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 276–288.
Büchler, A.: Studies in sin and atonement in the rabbinic literature of the first century. Prolegomenon by Frederick C. Grant. – NY: KtAV Publ. House (1967). XXXIX, 461 p. = Library of biblical studies; $ 12,50.
Rimaud, J.: Dieu et hommes. En cheminant avec le vieil Israël. – P: Lethielleux 1967. 152 p.; F 9,60.
North, Robert, SJ: Separated spiritual substances in the Old Testament. – CaBiQ XXIX, 1967, 419–449.
Meysing, J[acques]: La chronographie juive à l'époque gréco-romaine. – RScRel XLI, 1967, 289–304.
Lifshitz, B.: Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues. – P: Gabalda 1967. 94 p. = Cahiers de la Revue biblique VII; F 35,–.
Meysing, Jacques: L'énigme de la **chronologie biblique et qumranienne** dans une nouvelle lumière. – RQ VI, 1967, 229–251.

3. Neues Testament

Schürmann, Heinz: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge. – Düs: Patmos-Verl. (1968). 367 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten u. Neuen Testament.
Hare, Douglas R. A.: The theme of Jewish persecution of christians in the gospel according to St. **Matthew**. – Lo: Cambridge University Pr. 1967. XIV, 204 p. = Society for New Testament Studies. Monogr. series VI; sh 50.
Gundry, Robert Horton: The use of the Old Testament in St. Matthew's gospel. With special reference to the messianic hope. – Leid: Brill 1967. XVI, 252 p. = SupplNovTest XVIII; hfl 58,–.
West, H. Philip, Jr.: A primitive version of Luke in the composition of Matthew. – NTSt XIV, 1, 1967, 75–95.
Schreiber, Johannes: Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des **Markus**evangeliums. – (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 272 S.; Lw. DM 32,–.
Talbert, Charles H.: An anti-gnostic tendency in **Lucan** christology. – NTSt XIV, 2, 1968, 259–271.
Dauer, Anton: Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den „Jünger, den er liebte". Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu **Joh 19, 25–27**. – BiblZ, N. F. XI, 1967, 222–239; XII, 1968, 80–93.
Studies in Luke – **Acts**. Essays presented in honor of Paul **Schubert**. Ed. by Leander E. Keck, J. Louis Martyn. – Nashv/NY: Abingdon Pr. (1966). 316 p.; $ 8,50.
Ravarotto, Efrem, OFM: La figura e la parte di Pietro in Atti 8–15. – San Pietro = Atti della XIX settimana biblica, Brescia (1967), 241–278.
Moule, C.F.D.: The christology of Acts. – Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashv-NY (1966), 159–185; p. 186–193: Schweizer, Eduard: The concept of the Davidic „Son of God" in Acts and its Old Testament background.
Hull, J. H. E.: The Holy Spirit in the Acts of the apostles. – Lo: Lutterworth Pr. (1967). 202 p.
Jacobs, T., SJ: De christologie van de redevoeringen der Handelingen. – Bijdr XXVII, 1967, 177–195; p. 195–196: Zus.fassung: Die Christologie der Reden in der Apostelgeschichte.
Müller, Heinrich: Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluß in paulinischer Typologie. Zur Adam-Christus-Typologie in Röm 5. – ZNW LVIII, 1967, 73–92.
Gäumann, Niklaus: Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6. – Mchn: Kaiser 1967. 178 S. = BeitrEvTh XLVII; kart. DM 24,50.
Bultmann, Rudolf: Die drei **Johannesbriefe** erklärt. 7. Aufl. 1. Aufl. dieser Neuauslegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 113 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Abt. XIV; DM 11,–.
Beckwith, I. Th.: The **apocalypse** of **John**. Studies in introduction with a critical and exegetical commentary. – GrR: Baker Book House 1967. 809 p.; $ 8,95.
Salgado, Jean-Marie, OMI: Le chapitre XII de l'Apocalypse à la lumière des procédés de composition littéraires de saint Jean. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. V, R 1967, 293–367.
Feuillet, A., (PSS): Les 144 000 Israélites marqués d'un sceau. – NovTest IX, 1967, 191–224.
Ladd, George Eldon: The New Testament and criticism. – GrR: Eerdmans 1967. 222 p.; $ 3,95.

Saunders, Ernest W.: Jesus in the gospels. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1967). XII, 324 p., 13 fig.; $ 7,50.

Barrett, C. K.: Jesus and the gospel tradition. – Lo: SPCK 1967. XI, 114 p.; sh 25.

Balz, Horst Robert: Methodische Probleme der neutestamentlichen **Christologie**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1967. 310 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XXV; Lw. DM 34,80 [Diss., Erlangen-Nürnberg. Teildr.].

Thüsing, Wilhelm: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie. – BiblZ, N. F. XI, 1967, 95–108. 205–222; XII, 1968, 54–80.

Schnackenburg, Rudolf: Die **Kirche** in der Welt. Aspekte aus dem Neuen Testament. – BiblZ, N. F. XI, 1967, 1–21.

Grabner-Haider, Anton: Paraklese und Eschatologie bei **Paulus**. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. – Mstr: Aschendorff (1968). XXII, 160 S. = NTAbh N. F. IV; Lw. DM 28,–.

Stuhlmacher, Peter: Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie. – ZThK LXIV, 1967, 423–450.

Wilcke, Hans-Alwin: Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus. – Zü, Stu: Zwingli Verl. 1967. 199 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LI; DM 24,50.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Kaupp, Peter: Toynbee und die Juden. Eine kritische Untersuchung der Darstellung des Judentums im Gesamtwerk Arnold J. **Toynbees**. Mit e. ausgew. Bibliographie u. 2 Beitr. von Arnold J. Toynbee. – Meisenheim a. Glan: Hain 1967. 300 S. = Archiv für vergleichende Kulturwissenschaft I; kart. DM 36,–.

Arató, Paulus, SJ: Bibliographia historiae pontificiae. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 417–717.

Neumeyer, Heinz: Bibliographie zur Kirchengeschichte von **Danzig** und **Westpreußen**. – Leer ‹Ostfriesl.›: Rautenberg (1967). 234 S.

Cobb, John B., Jr.: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. – Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III = Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.), Zü, Stu (1967), 253–283.

Bernleithner, Ernst: Die Fortschritte am Kirchenhistorischen Atlas. – Miscellanea historiae ecclesiasticae II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louv 1967, 1–15.

Fink, Karl August: Konzilien – Geschichtsschreibung im Wandel? – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/Br (1967), 179–189.

Dantine, Wilhelm: **Säkularisierung**. Versuch zur theologischen Bewältigung eines geschichtlichen Prozesses. – WoWa XXII, 1967, 657–674.

Maier, Hans: Kirche – Staat – Gesellschaft. – Hchl LX, 1968, 201–220.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler. – (Mchn u. Esslingen:) Bechtle Verl. (1967). 740 S.; Lw. DM 48,–.

Büttner, Heinrich, [u.] Iso Müller: Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger (1967). 196 S. mit Abb. u. Ktn. 4°; Lw. DM 38,–.

Elhaï, Henri: Le Mont **Saint-Michel**, le cadre naturel et les vicissitudes du site jusqu'au VIIIe siècle. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome II, P 1967, 13–29; p. 31–47: Falc'hun, F.: Les toponymes celtiques sur le pourtour de la baie du Mont Saint-Michel; p. 49–72: Beaurepaire, François de: Toponymie et évolution du peuplement sur le pourtour de la baie du Mont Saint-Michel; p. 73–88: Mollat, Michel: La seigneurie maritime du Mont Saint-Michel; p. 89–105: Ducloué, M.: La population montoise aux XVIIe et XVIIIe siècles d'après les anciens registres paroissiaux; p. 107–118: Daoust, Joseph: Un projet montois de constitutions réformées pour la congrégation Saint-Maur ‹1749›.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Florowsky, Georges: The authority of the ancient councils and the tradition of the fathers. An introduction. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage am 17. November 1967, Leid 1967, 177–188.

Ménard, Jacques-E.: Les origines de la **Gnose**. – RScRel XLII, 1968, 24–38.

Brox, Norbert: Antignostische Polemik bei Christen und Heiden. – MüThZ XVIII, 1967, 265–291.

Stockmeier, Peter: Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike. – ThQu CXLVII, 1967, 432–452.

Joly, Robert: **Hermas** et le **Pasteur**. – VigChr XXI, 1967, 201–218.

Giet, Stanislas: Pénitence ou repentance dans le Pasteur d'Hermas. – RevDrCan XVII, 1967, 15–30.

Niebergall, Alfred: Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Eheschließung – Bemerkungen zu **Ignatius** an **Polykarp** 5, 2. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage, Leiden 1967, 107–124.

Birdsall, J. Neville: **Melito** of **Sardis**, Περὶ τοῦ Πάσχα in a Georgian version. – Muséon LXXX, 1967, 121–138.

Barnard, L. W.: Athenagoras, Galen, Marcus Aurelius and Celsus. – ChQR CLXVIII, 1967, 168–181.

Visser, A. J.: Christianus sum, non posse militare. Soldatenmartyria uit de derde eeuw. – NedArchKG XLVIII, 1967, 5–19.

Dupont, Clémence: Les privilèges des clercs sous Constantin. – RHistEccl LXII, 1967, 729–752.

Traversa, Augusto: Dieci frammenti di papiri cristiani inediti della collezione Genovese. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 554–581.

Eusebius ‹von Caesarea› [Eusebius ‹Caesariensis›]: Kirchengeschichte [Historia ecclesiastica, dt] (Hrsg. u. eingel. von Heinrich Kraft. Übers. von Philipp Haeuser. Neu durchges. von Hans Armin Gärtner.) – Mchn: Kösel (1967). 473 S.; Lw. DM 36,–.

Stevenson, J.: Creeds, councils and controversies. Documents illustrative of the history of the Church a. d. 337–461. Edited by J. Stevenson. Based upon the collection edited by the late B. J. Kidd. – L: SPCK 1966. XIX, 390 p.; sh 45,–.

Weijenborg, R.: Deux sources grecques de la „**Confession** de **Patrice**". – RHistEccl LXXII, 1967, 361–378.

Thomas, Navakatesh J(ohn): Die syrisch-orthodoxe Kirche der südindischen **Thomas-Christen**. Geschichte, Kirchenverfassung, Lehre. – Wü: Augustinus-Verl. 1967. 239 S. = Das östliche Christentum N. F. XIX; kart. DM 44,– [Diss., Marburg].

Meinardus, Otto: The **Nestorians** in Egypt. – OrChr LI, 1967, 112–129.

Stephanou, Pelopidas, SJ: Sedes apostolica, regia civitas. – OrChrPer XXXIII, 1967, 563–582.

Krüger, Paul: Eine bisher unbekannte Homilie des hl. **Johannes Chrysostomus** in syrischer Übersetzung. – OrChr LI, 1967, 78–96.

Lohse, Bernhard: Zur Eschatologie des älteren **Augustin**. ‹De Civ. Dei 20, 9›. – VigChr XXI, 1967, 221–240.

Folliet, Georges: „Miscela" ou „Miseria" ‹Augustin, De vera religione, IX, 16›. – RevÉtAug XIV, 1968, 27–46.

Liebeschütz, J. H. W.: Pelagian evidence on the last period of Roman Britain? – Latomus XXVI, 1967, 436–447.

Weischer, Bernd Manuel: Der Dialog «Daß Christus einer ist» des **Cyrill** von **Alexandrien**. Nach Handschriften in Berlin, Cambridge, London, Paris und Tübingen zum ersten Mal im äthiopischen Text herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen. – OrChr LI, 1967, 130–185.

Leroy, F. J.: L'homilétique de **Proclus** de **Constantinople**. Tradition manuscrite, inédits, études connexes. – CdV: Bibl. Apostolica Vaticana 1967. 397 p. et 8 pl. = Studi e testi CCXLVII; Lire 12 000.

Capponi, F.: I limiti didascalici nella poesia di A. E. **Avito**. – Latomus XXVI, 1967, 151–164.

Walter, E. H.: Hagiographisches in **Gregors** Frankengeschichte. – ArchKultG XLVIII, 1966, 291–310.

Stiernon, Daniel, AA: **Constantinople IV**. – (P:) Ed. de l'Orante (1967). 325 p. = Histoire des Conciles oecuméniques V; F 36,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Möhler, Petrus, OPraem: Zum Hroznata-Gedenkjahr des Stiftes **Tepl**. 1217–1897–1967. – AnalPraem XLIII, 1967, 272–301.

Walz, Angelus, OP: Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland ‹1225–1966›. – Meitingen: Kyrios-Verl. 1967. 144 S., 4 Bildtaf.; kart. DM 12,–.

Meersman, Achilles: The **Franciscans** in the Indonesian Archipelago, **1300–1775**. – Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. IV, 204 p., 5 maps and illustr.; bfr 390,–.

Geschichte **Thüringens**. Bd III: Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Mit Ktn im Text, 1 Kt. in Rückentasche u. 16 Abb. – Köln, Graz: Böhlau 1967. 371 S. = Mitteldeutsche Forschungen XLVIII; Lw. DM 48,–.

Schreiner, Klaus: Abt Johannes **Trithemius ‹1462–1516›** als Geschichtsschreiber des Klosters Hirsau. Überlieferungsgeschichtliche und quellenkritische Bemerkungen zu den Annales Hirsaugienses. – RhVBl XXXI, 1966–67, 72–138.

5. Mittelalter

Kawerau, Peter: Lehrbuch der Kirchengeschichte. Geschichte der mittelalterlichen Kirche. – Marb: Elwert 1967. 231 S.; brosch. DM 20,–.

Hourlier, Jacques: Le Mont **Saint-Michel** avant 966. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 13–28; p. 29–52: Lelegard, M.: Saint Aubert; p. 53–80: Laporte, Jean: L'abbaye du Mont Saint-Michel aux Xe et XIe siècles; p. 81–126: Dufief, André: L'abbaye du Mont-Sant-Michel au XIIe siècle.

Barker, E. E.: The Anglo-Saxon chronicle used by Aethelweard. – Bulletin of the Institute of historical research XL, 1967, 74–91.

Spätling, Luchesius: Die **Petrus**verehrung in den **Bonifatius**-Briefen. – Anton XLII, 1967, 531–552.

Rittsteuer, J.: Die Slawenlehrer **Cyrill** und **Method** und das **Burgenland**. – Burgenländische Heimatblätter XXVIII, 1966, 173–182.

Hyde, J. K.: Italian social chronicles in the Middle ages. – BullJRyLibr XLIX, 1966-67, 107–132.

Schäfer, Walter: **Verden**, der Dom und seine Schule. – JGNsKG LXIV, 1966, 41–61.

Engels, O.: Zur Historiographie des Deutschen Ordens im Mittelalter. – ArchKultG XLVIII, 1966, 336–363.

Hallinger, Kassius, OSB: Die Anfänge der Abtei **Seligenstadt**, Grundlagen und bestimmende Kräfte. – ArchMRhKG XIX, 1967, 9–25.

Latouche, R.: Un récit inédit de la translation de **S. Liboire** à Paderborn ‹**836**›. – La Province du Maine LXIX, 1967, 1–11.

Demandt, Barbara: Die mittelalterliche Kirchenorganisation in **Hessen** südlich des Mains. Mit 5 Kartenblättern. – Marb: Elwert in Komm. 1966. XXII, 174 S., 5 Ktn-Beil. = Schriften des Hessischen Landesamtes für Geschichtl. Landeskunde XXIX; Lw. DM 26,– [Diss., Marburg].

Thomas, H.: Der Mönch **Theoderich** von **Trier** und die Vita Deicoli. – RhVBl XXXI, 1966-67, 42–63.

Gauss, Julia: Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des **11.** Jahrhunderts. – Zü: EVZ-Verl. (1967). 141 S.; sfr 12,80.

Stacpoole, A.: **Hugh** of **Cluny** and the Hildebrandine miracle tradition. – RevBén LXXVII, 1967, 341–363.

Elizondo, Fidelis, OFM Cap: Disquisitio historica de praeceptorum descriptione et numeratione in Regula franciscana. – CollFranc XXXVII, 1967, 250–285.

Pellegrini, Ludovico, OFM: L'inquisizione francescana sotto Alessandro IV ‹1254–1261›. – StudFranc LXIV, 1967, 73–100.

Bresslau, Harry [Hrsg. von Hartmut Harthausen]: Die ältesten Zeugnisse für das **Erzkanzleramt** der Erzbischöfe von **Trier**. – ArchMRhKG XIX, 1967, 27–40.

Anston, M.: Thomas **Arundel**. A study of Church life in the reign of Richard II. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1967, 436 p. and fig.; £ 6. sh 6,–.

Kisch, Guido: Enea Silvio **Piccolomini** und die Jurisprudenz. – Bas: Helbing & Lichtenhahn 1967. 123 S.; sfr 20,–.

Parmiter, Geoffrey [Vincent] de Clifton: The king's „great matter": a study of **Anglo-Papal** relations **1527–1534**. – Lo: Longmans 1967. XIII, 322 p.; sh 60.

6. Gesamte Neuzeit

Dussel, Enrique: Outline of a history of the church in **Latin America**. – Social Compass XIV, 1967, 343–363.

Die Bedeutung der Reformation für die Welt von morgen. 22 Beitr. aus 9 Ländern. Hrsg. von Rainer Schmidt. – Frkf: Lembeck 1967. 309 S.; kart. DM 12,80.

Meinhold, Peter: Luther heute. Wirken und Theologie Martin Luthers, des Reformators der Kirche, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. – B. u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 222 S.

Oldenhof, H. J.: In en om de schuilkerkjes van Noordelijk Westergo. Katholiek leven in Frieslands Noordwesthoek onder de republiek 1580–1795. – Assen: Van Gorcum 1967. VIII, 474 blz. = Utjeften fan de Fryske akademy XVIII = Akademy utjefte CCCX; hfl 35,–.

Schaer, A.: Le clergé paroissial catholique en Haute **Alsace** sous l'ancien régime, **1648–1789**. – P: Sirey 1966. 299 p. = Histoire et sociologie de l'Eglise VI; F 26,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Macek, J.: Giovanni **Hus** e la riforma boema. – Bulletino dell' Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano LXXVIII, 1967, 45–73.

Schroer, Alois: Die Kirche in **Westfalen** vor der Reformation. Verfassung und geistliche Kultur. Mißstände und Reformen. Bd I–II. – Mstr: Aschendorff (1967). XI, 388 S. mit 39 Abb.; VII, 440 S. mit 25 Abb.; Lw. DM 72,–.

Die Reformation in Augenzeugenberichten. Hrsg. von Helmar Junghans. Mit einer Einleitung von Franz Lau. – (Düs:) Rauch (1967). 541 S. mit Abb.; Lw. DM 24,80.

Koch, Hans-Gerhard: Luthers Reformation in kommunistischer Sicht. – Stu: Quell-Verl. (1967). 262 S.; kart. DM 12,80.

Ley, H.: Nationale und soziale Bedeutung der Thesen Luthers vom 31. Oktober 1517. – Deutsche Zeitschrift für Philosophie XV, 1967, 651–670.

Blockx, Karel: L'affichage des 95 thèses de Luther. État de la question. – RHistEccl LXII, 1967, 776–791.

Oberman, Heiko A.: Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 232–252.

Rupp, G.: Patterns of salvation in the first age of Reformation. – ArchRefG LVII, 1966, 52–66.

Ivinskis, Z.: Die Entwicklung der Reformation in **Litauen** bis zum Erscheinen der Jesuiten ‹**1569**›. – Forschungen zur osteuropäischen Geschichte XII, 1967, 7–45.

Hein, Lorenz: Francesco **Stancaro**. Sein Auftritt in Polen und die Antastung der altkirchlichen Lehrgrundlagen. – Kyrios, N. F. VII, 1967, 137–178.

Monter, E. William: **Calvin**'s Geneva. – NY: Wiley 1967. IX, 250 p.

Vinay, Valdo: Riformatori e lotte contadine. Scritti e polemiche relative alla ribellione dei contadini nella Cornovaglia e nel Devonshire sotto Edoardo VI. – Rivista di storia e letteratura religiosa III, 1967, 203–249.

Fimpel, Ludwig: Mino **Celsis** Traktat gegen die Ketzertötung. Ein Beitrag zum Toleranzproblem des 16. Jahrhunderts. – Bas u. Stu: Helbing und Lichtenhahn 1967. IV, 96 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CVI; DM 14,–.

Linder, Robert D.: Pierre **Viret** and the sixteenth-century English protestants. – ArchRefG LVIII, 1967, 149–171.

Reichert, Ernst Otto: In tanta ecclesiarum mestitia ... Eine Antwort Nikolaus von Amsdorffs an Philipp Melanchthon. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 253–270.

Correspondance des nonces en France: Dandino, della Torre et Trivultio ‹1546–1551›. Ed. par Jean Lestocquoy. – P: Boccard 1967. VII, 606 p. = Acta nuntiaturae Gallicae VI; F 56,–.

Brück, Anton Ph.: Kardinal **Karl** von **Lothringen** ‹1567–1607› als Mainzer Domherr. – ArchMRhKG XIX, 1967, 335–345.

Schäfer, Dieter: Gründung und Einweihung des Paedagogium illustre in **Gandersheim** ‹**1569–1571**›. – JGNsKG LXIV, 1966, 97–128.

Raab, Heribert: Landgraf **Ernst** von **Hessen-Rheinfels** und der Jansenismus. – ArchMRhKG XIX, 1967, 41–60.

8. Neuere Zeit

Reinhardt, Rudolf: Die Reichskirchenpolitik Papst **Klemens' XII.** ‹**1730–1740**›. Das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 271–299.

Schichtel, Georg: Theodor **Mang** ‹**1753–1836**›. Ein Beitrag zur katholischen Aufklärung. – ArchMRhKG XIX, 1967, 61–93.

Wiśniowski, Grégoire, OFM: Histoire de la Province de «**Małopolska**» ou Polonia Minor des Franciscains Réformés dans les années 1772–1810. – ArchFrancHist LX, 1967, 325–383.

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Zwischen Erweckung und Restauration. Einige Kapitel der unbekannten Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. – Gladbeck: Schriftenmissions-Verl. (1967). 187 S.

Haderstorfer, Rudolf: Die Säkularisation der oberbayerischen Klöster **Baumburg** und **Seeon**. Die wirtschaftl. u. sozialen Wandlungen. – Stu: Fischer 1967. XI, 191 S. = Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte IX; Lw. DM 38,–.

Ganzer, Klaus: Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese **Rottenburg**. Die Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/B (1967), 190–208.

Munier, A. J.: De reorganisatie van het kerkelijk bestuur in de regeringsgetrouwe gebieten in het zuidelijk deel van het verenigd koninkrijk tijdens de eerste jaren van de belgische opstand. – ArchGKKNederl XIX, 1967, 259–321.

Carcellier, Manuel, OAR: Historia general de la Orden de **Agustinos Recolatos**. Tomo XI: **1837–1866**. – Madr: (Bravo) 1967. 894 p.; pes 700.

Heintze, Johannes: Die erste Preußische Generalsynode **1846**. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLI, 1966, 122–141.

Rengstorf, Karl Heinrich: Die **Delitzsch**'sche Sache. Ein Kapitel preussischer Kirchen- und Fakultätspolitik im Vormärz. – B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 84 S. = ArbGThLuth XIX.

Müller, Gerhard: Die unbefleckte Empfängnis Mariens im Urteil päpstlicher Ratgeber 1848–1852. – ZKG LXXVIII = F. 4, Bd XVI, 1967, 300–339.

Martina, Giacomo, SJ: **Pio IX** e **Leopoldo II**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1967. XI, 554 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXVIII; Lire 6000.

Savard, Pierre: Jules-Paul **Tardivel**, la France et les États-Unis 1851–1905. – Québec: Les Pr. de l'université Laval 1967. XXXVII, 499 p.; $ 10,–.

9. Neueste Zeit

Raes, A., SJ: Pour les cinquante premières années de l'**Institut Pontifical Oriental**. – OrChrPer XXXIII, 1967, 303–330; ib. p. 331–332: Auctoritates Academicae et professores Pontificii Instituti Orientalis ‹1917–1967›; p. 334–350: Theses in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum ad lauream obtinendam praesentatae ‹1917–1967›.

Fraenkel, Peter - Martin Greschat: Zwanzig Jahre **Melanchthon**-studium. Sechs Literaturberichte ‹1945–1965›. – Gen: Droz 1967. XII, 214 S. 4° = Travaux d'humanisme et Renaissance XCIII; sfr 32,–.

Weber, Klaus: Der moderne Staat und die katholische Kirche. Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der dritten Französischen Republik, des dritten deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen. – Essen: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1967). XXXV, 439 S.; kart. DM 48,–.

Repgen, Konrad: **Hitlers** Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz. Festvortrag. – (Saarbr:) Univ. des Saarlandes; Vereinigung der Freunde der Univ. des Saarlandes e. V. (Raueiser [in Komm.] 1967). 35 S. = Saarbrücker Universitätsreden VI.

Le Saint Siège et la situation religieuse en **Pologne** et dans les pays baltes ‹**1939–1945**›. Vol. I: 1939–1941. Vol. II: 1942–1945. Ed. par P. Blet [e. a.] – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1967. XXXI, 513 p., 1 carte; p. 515–963, 4 cartes, 14 fac.-sim. = Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale III.

Miozzi, U. Massimo: Storia della **chiesa espagñola** ‹**1931–1966**›. – R: Istituto Ed. del Mediterraneo 1967. 313 p.

Biedermann, H. M., OSA: Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil aus der Sicht eines griechischen Theologen. – OstkSt XVI, 1967, 289–303.

Guitton, Jean: Dialog mit Paul VI (Dialogues avec Paul VI, dt.) – Wien: Molden (1967). 304 S.; DM 19,80.

Dirks, Walter: Ein Jahr der Weltkirche. – FrkfH XXIII, 1968, 79–87.

VI. Christliche Philosophie

Höllhuber, Ivo: Geschichte der Philosophie im **spanischen** Kulturbereich. – Mchn/Bas: Reinhardt Verl. 1967. 296 S.; DM 22,–.

Tscholl, Josef: Gott und das Schöne beim Hl. **Augustinus**. – Heverlee-Leuven: Augustins Historisch Instituut 1967. 171 p.

Klein-Franke, Felix: Zur Stellung der Philosophie Salomon **Ibn Gabirols** innerhalb der jüdischen Philosophie des Mittelalters. – FrbZPhTh XIII / XIV, 1966/67, 153–160; S. 161–197: Kohlmeier, Johann: Der Seinsbegriff Ibn Gabirols; S. 198–206: Kohlmeier, Johann: Der Ursprung des Seins nach Ibn Gabirol; S. 207–209: Kohlmeier, Johann: Bibliographie zu Ibn Gabirol.

Henry, Desmond Paul: The logic of Saint **Anselm**. – Oxford: Clarendon Pr. 1967. VIII, 258 p.; sh 50.

Degl'Innocenti, Umberto, OP: Il problema della persona nel pensiero di s. **Tommaso**. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1967. 250 p. = Cathedra Sancti Thomae; Lire 2500.

Bettoni, Efrem: La dottrina della conoscenza di R. **Bacone**. Un tipico saggio di aristotelismo neoplatonizzante. – RFilNeoscol LIX, 1967, 323–342.

Nolan, Kieran, OSB: The immortality of the soul and the resurrection of the body according to **Giles** of **Rome**. – R: Studium Theol. Augustinianum 1967. XXIII, 146 p.; Lire 2000; [cfr.:] Augustinianum

V, 1965, 522–532; VI, 1966, 45–76. 237–258. 399–423; VII, 1967, 64–96. 306–322.

Henricus Bate [de Malinis]: Speculum divinorum et quorundam naturalium. Edition critique par E. van de Vyver, OSB. Tome II: Partes II–III. – Louv: Publ. Universitaires; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. 298 p. = Philosophes médiévaux X; bfr 300.

Sprangard, Karl Anton: Systematische historische Untersuchungen zur Philosophie des **14.** Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik. Bd I. – Bonn: Bouvier 1967. 207 S. = Mainzer philosophische Forschungen III a.

Connell, Desmond: The vision in God. **Malebranche**'s scholastic sources. – Louv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1967. IV, 380 p.; bfr 590,–.

Cottier, M.-Martin, OP: La philosophie de la religion chez **Hegel**. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 589–609.

Szekeres, Attila: De anti-metafysische tendenties in de filosofie en **Teilhard** de **Chardin**. – NedThT XXII, 1, 1967, 13–37.

North, Robert, SJ: Teilhard and the creation of the soul. Introduction by Karl Rahner. – Milw: Bruce 1967. XIV, 317 p. = Saint Louis University theology studies V; $ 7,95.

Reiter, Josef: Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques **Maritain**. – Mchn u. Sa: Pustet (1967). 230 S. = Epimeleia IX; engl. brosch. DM 29,–.

Lonergan, Bernard, SJ: Collection. Papers by Bernard Lonergan. Edited by F. E. Crowe. – NY: Herder and Herder 1967. XXXV, 280 p.; $ 8,50.

Lakebrink, Bernhard: Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. – Frb/B: Rombach (1967). 288 S. = Rombach Hochschul paperback; DM 14,–.

Mayr, F. K.: „Genos" und Geschlecht. Zum Problem der **Metaphysik**. – TijdFil XXIX, 1967, 513–584.

Degl'Innocenti, Humbertus, OP: Animadversiones thomisticae in argumentum ideologicum pro existentia dei. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 587–612.

Fries, Heinrich: Theologische Überlegungen zum Phänomen des **Atheismus**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 254–279.

Rauh, Fritz: Theologische Grenzprobleme der **Evolutionstheorie**. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 53–77.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd I: Theologie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. – Mstr: Regensberg (1968). 379 S.; Lw. DM 36,–.

Lang, Albert: Fundamentaltheologie. Bd I: Die Sendung Christi. 4., neubearb. Aufl. – Mchn: Hueber 1967. 288 S.; DM 19,80.

Kasper, Walter: Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte? – Alte Fragen – Neue Antworten? Neue Fragen – Alte Antworten? Probleme der Theologie in Kirche u. Seelsorge heute, Wü (1967), 9–35; ebd. S. 37–62: Scheffczyk, Leo: Kirche u. Theologie unter dem Gesetz der Geschichte?

Ratzinger, Joseph: Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 68–89.

Virgoulay, René: **Foi** et critique. La philosophie de la religion et la théologie. – RechScRel LIV, 1966, 497–529.

Moran, Gabriel, FSC: Theology of **revelation**. – Lo: Burns & Oates (1967). 221 p.; sh 30.

Fries, Heinrich: Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der **Hoffnung**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 353–375.

Rahner, Karl: Zur Theologie der Hoffnung. – Internationale Dialog Zeitschrift I, 1968, 67–78.

Bro, Bernard, OP: La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 29–62. 561–583.

Lepargneur, François-H., OP: Situation du malade en anthropologie chrétienne. – RUnivOttawa XXXVII, 1967, 431–462.

Craghan, John F., CSSR: **Mary**. The virginal wife and the married virgin. The problematic of Mary's vow of virginity. – R 1967 (: Typ. Pont. Univ. Gregoriana) XXIV, 274 p. [Diss., München]

Spiazzi, Raimondo, OP: Fondamenti biblico-teologici del titolo Mariano „Mater Ecclesiae". – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. VI, R 1967, 259–298.

Laurentin, René: Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme. – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 485–515.

Horst, Ulrich: Heilige Schrift und Ekklesiologie. – FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 210–238.

Tavard, George H.: The pilgrim **church**. – NY: Herder and Herder 1967. 176 p.; $ 4,95.

Schüller, Bruno, SJ: Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen **Lehramtes**. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 534–551.

Fries, Heinrich: „Ex sese, non ex consensu ecclesiae". – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 480–500.

Winklhofer, Alois: Kirche in den **Sakramenten**. – Ffm: Knecht (1968). 325 S.; Lw. DM 19,80.

Betz, Johannes: Die Gegenwart der Heilstat Christi. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1807–1826.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Beumer, Johannes, SJ: Die Inspiration der Heiligen Schrift. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 81 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 3 b; kart. DM 20,–.

Congar, Yves M.-J.: Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique. – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 84–111.

Wiles, Maurice: The making of christian doctrine. A study in the principles of early doctrinal development. – Cambr: Univ. Pr. 1967. VII, 183 p.; sh 27/6.

Laarhoven, Jan van: Een geschiedenis van de biechtvader. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 375–422; p. 422: Summary: A history of the confessor.

Alonso, Joaquín María, CMF: La espada de Siméon ‹Lc 2, 35 a› en la exégesis de los Padres. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. IV, R 1967, 183–285.

Strauss, Rudolf: Der neue Mensch innerhalb der Theologie **Augustins**. – Zü: EVZ-Verl. (1967). X, 125 S.; sfr 12,80 [Diss. theol., Basel]

Grasso, Domenico, SJ: Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino. – Greg XLIX, 1968, 97–112.

Grijs, F. J. A. de: Goddelijk mensontwerp. Een thematische studie over het beeld Gods in de mens volgens het scriptum van **Thomas** van **Aquine**. Deel I–II. – Hilv, Antw: Brand 1967. 346 p.; p. 359–633 = Paul Brand paperback XXVII a/b; hfl 25,–.

Decker, Bruno: Die Gotteslehre des **Jakob** von **Metz**. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Hrsg. von Rudolf Haubst. – Mstr: Aschendorff (1967). XXVIII, 611 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 1; kart. DM 98,–.

Vignaux, Paul: La signification par l'Esprit incrée d'après **Jean** de **Ripa**, I Sent., dist. XIV–XV. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 681–713.

Moretti, Roberto, OCD: Il dramma della chiesa in **Caterina** da **Siena**. – Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R) 1967, 231–283.

Weier, Reinhold: Das Thema vom verborgenen Gott von **Nikolaus** von **Kues** zu **Martin Luther**. – Mstr: Aschendorff (1967). XV, 237 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft II; kart. DM 38,–.

Schwarzwäller, Klaus: Christi Recht. Bemerkungen zum Verhältnis Christologie, Rechtfertigung, Sündenvergebung bei Luther. – EvTh XXVII, 1967, 461–494.

Maurer, Wilhelm: Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche. – Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des dritten Internat. Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland, 11.–16. August 1966, Gö (1967), 95–121; S. 122–142: Esnault, René H.: Kontinuität von Kirche und Mönchtum bei Luther. Korreferat; S. 143–155: Pelikan, Jaroslav: Continuity and order in Luther's view of church and ministry. A study of the De instituendis ministris ecclesiae of 1523. Supplementary lecture.

Ibañez Arana, Andres: La doctrina sobre la tradición en el escuela **Salmantina**. ‹Siglo **XVI**›. – Vitoria: Ed. Eset 1967. XX, 377 p. = Victoriensia XXIV; pes 320,–.

Müller, Alfons: Das Sakramentsverständnis von Johann Adam **Möhler**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 492–517.

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

Averbeck, Wilhelm: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 846 S. = Konfessionskundliche u. kontroverstheologische Studien XIX.

Rotter, Hans, SJ: Das Problem der Sünde bei Herman **Schell**. – ZkTh LXXXIX, 1967, 249–293. 385–432.

Wendebourg, Ernst-Wilhelm: Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl **Barths**. – B, Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1967. IV, 272 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XVII; DM 32,–.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Hutten, Kurt: Seher, Grübler, Enthusiasten. **Sekten** und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. (10., völlig überarb. u. erw. Aufl.) – Stu: Quell-Verl. (1966). 800 S., 8 Bl. Abb.; Lw. DM 42,–.

Barth, Hans-Martin: Der **amerikanische Katholizismus**. Versuch einer Skizze. – MatDKfInst XVIII, 1967, 81–87.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der **Orthodoxen Kirche** und der Kirchen des Ostens. – ThRu N. F. XXXII, 1967, 100–147. 237–268.

Jacob, L.: Christendom in hedendaags **Turkije**. – Het Christelijk Oosten XIX, 1966/67, 185–196; XX, 1968, 15–26.

Fries, Heinrich: Theological reflections on the problem of **pluralism**. – ThStudies XXVIII, 1967, 3–26.

Girault, René: Gespräche an den Grenzen der Kirche (Dialogues aux frontières de l'Église, dt.) Marxismus, Hinduismus, Protestantismus. – Graz, Wien, Köln: Styria (1967). 373 S.; Lw. DM 26,50.

Vogel, Manfred H.: The problem of dialogue between judaism and christianity. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 684–699.

Barth, Markus: Marxisten und Christen im Gespräch. – EvTh XXVIII, 1968, 83–107; S. 107–114: Ritschl, Dietrich: Thesen zum Dialog zwischen Christen und Marxisten.

Garaudy, Roger: Christian-marxist dialogue. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 207–222; p. 223–234: Metz, Johann Baptist: The controversy about the future of man: An answer to Roger Garaudy.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die ekklesiologische Begründung des **Heils** der **Nichtchristen**. Problematische und verheißungsvolle

Wege und Tendenzen in der neuesten römisch-katholischen Theologie. – Oecumenica 1967, 210–233.

Beer, Theobald: Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der **Rechtfertigung**. – CathMstr XXI, 1967, 65–84.

Haible, Eberhard: Collegium und ordo. Der katholische **Amtsbegriff** als ökumenisches Hindernis. – ThQu CXLVII, 1967, 315–342.

Internationale ökumenische Bibliographie. International ecumenical bibliography. Bibliographie oecuménique internationale. (Red: Leo Gerken u. Hans Weissgerber.) Bd I/II, 1962/1963. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1967). XXVII, 400 S.; brosch. DM 68,–.

Höfer, Liselotte: Mysterium unitatis. Pastoraltheologisches zum **Ökumene-Dekret** des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Frb/B: Seelsorge-Verl. 1967. 150 S. = Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge III.

Rubbens, A.: Het decreet over het oecumenisme. – CollBrugGand XIII, 1967, 341–372.

Allmen, Jean-Jacques von: Le décret conciliaire sur l'oecuménisme et nous autres protestants. – Oecumenica 1967, 170–191.

Til, Cornelius van: The confession of **1967**. Its theological background and ecumenical significance. – Phil: Presbyterian and Reformed Publ. 1967. VI, 128 p.

Brunner, Peter: Reform – Reformation, einst – heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen. – KerDogm XIII, 1967, 159–183.

McAfee Brown, Robert: The ecumenical revolution: an interpretation of the catholic-protestant dialogue. – Garden City: Doubleday 1967. XIX, 388 p.; $ 5,95.

Grant, John Webster: The **Canadian** experience of **Church Union**. – Lo: Lutterworth 1967. 100 p. = Ecumenical studies in history VIII.

VIII. Moraltheologie

Maes, Baziel: La loi naturelle selon **Ambroise** de **Milan**. – R: Pr. de l'Univ. Grégorienne 1967. XXIII, 219 p. = AnalGreg CLXII = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LII; Lire 3000.

Schaffner, Otto: Die **Moralprinzipien** bei den **Tübinger** Theologen im Wandel der letzten 150 Jahre. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 582–604.

Peschke, Karlheinz: **Naturrecht** in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre vom Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. – Sa: Müller Verl. (1967). 191 S. = Studia theologiae moralis et pastoralis VIII; Lw. DM 19,80.

Kuntz, J. M., SJ: The teaching of Pope **Pius XII** on the indissolubility of marriage. – RUnivOttawa XXXVIII, 1968, 40–62.

Garner, Richard T. and B. Rosen: Moral philosophy. A systematic introduction to normative ethics and meta-ethics. – Lo: Collier-Macmillan 1967. XIV, 367 p.; sh 55.

Sobradillo, Agapito de, OFMCap: La moral cristiana. – Salm XIV, 1967, 553–579.

Friedrich, Gerhard: Der Christ und die Moral. – ZevEth XI, 1967, 276–291.

Gründel, Johannes: Die Bedeutung einer **Konvergenzargumentation** für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1607–1630.

Häfner, Heinz: Das **Gewissen** in tiefenpsychologischer Sicht. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 113–151.

May, William F.: A catalogue of sins: A contemporary examination of christian conscience. – NY: Holt, Rinehart and Winston 1967. 208 p.; $ 4,95.

Schüller, Bruno, SJ: **Todsünde** – Sünde zum Tode? – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 321–340.

Melsen, Andreas van: **Naturrecht** und **Evolution**. – Concilium III, 1967, 453–458.

Böckle, Franz: **Sexualität** und sittliche Norm. – StdZ, Bd CLXXX = Jg. XCII, 1967, 249–267.

Barczay, Gyula: Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 280 S.; Lw. DM 24,60.

Keil, Siegfried: Fragen der Sexualmoral. Zum Stand der sexualethischen Diskussion in Theologie u. Kirche. – ZevEth XI, 1967, 327–348.

Reuss, Josef Maria: Verantwortliche Elternschaft. Gesammelte Aufsätze zur Frage der **Empfängnisverhütung**. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 116 S. = Probleme der praktischen Theologie VII; DM 8,80.

Cottier, G. M.-M.: Réflexions sur le concept de „nature" en relation avec la question de la régulation des naissances. – Nova et Vetera XLII, 1967, 207–232.

Egner, G.: Contraception vs. tradition: A catholic critique. – NY: Herder and Herder 1967. 205 p.; $ 4,95.

Bokler, Willy - Heinz Fleckenstein: Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 61 S. = Probleme der praktischen Theologie VI; DM 5,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Weber, Wilhelm: Katholische Soziallehre nach „Populorum progressio". Zur Diskussion der Sozialenzyklika Papst Pauls VI. – Gesellschaftspolitische Kommentare XV, 1968, 15–24.

Methoden der Sozialwissenschaften – dargestellt von Eberhard Fels [u. a.]. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1967. 258 S. = Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden VIII; DM 37,–.

Laan, H. C.: De rooms-katholieke kerkorganisatie in **Nederland**. Een sociologische structuur-analyse van het bischoppelijk bestuur. – Utr: Bijleveld (1967). 317 blz., 9 tab., 7 fig. = Sociologie en samenleving.

Steeman, Th. M.: L'Église d'aujourd'hui. Une exploration de la Hollande catholique en 1966. – SocComp XIV, 1967, 165–202.

D'Souza, Jerome, SJ: The **church** and **civilization**. An appraisal of the Church's relations with secular cultures. – Garden City, NY: Doubleday 1967. 191 p.; $ 4,50.

Das Nürnberger Gespräch. Erkennen und Handeln. Gegenwart und Zukunft der deutschen Gesellschaft. Hrsg. v. Hermann Glaser. – Frb/B: Rombach 1967. 142 S.; DM 9,–.

Mehl, Roger: Pour une éthique sociale chrétienne. – Neuch: Delachaux & Niestlé (1967). 80 p. = Cahiers théologiques LVI; sfr 8,50.

Giers, Joachim: Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1761–1784.

Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. II: Gesellschaftspolitische Themen. – Stu, B: Kreuz-Verl.; Olten, Frb/B: Walter (1967). 221 S.; DM 22,–.

Harmsen, Hildegard: Die **Frau** heute. Fragen an die Kirche. – Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1967. 86 S. = Theologische Brennpunkte X.

Marsch, Wolf-Dieter: Die Freiheit erlernen. Beiträge politischer Theologie. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1967). 157 S. = Theologia publica VI; DM 12,–.

Die Freiheit des Westens. Wesen – Wirklichkeit – Widerstände. Hrsg. v. Otto B. Roegele. – Graz, Wien, Köln: Styria 1967. 631 S.

Koerber, Eberhard von: Die **Staats**theorie des **Erasmus** von **Rotterdam**. – B: Duncker & Humblot (1967). 124 S. = Schriften zur Verfassungsgeschichte IV; DM 19,80. [Diss., Berlin]

Maier, Hans: Kirche – Staat – Gesellschaft. – Hchl LX, 3, 1968, 201–220.

Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht. (Vorträge auf d. Tagung der Stuttgarter Gemeinschaft Arzt u. Seelsorger im Sommer 1966.) Hrsg. v. Wilhelm Bitter. – Stu: Klett (1967). 244 S.; [= Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft Arzt und Seelsorger] XIV; Lw. DM 18,–.

Friedrich, Carl-Joachim: Christliche Gerechtigkeit und Verfassungsstaat (Transcendent Justice, the religious dimension of constitutionalism, dt.) – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1967. 110 S. = Demokratische Existenz heute XIV; Lw. DM 12,–.

Streit um den **Frieden**. Hrsg. v. Werner Beck u. Reinhard Schmid. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser (1967). 106 S.; DM 6,80.

Niggemann, Wilhelm: Das Selbstverständnis katholischer **Erwachsenenbildung** bis 1933. – Osn: Fromm (1967) 384 S. = Beiträge zur Erwachsenenbildung XV; DM 12,80.

Blankenburg, Erhard: Kirchliche Bindung und **Wahlverhalten**. Die sozialen Faktoren bei der Wahlentscheidung **Nordrhein-Westfalen 1961–1966**. – Olten, Frb/B: Walter (1967). 178 S. = Texte und Dokumente. Soziologie XVIII; Lw. DM 24,– [Diss., Basel].

Lelong, Michel: Dialog mit den Atheisten (Pour un dialogue avec les athées, dt.) – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 163 S.; DM 8,80.

Marburger Gespräch über Eigentum, Gesellschaftsrecht, Mitbestimmung ‹1966›. – Marb: Elwert 1967. 126 S. = Marburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen. Reihe A. Rechtswissenschaftliche Abhandlungen XVIII; kart. DM 12,90.

Oelinger, Josef: Wirtschaftliche **Mitbestimmung**. Positionen und Argumente der innerkatholischen Diskussion. – Köln: Bachem (1967). 76 S.; kart. DM 5,60.

Nawroth, Edgar, OP: Wirtschaftliche Mitbestimmung als Ordnungsproblem. Ein Diskussionsbeitrag. – NOrdn XXI, 1967, 365–380.

Neuloh, Otto - Jenö Kurucz: Vom Kirchhof zur Industriegemeinde. Untersuchungen über den Einfluß der Industrialisierung auf die Wertordnung der Arbeitnehmer. – (Köln, B:) Grote (1967). 272 S. = Sozialforschung und Sozialordnung IV; DM 29,–.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Weigand, Rudolf: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von **Irnerius** bis **Accursius** und von **Gratian** bis **Johannes Teutonicus**. – Mchn: Hueber 1967. XXVIII, 475 S. = Münchener theologische Studien III, 26; kart. DM 45,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

López de Prado, Joaquín, SJ: Iglesia y titular acristiano de los poderes públicos, en los juristas clásicos de la Compañía de Jesús. – EstEcl XLII, 1967, 509–555.

Plassmann, Engelbert: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom **18.** zum **19.** Jahrhundert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 191 S., 6 Abb. = Freiburger theologische Studien LXXXVIII; kart. DM 25,–.

Moler, Hermann: Wer ist aus dem **Reichskonkordat** verpflichtet? – Gedächtnisschrift für Hans Peters, B 1967, 350–374.

Pitzer, Friedemann: Die **Bekenntnisschule** des Reichskonkordats. Eine rechtsgeschichtl. Studie und zugleich ein Beitrag zum Schulrecht. – (Köln, B:) Grote (1967). 72 S.; kart. DM 6,80.

Drygalski, Reinhart von: Die Einwirkungen der Kirchen auf den **Religionsunterricht** an öffentlichen Schulen. – Gö: Schwartz 1967. X, 238 S. = Göttinger rechtswissenschaftliche Studien LXVII; kart. DM 38,60 [Diss., Göttingen]

Onclin, William H.: Church and church law. – ThStudies XXVIII, 1967, 733–748.

Huizing, Petrus: Weg und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung. – Concilium III, 1967, 613–617; S. 635–639: Boyle, Paul: Die Erneuerung des Kirchenrechts und die Resolutionen der „Canon Law Society of America" von 1965.

Masseo da Casola in Lunigiana, OFMCap: Compendio di diritto canonico. Aggiornamento alle ultime disposizioni canoniche e civili. – R: Marietti 1967. 1477 p.; Lire 5500.

Ferrante, Josephus: Summa iuris constitutionalis ecclesiae. – R: Officium Libri Catholici 1967. 608 p.; Lire 2800.

Mörsdorf, Klaus: Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1434–1445.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem. – PerMorCanLit LVI, 1967, 267–308.

Scheuermann, Audomar: Grundrechte im **Ordensleben**? – Ordenskorrespondenz VIII, 1967, 268–285.

Neumann, Johannes: **„Mischehe"** und Kirchenrecht. Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung? – Wü: Echter-Verl. (1967). 58 S.; DM 4,80.

Dordett, Alexander: Zur Rechtsgeschichte des „Error in qualitate" ‹**c. 1083 § 2**›. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 43–53.

Civisca, L., SJ: The **dissolution** of the marriage bond. With a foreword by T. L. Bouscaren, SJ. – Nap: D'Auria 1967. 160 p.; Lire 2500.

Strigl, Richard A.: Leitlinien für die kirchliche Rechtsprechung in „Furcht- und Zwang"-Prozessen. – AkKR CXXXVI, 1967, 67–92.

López Alarcón, M.: El „ius radicale" y el „ius expeditum" en la simulación parcial del matrimonio. – IusCan VII, 1967, 245–282.

Schmitz, Heribert: Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht. – TrThZ LXXVI, 1967, 357–371.

Moore, E. Garth: An introduction to **English** canon law. – Oxf: Clarendon Pr. 1967. XVI, 176 p. = Clarendon law series; sh 28/–.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Hofmeier, Johann: Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael **Sailers**. – Rgb: Pustet 1967. XII, 228 S.; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Blachnicki, Franciszek: Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 631–659.

Rensch, Adelheid: Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung. 2. verb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 271 S.; Lw. DM 19,80.

Kinder loben Gott. Überlegungen und Anregungen zur Gestaltung des **Kindergottesdienstes**. Hrsg. von Ralph Sauer. – Mchn: Pfeiffer (1967). 215 S. = Pfeiffer Werkbücher LXIII; kart. DM 11,80.

Schroer, Hans: Der **Pfarrgemeinderat** als gesamtkirchliche Aufgabe. Grundlegung, Aufgaben, Organisation. – Tr: Paulinus-Verl. 1967. 83 S., 1 Skizze; kart. DM 4,–.

Buße und **Beichte**. Theologische und seelsorgliche Überlegungen. Hrsg. v. Ludwig Bertsch, SJ. – Ffm: Knecht (1967). 121 S.; DM 8,80.

Il decreto sulla formazione **sacerdotale**. Genesi storica, testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. – To-Leumann: Elle Di Ci (1967). 639 p. = Collana magistero conciliare IX; Lire 2400.

Zavalloni, Roberto: Psicopedagogia delle **vocazioni**. – Brescia: La Scuola Ed. 1967. 402 p.

Kennedy, Eugen C. and Paul F. d'Arcy: Werden und Reifen des Priesters im Lichte der Psychologie (The genius of the apostolate, dt.) – Luz, Stu: Räber Verl. (1967). 243 S.; DM 17,80.

Picard, Paul: Hinführung der zukünftigen Priester zum Knechtsdienst Christi. Zur Auslegung von Kapitel IV des Konzilsdekrets „Optatam totius". – GL XL, 1967, 360–380. ~ Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz. – GL XLI, 1968, 21–44.

Reuss, Josef Maria: Zur Priesterbildung heute. Überlegungen und Erfahrungen im Mainzer Seminar. – Diakonia II, 1967, 270–286.

Mücher, Gerhard: Glaube und **Erziehung** im katholischen Erziehungsdenken der Gegenwart. – Ratingen: Henn Verl. (1967). 208 S.; kart. DM 28,–. [Diss., Münster]

Offele, Wolfgang: Probleme christlicher Erziehung. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 303–323.

Filthaut, Theodor: Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 191 S. = Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik XV; DM 15,80.

Neidhart, Walter: Psychologie des Religionsunterrichts. (2., umgearb. Aufl.) – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 288 S.; Lw. DM 24,60.

Stieger, Karl: **Religionsmethodik** im Dienste der modernen religiösen Bildung. – Luz, Mchn: Rex-Verl. (1967). 143 S.; DM 14,80.

Henrichs, Norbert: **Kult** und **Brauchtum** im Kirchenjahr. Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. – Düs: Patmos-Verl. (1967). 224 S.; DM 16,–.

Heller, Alois: Handbuch der **Berufsschulkatechese** unter bes. Berücks. des Lehrbuches „Junger Mensch – wohin?" – Mchn: Don Bosco Verl. (1967). 211 S.; DM 14,80.

Dreißen, Josef: Zum Religionsunterricht im **neunten** Schuljahr. – OrhPBl LXVIII, 1967, 42–50; [s. a.:] KölnPastbl XIX, 1967, 12–21.

Weber, Günther: Hinführung zu Eucharistie und Buße im **2. Schuljahr**. Kommentar zu Gott ist uns nahe. Eucharistie und Bußbüchlein zum Glaubensbuch „Frohe Botschaft". – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 113 S.; DM 7,80.

Eckart, Martin: Das **Schulgebet** in Hauptschule, Realschule und Gymnasium. Mit einem Gebetsanhang. – Donauwörth: Auer (1967). 102 S.

XII. Liturgik und Kirchenmusik

Lagemann, Adolf: Der Festkalender des Bistums **Bamberg** im Mittelalter. Entwicklung und Anwendung. – (Bamb:) Historischer Verein; Lichtenfels: Schulze [in Komm.] 1967. 264 S.; brosch. DM 20,–.

Capelle, Bernard: Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire. III: Histoire. Varia. L'Assomption. – Louv: Abbaye du Mont César 1967. 489 p.; bfr 900,–.

Fernandez Rodriguez, Pedro, OP: La sagrada liturgia en la vida de la Iglesia. – Salm XIV, 1967, 505–551.

Deutsche Liturgie? Sind wir auf dem Weg dahin? Gesammelte Aufsätze hrsg. von Theodor Bogler OSB. – Maria Laach: Ars Liturgica 1967. 130 S. = Liturgie und Mönchtum XL; DM 6,–.

Deussen, Giselbert, CSSp: Die neue liturgische Gemeinde. – Ffm: Knecht (1968). 125 S.; DM 9,80.

II congrés litúrgic de Montserrat. IV: Secció de música. Crònica del congrés. Suplement documental. Index general. – (Montserrat:) Monestir de Montserrat 1967. 291 p.; $ 4,50.

López-Calo, José, SJ: Presente a futuro della **musica sacra**. Conferenze pronunciate alla Radio Vaticana sotto la direzione del Padre J. López-Calo, SJ. – R: Desclée 1967. 174 p.; Lire 1500.

Kronsteiner, Hermann: Kirchenmusik heute. Texte und Aussagen der Kirche. Kommentar. – Wien, Linz, Passau: Veritas-Verl. (1967). 208 S.; kart. DM 11,–.

Amon, Karl: Zur Instruktion „Musicam sacram". – HlD XXI, 1967, 54–65.

Söhngen, Oskar: Theologie der Musik. – Kassel: Johannes-Stauda-Verl. 1967. 358 S.; DM 48,–.

Haberl, Ferdinand: Tradition und Fortschritt in der Kirchenmusik. – Musica sacra LXXXVII, 1967, 33–39. 65–69.

Leplae, Claire: Implications sociologiques du chant religieux: Position du problème. – ParLit XLIX, 1967, 660–675.

Lausberg, Heinrich: Hymnologische und hagiographische Studien ‹I›. Der Hymnus ›Jesu dulcis memoria‹. – Mchn: Hueber (1967). 502 S.

Bittel, Hermann: Die **Begleitgesänge** der Messe und ihre Austauschbarkeit. – Musik und Altar XIX, 1967, 97–101; S. 102–105: Schütt, Fritz: Eigenart der drei Begleitgesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung, zur Kommunion und ihre Unterschiede; S. 106–125: Harnoncourt, Philipp: Gesichtspunkte für die Auswahl der Prozessionsgesänge; S. 126–139: Aengenvoort, Johannes: Grundformen für die Begleitgesänge der Messe.

Hagen, Rochus: **Jazz** in der Kirche? Zur Erneuerung der Kirchenmusik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1967). 148 S.; DM 7,80.

Hucke, Helmut: Der **Sängerchor** nach der Instruktion „Musicam sacram". – Musik und Altar XIX, 1967, 153–157; S. 158–163: Stefani, Gino: Die erhöhte Bedeutung des Chors nach der Instruktion „Musicam sacram"; S. 163–169: Mossler, Friedemann: Die selbständigen Aufgaben des Sängerchors im Sinne der Instruktion „Musicam sacram"; S. 169–182: Misch, Conrad: Mehrstimmigkeit heute? ‹Dazu Notenbeispiele Seite 173 bis 182›; S. 183–188: Bartsch, Elmar: Die Abstufungen einer Teilnahme an der Liturgie durch Gesang und die entsprechenden Aufgaben des Chores; S. 189–192: Rüdiger, Adolf: Der Kantor – Vorsänger auch an Stelle eines Chores; S. 193–197: Rennings, Heinrich: Das überlieferte Repertoire der katholischen Kirchenmusik und die Liturgiereform.

Göller, Gottfried: Strukturprobleme der Missa cantate. – Musica sacra LXXXVII, 1967, 129–137.

Szigeti, Chilianus, OSB: Les formules dans l'**estétique grégorienne**. – Études grégoriennes VII, 1967, 1–19.

Steiner, Rita: Some questions about the **Gregorian offertories** and their verses. – Journal of the American musicological society XIX, 1966, 162–181.

Szövérffy, Joseph: "Crux fidelis...". Prolegomena to a history of the Holy Cross hymns. – Trad XXII, 1966, 1–41.

Dalmais, Irénée-Henri, OP: L'hymnographie syrienne. – MaisD XCII, 1967, 63–72; p. 73–78: Anglès, Higinio: Saint Césaire d'Arles et le chant des hymnes; p. 79–101: Harnoncourt, Philipp: Le „Kirchenlied" dans les Églises d'Allemagne; p. 102–114: Pidoux, Pierre: Le chant des psaumes dans le culte réformé; p. 115–135: Webb, Douglas: Les hymnes dans l'Église d'Angleterre; p. 136–144: Rozier, Claude: Hymnes et cantiques en France du 13e au 17e siècle; p. 145–159: La Tour du Pin, Patrice de: L'écrivain et la liturgie; p. 160–181: Nouvelles hymnes en français; p. 182–190: Charpentreau, Jacques: A l'écoute de la chanson profane.

Mélia, Élie: Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël. – Noël-Épiphanie retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge = Lex orandi XL, P 1967, 237–256; p. 257–276: Dalmais, I.-H., OP: Le thème de la lumière dans l'office du matin des Églises syriennes-orientales; p. 277–298: Allmen, J. J. von: La célébration de Noël d'après les livres liturgiques réformés actuels; p. 299–309: Brandreth, Henry R. T., OGS: Hymnologie de Noël en Angleterre; p. 311–329: Werthemann, Hélène: Les cantiques de l'Avent dans l'Eglise protestante.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Mundó, Anscari M.: Las **reglas** monasticas latinas del siglo **VI** y la **„lectio divina"**. – Studia monastica IX, 1967, 229–255.

Verheiyen, Luc, OSA: La **Règle** de saint **Augustin**. Vol. I: Tradition manuscrite. Tome II: Recherches historiques. – P: Études Augustiniennes 1967. 480 p.; 273 p.; F 112; F 68,–.

Straeten, Jos. van der: Hagiographie du **Mans**. Notes critiques. – AnalBoll LXXXV, 1967, 473–516.

Leclercq, Jean, OSB: Un témoin de la dévotion **médiévale** envers s. **Pierre** et les **Apôtres**. – Greg XLIX, 1968, 134–154.

Frutaz, Amato Pietro: Auctoritate...beatorum Apostolorum Petri et Pauli. Saggio sulle formule di canonizzazione. – Anton XLII, 1967, 435–501.

Dubois, Jacques: Les dépendances de l'abbaye du Mont **Saint-Michel** et la vie monastique dans les prieurés. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 619–676.

Zwingmann, W.: Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach **Wilhelm** von **St. Thierry**. – Cît XVIII, 1967, 5–37; ∼ ib. S. 193–226: Affectus illuminati amoris. Über das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart.

Clasen, Sophronius, OFM: Legenda antiqua s. **Francisci**. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen: Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schrifttum. – Leiden: Brill 1967. XXXII, 416 S., 55 Taf. = Studia et documenta franciscana V; Lw. hfl 70,–.

Flood, David Ethelbert, OFM: Die Regula non bullata der Minderbrüder. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1967. 168 S. = Franziskanische Forschungen XIX; DM 18,–.

Schwenke, Olaf: Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln. – (B:) Schmidt (1967). 206 S.; kart. DM 29,– [Diss. Hamburg].

Joest, Wilfried: Das Heiligungsproblem nach **Luthers** Schrift „Wider die himmlischen Propheten". – Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internat. Kongresses für Lutherforschung Järvenpää, Finnland, 11.–16. August 1966, Gö (1967), 189–193; S. 194–211: Williams, George Huntston: Sanctification in the testimony of several so-called „Schwärmer".

Bopp, Linus: Die christozentrische Grundstruktur der Spiritualität des heiligen **Franz** von **Sales** und ihr Ausbau durch die École française. – OrhPBl LXVIII, 1967, 225–241.

Lejay, Raphaël, OSB: Une correspondance spirituelle au **XVII**e siècle. – RAscMyst XLIII, 1967, 423–451.

Desramaut, Francis: Don **Bosco** et la vie spirituelle. – P: Beauchesne 1967. 382 p. = Bibliothèque de spiritualité VI; F 33,–.

Hoffman, Dominic M., OP: Beginnings in spiritual life. – Garden City, NY: Doubleday 1967. 333 p.; $ 4,95.

Cuskelly, E. J., MSC: Spiritualität heute (A heart to know Thee – a practical summa of the spiritual life, dt.) – (Wü:) Echter-Verl. (1968). 212 S.; Lw. DM 24,–.

Cuttat, Jacques Albert: Christliche und asiatische Spiritualität. Ein Vergleich. – Hchl LIX, 3, 1967, 219–233.

Knowles, David: What is **mysticism**? – Lo: Burns & Oates 1967. 140 p.; sh 18/–.

Dessauer, Philipp: **Meditation** im christlichen Dasein. (Im Einverständnis mit d. Oratorium des hl. Philipp Neri, München, hrsg. v. Irmgard Wild.) – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 229 S.; DM 16,50.

Cary-Elwes, Columba, OSB: **Monastic** renewal. – NY: Herder and Herder 1967. 256 p.; $ 5,95.

Garrone, Gabriel Marie: Die Ordensfrau vor Gott und Welt (La religieuse présente à Dieu et au monde, dt.) Wegweisungen für Leben und Wirken. – Sa: Müller Verl. (1967). 192 S.; DM 11,40.

Evdokimov, Paul [Nikolaevíc]: Gotteserleben und Atheismus (Les ages de la vie spirituelle, dt.) – Wien, Mchn: Herold (1967). 256 S.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Grabar, André: Die Kunst des frühen Christentums [Le premier art chrétien, dt.] Von den ersten Zeugnissen christl. Kunst bis zur Zeit Theodosius I. – Mchn: Beck (1967). 328 S. mit 312 Abb. u. Ktn, 1 Titelbild = Universum der Kunst 4°; Lw. DM 92,–.

Lees-Milner, James: St. **Peter**'s: the story of St. Peter's Basilica in Rome. – Lo: Hamilton 1967. 363 p., illustr., maps, plan; sh 84/–.

Ruysschaert, José: Un problème d'identification d'ossements provenant des fouilles vaticanes. – RHistEccl LXII, 1967, 753–766.

Jongkees, J. H.: Het begin van de beeldende kunst in de christelijke Kerk. – NedArchKG XLVIII, 1967, 20–38.

Wessel, Klaus: Die **byzantinische Emailkunst**. Vom **5.** bis **13.** Jahrhundert. – Rcklgh: Bongers (1967). 213 S. mit 66 Abb. 4° = Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens IV; Lw. DM 88,–.

Duby, Georges: Frühzeit des abendländischen Christentums, **980–1140** (Adolescence de la chrétienté occidentale, 980–1140, dt.) (Aus dem Franz. übers. v. Karl Georg Hemmerich.) – (Gen:) Skira (1967). 218 S. u. Taf. = Kunst, Ideen, Geschichte; sfr 100.–.

Genicot, L.: Art mediéval et histoire médiévale. – RHistEccl LXII, 1967, 766–775.

Neubauer, Franz, SJ: Zur Geschichte der einstigen **Seligenstädter** Pfarrkirche „Unserer Lieben Frau". – ArchMRhKG XIX, 1967, 265–302.

Murbach, Ernst, und Peter Heman: **Zillis**. Die romanische Bilderdecke der Kirche **St. Martin**. Text von Ernst Murbach. Photographiert und hrsg. von Peter Heman. – Zü u. Frb/Br: Atlantis-Verl. (1967). 147 S. mit 1 Kte.

Libor, Reinhard Maria: **Ars cisterciensis**. Buchmalereien aus mittel- und ostdeutschen Klosterbibliotheken. – Wü: Holzner 1967. 88 S. mit Abb. = Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis XLI.

Grütter, Max: Maler und Glasmaler **Berns** im **14.** und **15.** Jahrhundert. – Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte XXIV, 1965/66, 211–238.

Hilger, Hans Peter: Der Meister des hl. Christophorus im **Dom** zu **Köln**. – Kölner Domblatt XXVI/XXVII, 1967, 65–74, 11 Abb.; S. 75–92: Wolff, Arnold: Die älteste Bauplastik des gotischen Kölner Domes. Sieben Kapitelle vom abgebrochenen Sakristei-Nordbau (mit 21 Abb. u. 5 Fig.); S. 93–110: Weyer, Willy: Die Wiederherstellungsarbeiten im Dom in den Jahren 1963–1966 (mit 22 Abb.).

Kallensee, Kurt: Zum Lobe Gottes. Die Botschaft der Freude im reformatorischen Bild. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 74 S. mit 23 Abb., 1 Titelbild; Pp. DM-Ost 6,60.

Fritz, Anton: Sakrale Kunst in **Kärnten**. Ein Querschnitt durch 17 Jahrhunderte. Zus.gest. v. Anton Fritz u. Max Ebernigg. Die lyr. Texte wurden von Johannes Pettauer ausgew. Fachl. Beratung: Siegfried Hartwagner. Zeichn. der Orientierungskt.: Waltrude Neumann. – Klagenfurt: Corinthia (1967). 218 S. 4°; ÖS 230,–.

Backes, Magnus: Die katholische und evangelische Pfarrkirche zu **Kaub**. Eine baugeschichtliche Studie. – ArchMRhKG XIX, 1967, 303–316.

Merkle, Gottlieb: Kirchenbau im Wandel. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/B 1967, 728–759; 11 S. Abb.

Capellades, J., OP: Einige **französische** Kirchen aus jüngster Zeit. – Münster XX, 1967, 37–51.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Nikolaus Adler, Mainz-Gonsenheim, Jahnstr. 11 a; Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, Frankfurt, Offenbacher Landstr. 224; Lic. theol., Lic. bibl. Joachim Becker SSCC, Simpelveld (Niederlande), Damianeum; Prof. Dr. Matthäus Bernards, Köln, Gilbachstr. 13; Pater Geert Delbeke OP, Münster, Staufenstr. 22; Priv.-Dozent Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof Dr. Josef Dreißen, Aachen, Stephanstr. 35; Prof. Dr. Dr. Johannes H. Emminghaus, Klosterneuburg b. Wien, Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, Würzburg, Scheffelstr. 4; Dr. Isnard Frank OP, Wien I, Postgasse 4; Prof. Dr. Horst Fuhrmans, Röttgen b. Bonn, Eichenweg 14; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster Kirchherrngasse 13; Dr. Olaf Graf OSB, Waegwan (Süd-Korea), Kyong-buk; Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann †; Dr. Martin Greschat, Münster, Universitätsstr. 13–17; Prof. Dr. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13 b; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Marienborn b. Mainz, Holstr. 1; Prof. Dr. Dr. Othmar Heggelbacher, Bamberg, Weide 8; Dr. Odilo Heiming OSB, Maria Laach üb. Andernach; Prof. Dr. Walter Hoeres, Frankfurt 50, Schönbornstr. 47, VII; Dr. Heinz Hürten, München, Wilhelm-Diess-Weg 13/74; Dr. Alfons Hufnagel, Rottenburg a. N., Burggasse 8; Prof. Dr. Friedrich Kaulbach, Münster, Wichernstr. 13; Doz. Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Paderborn, Kamp 6; Prof. Joseph Lécuyer CSSp, Rom, Via Santa Chiara 42; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck b. Münster, Am Tiergarten 37; Lic. theol. Karl Löning, Münster, Tibusstr. 20; Dr. Günter Mayer, Münster, Bogenstr. 13; Pater Johannes Möllerfeld SJ, Frankfurt 1, Elsheimer Str. 9; Prof. Dr. Gerhard Mücher, Essen, Heinickestr. 61; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Oedinger, Düsseldorf, Prinz-Georg-Str. 78; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Offenbach, Max-Reger-Str. 7; Prof. Dr. Karl Peters, Tübingen, Melanchthonstr. 33; Helmut Peukert, Münster, Wilhelmstr. 71; Heribert Rücker, Stotternheim b. Erfurt, Goethestr. 19; Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Witten/Ruhr, Uthmannstr. 33; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München 19, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Othmar Schilling, Bochum-Querenburg, Gutenbergstr. 10; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstr. 10; Dr. Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach üb. Andernach; Dr. Hermann Josef Spital, Dülmen, Bült 2; Goswin Spreckelmeyer, Münster, Warendorfer Str. 152 a; Dr. Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4; Dr. Dr. Georg Wagner, Paderborn, Am Abdinghof 1; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theißingstr. 1–3; Prof. Dr. Ignaz Weilner, Regensburg, Prebrunnstr. 4; Dr. Paul Wesemann, Münster, Aegidiistr. 11; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiligengeistgasse 2; Christian Zickler, Rhede b. Bocholt, Flurstr. 26.

Abonnementspreis im Inland incl. 5 % USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – 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

Münsterische Beiträge zur Theologie

Verlag Aschendorff Münster

Michael Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus

Das vor 40 Jahren erschienene Werk über die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus hat sich als ein grundlegendes Forschungsinstrument erwiesen. Es bietet weit über das theologische Problem hinaus zahlreiche Aufschlüsse über die augustinische Philosophie, vor allem über seine Metaphysik, seine Erkenntnislehre und seine Psychologie. Trotz der inzwischen erschienenen Untersuchungen zu diesen Problemen ist es von fundamentaler Bedeutung. Das Buch war seit langem vergriffen. Weil es aber immer wieder verlangt wurde, haben Verlag und Autor jetzt einen unveränderten Nachdruck herausgebracht. In einem Nachtrag, der diesem Nachdruck beigefügt wurde, beleuchtet Michael Schmaus die Hauptprobleme, welche die Erforschung der augustinischen Trinitätslehre seit 1927 zutage förderte. Er hat auch die inzwischen erschienene Literatur angefügt. *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 11. Band, 483 Seiten, kart. 76,— DM.

Heribert Mühlen: Der hl. Geist als Person 2., erweiterte Auflage

In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR.
Der von Papst Paul VI. zum Konzilstheologen ernannte Ordinarius für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule in Paderborn erörtert in diesem Werk ein zentrales und im Hinblick auf die Ekklesiologie hochaktuelles Thema. Mühlen versucht, von einem trinitarischen Gesamtverständnis der Offenbarung her (im Sinne der Lehre von der heilsökumenischen Trinität) die Funktion des Heiligen Geistes im Geschehen der drei Grundmysterien des Christentums (Trinität, Inkarnation, Gnade) zu beschreiben. »Es gelingt ihm dabei, einerseits die biblischen Aussagen in einer neuen Methode zu erarbeiten und anderseits die Gegebenheiten der Offenbarung spekulativ unter Verwendung moderner psychologischer Erkenntnisse und Erfahrungen zu durchdringen« (Münchener Theol. Zeitschr.). »Die Arbeit zeichnet sich nicht bloß durch die Erhabenheit des Themas aus, sondern auch durch Originalität, Tiefe und dauernden Kontakt mit der Hl. Schrift und der Überlieferung« (Zeitschr. f. kath. Theologie, Innsbruck). Sie ist eine »systematische Leistung« (Theol. Literaturzeitung) und zeugt »von großer spekulativer Kraft des Verfassers« (Theol. Revue). 362 Seiten, Leinen 35,— DM.

Irene Willig: Geschaffene und ungeschaffene Gnade

Die Untersuchung möchte ein Beitrag zum Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Theologie sein. Sie weist auf, daß die in der katholischen Theologie übliche Unterscheidung von Natur und Gnade in dem zentralsten Ereignis für alle christliche Theologie, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, begründet ist. Jesus Christus ist in seiner Geschöpflichkeit und Übergeschöpflichkeit die konkrete Gnade Gottes inmitten seiner Schöpfung, von der alle Begnadung der Geschöpfe innerlich abhängig ist. — (Münsterische Beiträge zur Theologie, 27. Band) 316 Seiten, kart. 40.— DM, gebund. 42.— DM.

Hans Jorissen: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik

In eingehender Auswertung des gedruckten und handschriftlichen Quellenmaterials untersucht der Verfasser den im 12. Jahrhundert aufgekommenen Begriff der Transsubstantiation nach Herkunft, philosophisch-metaphysischer Begründung und theologischer Reichweite. Besondere Bedeutung kommt auch den Untersuchungen über die theologische Qualifikation der Transsubstantiationslehre in dieser Epoche zu, insofern sich hierin die fortschreitende Entfaltung des Glaubensbewußtseins zum Ausdruck bringt. Als 2. Teilband ist eine Edition der wichtigsten eucharistischen Texte dieser Periode in Vorbereitung. – *Münsterische Beiträge zur Theologie*, Band 28/1, 184 Seiten, kart. 23,— DM, gebunden 26,— DM.

Ernst Dassmann: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand

Quellen und Entfaltung. – Ambrosius ist eine Schlüsselfigur an der Wende und bei der Neuorientierung im spätantiken Zeitraum. Seine Bedeutung als Kirchenpolitiker der den Dualismus von Kirche und Staat praktisch in die Wege leitete, wird von Dassmann ergänzt durch das Bild, das den Mailänder Bischof als sorgenden Hirten seiner Gemeinde zeigt. Die Quellen, aus denen die geistliche Führungskraft des »Bischofs« sich nährte, sind hier in umfassender Breite erschlossen. – *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 29. Band. 330 Seiten, kart. 46,— DM, gebunden 49,— DM.

Reinhard Lettmann: Die Diskussion über die klandestinen Ehen

und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient. Wenn allein der freie Ehewille ehefähiger Partner für das Zustandekommen der Ehe wesentlich ist, wie kann dann die Kirche die Gültigkeit der Ehe von einer bestimmten Form der Eheschließung abhängig machen? Die Antworten auf diese noch heute bedeutsame Frage zu sammeln und systematisch darzustellen ist das Anliegen dieser Arbeit. *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 31. Band. 203 Seiten, kart. 28,— DM, Halbleinen 32,— DM.

Friedrich Normann: Christos Didaskalos

Die Vorstellung von Christus als Lehrer, die in der Benennung Jesu als Rabbi ihren Ursprung hat und trotz verschiedener Akzentsetzungen in der gesamten Evangelientradition faßbar ist, gewinnt in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts eine besondere Bedeutung. Dafür gibt einerseits die Auseinandersetzung mit den Irrlehren Anlaß, gegen die man sich auf Christus als den einzigen Lehrer beruft. Anderseits führt die apologetische Literatur gegen ihre heidnischen und jüdischen Gegner Christus als Didaskalos ins Feld, damit er sich als göttlicher Lehrer allen Philosophen und Propheten überlegen erweist. Gleichzeitig läßt sich ein Überlieferungsantrag verfolgen, in dem vor allem das Matthäusevangelium dadurch nachwirkt, daß der Lehrer Jesus Christus das alte Gesetz durch vertiefte Belehrung ausgelegt und erfüllt hat. So wird die Frohbotschaft im Verständnis der Christen vorwiegend zu einer Lehre. *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 32. Band. 200 Seiten, kart. 28,— DM, Halbleinen 32,— DM.

Neuerscheinungen Frühjahr 1968 Verlag Aschendorff Münster

Odilo Heiming: Corpus Ambrosiano Liturgicum I: Das Sacramentarium Triplex

Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 1. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensel untersucht und herausgegeben von Odilo Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 49). 560 Seiten, 4 Tafeln, kart. 00,00 DM.

Mit dem Erscheinen des »Sacramentarium triplex« wird ein wirkliches Desiderat der Sakramentarforschung nach fast sieben Jahrzehnten erfüllt. Der erste Teil mit dem Text, einer Einleitung und einer Reihe von Indices liegt hiermit vor. Ein zweiter Teil wird eine kurze Wortkonkordanz bringen, ein dritter die Stellung des Triplex mit seinen »gelasianischen«, »gregorianischen« und »ambrosianischen« Formularien innerhalb der Sakramentarwelt untersuchen und durch die nötige Formelkonkordanz illustrieren.

Mit diesem Band beginnt eine Reihe von Arbeiten, die insgesamt ein »Corpus Ambrosiano Liturgicum« darstellen werden. Es handelt sich um Textpublikationen und Repertorien, die zusammen eine möglichst vollständige Aufschlüsselung der – insbesondere auch für die Geschichte der römischen Liturgie – so wichtigen Eigenliturgie Mailands bereitstellen sollen. Als nächste Einzelausgabe wird folgen der Sakramentartext der Handschrift Mailand Ambrosiana (A 24 bis inf.) aus Biasca im Tessin, dann die Handschrift Berlin Phillipps 1667.

Walter Ziegler: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit

Dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation. – Die Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Benediktiner-Reformkongregation, die im 15. Jahrhundert gegründet wurde und in der Reformationszeit über 100 deutsche Benediktinerklöster umfaßte, sind seit ihrer Veröffentlichung durch P. Volk, Maria Laach, eine äußerst wertvolle Quelle für die Geschichte dieser Kongregation.

Die Auswertung dieser Rezesse für die Reformationszeit übernimmt diese Arbeit. Sie stellt die Geschichte der Bursfelder Kongregation von 1517 bis 1648 dar: Den Stand der Kongregation zu Beginn der Reformation, ihren Existenzkampf in den Wirren der Glaubensneuerung, den Kriegen, der beginnenden Gegenreformation und ihr Ringen um eine einheitliche Organisation aller deutschen Benediktiner. Schließlich wird die Geschichte derjenigen Klöster, die in dieser Zeit schwer zu kämpfen hatten, im Lichte der Rezesse neu zu sehen versucht bzw. die bisherige Sicht durch das vorhandene Material erhärtet. – (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 29) 162 Seiten, 1 Faltkarte, kart. 26,00 DM.

Anton Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus

Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. Mehr und mehr bewegt die Frage nach Gott die Theologie. Wo begegnet uns heute Gott und wo erhebt er seinen Anspruch an uns? Gott kommt unentwegt auf seine Schöpfung zu, er will eine »neue Schöpfung« heraufführen. So ist die Welt im Werden, unterwegs zu einer neuen Welt. In seinem Kommen erhebt Gott aber endgültig seinen Schöpferanspruch an uns Menschen, an die ganze Welt.

Anton Grabner-Haider untersucht die Eigenart der paulinischen Paraklese, geht ihren verschiedenen Weisen nach und versucht, ihren Zusammenhang mit dem Evangelium zu erhellen. Sodann beleuchtet er die eschatologische Begründung der Paraklese in der jüdischen Apokalyptik, bei Paulus selbst und in den Deutero-Paulinen. Schließlich zeigt Grabner-Haider, wie Paraklese den Christen ganz auf seine Zukunft hin ausrichtet und ihn zugleich ganz zu seiner Welt, in den »weltlichen Gottesdienst« sendet. In hermeneutischen Überlegungen werden Ansätze für die Wiedergewinnung der ursprünglich-christlichen Eschatologie versucht. – (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 4) 182 Seiten, kart. 24,— DM, Leinen 28,— DM. Österreich: kart. 130,— öS, Leinen 160,— öS.

Klaus Rischar: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530

Der Ingolstädter Theologieprofessor Dr. Johannes Eck war schon in der Leipziger Disputation von 1519 als ein gefährlicher Gegner Martin Luthers aufgetreten. Umfassende theologische Bildung, scharfer Verstand und ein nieversagendes Gedächtnis standen ihm ebenso zur Verfügung wie eine ausgesprochen rhetorische Begabung und die Kunst, schwache Stellen zu entdecken und den Gesprächspartner in die Enge zu treiben. Aus innerer Überzeugung bekämpfte er die Reformation, da er in ihr nur Häresie und Glaubensabfall erblickte. Auf dem von Karl V. zur Überwindung der Kirchenspaltung einberufenen Reichstag zu Augsburg (1530) sah Eck seine Hauptaufgabe darin, die Häresie der Gegner klar herauszustellen und anzuprangern. Eingehend untersucht K. Rischar Ecks Verhalten in der Auseinandersetzung mit Melanchthon, Zwingli und den Verfassern der Confessio Tetrapolitana, Butzer und Capito. Ecks Scharfmacherei erscheint dabei in einem ungünstigen Licht. Wenn die Unionsversuche scheiterten, so war es nicht zuletzt seine Schuld. – (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97) 168 Seiten kart. 24,00 DM.

Hermann Josef Spital: Der Taufritus in den deutschen Ritualien

von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. Hermann Josef Spital vergleicht den Taufritus der im deutschen Sprachraum zwischen 1480 und 1750 gebrauchten Ritualien. Er war bemüht, alle noch erreichbaren Bücher einzubeziehen und hat darüberhinaus alle bekannten Drucke in einer umfangreichen Bibliographie zusammengestellt. Da ein Vergleich in dieser Breite noch nie versucht worden ist, erbringt die Arbeit neben der Darstellung ihres eigentlichen Gegenstandes auch reiche Erkenntnisse über die Gestalt und die Geschichte des Rituales.

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 47) 315 Seiten, kart. 48,00 DM.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 23

388 Seiten, kart. 46,— DM, Leinen 48,— DM.

Inhalt: Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden (9.–12. Jahrhundert). Von Johannes Josef Bauer.

Alfons V. von Aragon und das Basler Konzil. Von Winfried Küchler.

Il.luminadors, escrivans de letra rodona formada i de llibres de cor. Pel Josep Ma. Madurell i Marimon.

Las instrucciones politicas de los Austrias Mayores. Por Manuel Fernández Alvarez.

Ludwig Tiecks Calderonismus. Von Hanspeter Kern.

Vivencia de Alejandro de Humboldt. Por Amando Melón.

Bibliographie annotée des oeuvres de Jean Joseph Achille Bertrand (1884–1960). Par Robert Pageard.

Wilhelm Neuss zum Gedächtnis. Von Johannes Vincke.

Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 6

290 Seiten, kart. 48,— DM, Leinen 52,— DM

Inhalt:

Die *Benedictiones episcopales* des Pontifikale von Coimbra. Von Joaquim O. Bragança.

Da vida e escritos do humanista português Frei Sebastião Toscano. Por Armando de Jesus Marques.

Untersuchungen zum Stil António Vieiras in seinen frühen Sermões. Von Maren Hauenschild.

A Brazilian Idyll of the Seventeenth Century. By Gerald M. Moser.

Die englische Jugenddichtung Fernando Pessoas. Von Georg Rudolf Lind.

Über Tiernamen in der hispanischen, insbesondere portugiesischen Toponomastik I. Von Joseph M. Piel.

Género e número – duas motivações semânticas do português. Por Alberto Pimenta.

Hausgewerbe in Portugal. Von Hermann Fiedler †.

Die Rodrigues d'Evora in Köln. Von Hermann Kellenbenz.

476 Fachlel. z.H. Prof. Fuchs

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 24,–**

Nummer 3 **1968** **64. Jahrgang**

Eine Wende in der Dekalogforschung. Von Erich Zenger, Münster. Prof. Dr. Hermann Eising zum 60. Geburtstag am 4. 2. 1968.

Geiselmann: Die Katholische Tübinger Schule (Scheffczyk)
Baumer - Christoffels - Mainberger: Das Heilige in Licht und Zwielicht (Schlette)
Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart (De Letter)
Barbers: Toleranz bei Sebastian Franck (Greschat)
Revolution in Missionary Thinking (Schlette)
Luzbetak: The Church and Cultures (Brechter)
Arenhoevel: Was sagt das Konzil über die Offenbarung? (Loretz)
Martini: Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV (Ziegler)
Würthwein: Der Text des Alten Testaments (Loretz)
Septuaginta, Esther: (Soisalon-Soininen)
Soisalon-Soininen: Die Infinitive in der Septuaginta (Ziegler)
Jirku: Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum (Mayer)
Cullmann: Heil als Geschichte (Kertelge)
Ott: Gebet und Heil (Gnilka)
Murphy-O'Connor: La prédication selon Saint Paul (Gnilka)
Colson: Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile (Fiorenza)
Marcus Minucius Felix: Octavius (Nowacki)
Balás: Metousia Theou (Völker)
Dittburner: A Theology of Temporal Realities: Explanation of St. Jerome (Camelot)
Stockmeier: Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus (Normann)
Langgärtner: Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert (Kottje)
Constable: Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century (Kottje)
Roche: Saint Vincent de Paul and the Formation of Clerics (Alois Müller)
Estonis Christiana (Hellmann)
Schneider: Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe 1939–1944 (Weber)
Bauerreis: Kirchengeschichte Bayerns (Oswald)
Neuß-Oediger: Geschichte des Erzbistums Köln I (Ewig)
Ellwangen 764–1964 (Oswald)
Lotz: Sein und Existenz (Hünermann)
Haskamp: Spekulativer und phänomenologischer Personalismus (Casper)
Laberthonnière: Le Réalisme Chrétien (Zickler)
Krieger: Abgrund und Gründe (Zickler)
Stoeckle: Ich glaube an die Schöpfung (Kerstiens)
Schoonenberg: Gottes werdende Welt (Bröker)
Marxistisches und christliches Weltverständnis (Derksen)
Härdelin: The Tractarian Understanding of the Eucharist (Schiffers)
Barbian: Die altdeutschen Symbola (Steer)
Elswijk: Gilbert Porreta (Häring)
Greenhill: Die Stellung der Handschrift British Museum Arundel 44 ... (Bernards)
Lamarque: Der Einheit entgegen (Schütte)
van Dijk: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths (Moosbrugger)
Seemann: Heilsgeschehen und Gottesdienst (Averbeck)
Moraltheologie in Polen (Scholz-Juros)
Kraus: Über den Hochmut (Bökmann)
Frank-Duquesne: Wenn Deine Zeit zu Ende ist (Winklhofer)
Seuse: Deutsche mystische Schriften (Graef)
Beck: Liebe und Werk in der Theologie des hl. Franz von Sales (Rotter)
Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft (Beutter)
Oldendorff: Grundzüge der Sozialpsychologie (Dreier)
Stegmann: Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik (Dreier)
Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa (Kafka)
Kuhn: Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803–1848 (Dreier)
Walf: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815) (Kraus)
Bodzenta-Greinacher-Grond: Regionalplanung in der Kirche (Dreier)
Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik (Offele)
Handbuch der Elternbildung (Dreier)
Juritsch: Der Vater in Familie und Welt (Dreier)
Glaube und Schule (Arnold)
Gilen: Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen (Jansen)
Guldan: Eva und Maria (Emminghaus)

Hinweise

Kürzinger: Die Apostelgeschichte (Gnilka)
Egenolf: Der Zweite Brief an die Thessalonicher (Gnilka)
Reuss: Der Zweite Brief an Timotheus (Gnilka)
Wingen: Familienpolitik – Konzession oder Konzeption? (Dreier)
Hengsbach: Das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien (Weber)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Eine Wende in der Dekalogforschung?

Ein Bericht *

Von Erich Zenger, Münster

Prof. Dr. Hermann Eising zum 60. Geburtstag am 4. 2. 1968.

Seit A. Alt 1934 durch seine Untersuchung über die „Ursprünge des israelitischen Rechts" den von der klassischen Literarkritik nach dem Gesetz der „Stilreinheit" postulierten Ur-Dekalog auch noch formgeschichtlich in den größeren Zusammenhang des „apodiktischen Rechts" gestellt hatte, bewegte sich die Dekalogforschung mehr oder weniger in seinen Bahnen weiter. Die Diskussion ging um Einzelprobleme (Mosaizität, zeitliche Ansetzung der „Erweiterungen" bzw. „Umgestaltungen" der Urform, Interpretation der Einzelsätze, Verhältnis zum sog. kultischen Dekalog in Ex 34, Quellenzugehörigkeit u. a.), die Koordinaten der Diskussion aber standen fest: Die Jetztform des Dekalogs geht zurück auf eine stilistisch einheitliche Urgestalt, die gattungsmäßig zum apodiktischen Recht gehört und deren Sitz im Leben der Bundeskult ist.

* **Gerstenberger**, Erhard: **Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts"**. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 20) Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1965. IV, 162 S.; kart. DM 15,80.
L'Hour, Jean: **Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament.** (Stuttgarter Bibelstudien, 14) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1967. 156 S.; kart. DM 7,80.
Nielsen, Eduard: **Die Zehn Gebote**. Eine traditionsgeschichtliche Skize. (Acta Theologica Danica, 8) Kopenhagen: Munksgaard 1965. 127 S.; br. Dkr 32,–.
Reventlow, Henning Graf von: **Gebot und Predigt im Dekalog**. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 95 S.; kart. DM 11,50.
Richter, Wolfgang: **Recht und Ethos.** Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches. (Studien zum Alten und Neuen Testament, 15) München: Kösel-Verlag 1966. 217 S.; kart. DM 38,–.

12. JUNI 1968

Als solcher ist der Dekalog „volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch" (Alt). So scheint es nur richtig, wenn J. J. S t a m m noch 1962 in der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage seines Büchleins „Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung" schreibt: „... als wichtigstes Ergebnis der neueren Forschung bleibt die Tatsache bestehen, daß der Dekalog zusammen mit anderen Dokumenten des apodiktischen Rechts schon früh eine zentrale Stellung im israelitischen Leben hatte. Sie hatten Platz am Fest und stellten im Zusammenhang mit dem Rückblick auf die Sinai-Ereignisse die verpflichtenden Urkunden der Willensäußerung des göttlichen Bundesherrn dar" (S. 31).

Noch ganz unter dem Zeichen dieses „Ergebnisses" steht die 1965 erschienene „traditionsgeschichtliche Skizze" von Eduard N i e l s e n „Die Zehn Gebote", wenn dieser sich zum Ziel setzt, „den Dekalog von seiner vermuteten (!) Urform bis hin zu seiner gegenwärtigen Gestalt in 2. Mos. 20 und 5. Mos. 5 zu verfolgen sowie dabei die Kräfte aufzuzeigen, die zur Umformung des Dekalogs beigetragen haben" (S. 12). Dieses bei anderen atl Texten nicht übliche Vorgehen will N. insofern begründen, als er in dem Kapitel „Das literarische Problem des Dekalogs" (S. 34–48) den Dekalog als Fremdkörper aus seinem literarischen Rahmen herauslöst. So kann im nächsten Kapitel „Das formgeschichtliche Problem des Dekalogs" (S. 49–74) zu den traditionellen Rekonstruktionsversuchen ein weiterer kommen. Das Anliegen dieses Unternehmens besteht darin, daß es „den jetzigen Text von ‚späteren Zusätzen' säubern und die einzelnen Gebote auf kurze Formeln reduzieren" will (S. 33). Bezeichnend sind die dabei gültigen Kriterien: Es „haben alle Gebote das gemeinsam, daß sie sich auf etwas ganz Konkretes richten und ganz eindeutig (!) sind. Dazu kommt, daß ihre Zusammenstellung ihnen einen eigentümlichen, prinzipiellen Charakter gibt, der durch ihre einheitliche Form, die apodiktische, unterstrichen wird: sie verleiht der Sammlung mit der 2. Person Singularis und der Negation lô' eine eigene Autorität. In diesen rekonstruierten Geboten gibt es keine Verstöße gegen den hebräischen Stil oder die hebräische Syntax, und durch sie alle spricht der Gesetzgeber, nicht Jahwe selbst" (S. 68 f). Gerade die hebräische Syntax kommt bei N. aber nicht zum Tragen; denn die einzelnen Formulierungen des jetzigen Dekalogtextes werden nicht auf ihre syntaktische Struktur und die sich dadurch ergebenden Zusammenhänge (s. u.) untersucht. A. Alts „apodiktisches Recht", das syntaktisch so verschiedene Gebilde wie Partizipialkonstruktionen, die Reihe todeswürdiger Verbrechen (מות יומת) und die Fluchliturgie von Dt 27, 15 ff (ארור) umfaßt, wird unbesehen übernommen, um die postulierte symmetrische Reihe von zehn Prohibitiven zu rechtfertigen.

Ein ganz wichtiger „Ausgangspunkt" des „Rekonstruktionsvorschlags" ist die Z e h n z a h l (S. 68). Diese erfordert keine besondere Symbolik (eine solche wäre nach dem wirklich mageren Ergebnis des ersten Kapitels N.s über die Zehnzahl im AT [13–33] auch nicht zu rechtfertigen), sondern ist „einfach – von pädagogischen Gesichtspunkten aus – als die besonders zweckmäßige Zahl zu erklären, die man mit den Fingern abzählte" (S. 32). Die formkritisch leider nicht näher untersuchten „Analogien" in Dt 27; Lev 28; 30 und Ez 18 sollen die postulierte Ursprünglichkeit der Zehnzahl bei Gesetzessammlungen stützen. Freilich übersieht N. nicht die späte literarische Bezeugung der Zehnzahl für den Dekalog in Dt 4, 13 und 10, 4, „die aus der Zeit von etwa 560 v. Chr. stammt" (S. 31). Er deutet die Betonung der Zehnzahl an beiden Stellen durch eine kühne Hypothese: Die antimonarchische Polemik der Deuteronomisten, welche die im Jerusalemer Krönungsritual mit der „Lade des Zeugnisses" angeblich überreichten Tafeln eines zehn-gliedrigen Krönungsorakels (N. denkt an Ps 110!) in Tafeln der „Lade des Bundes" uminterpretierte, wollte durch die Nennung der Zehnzahl in Dt 4, 13; 10, 4 „unterstreichen, daß das Zehn-Wort, das wirklich in der ‚Bundeslade' lag, der klassische Dekalog und nicht ein Krönungs-Orakel war" (S. 31). Interessant an dieser Hypothe ist die Beobachtung, daß die Zehnzahl sowohl in Dt 4, 13; 10, 4 als auch in Ex 34, 28 jeweils in Verbindung mit den Tafeln steht. Dies wird für ihre Erklärung zu berücksichtigen sein, auch wenn man N.s Substitutionstheorie kaum annehmen kann. Erweist sich, wie vielfach angenommen, der Zusammenhang der „apodiktischen" Reihe in Ex 20 bzw. Dt 5 mit den Tafeln als sekundär, so fallen damit auch von daher erhebliche Zweifel auf eine ursprüngliche Zehnerreihe. Zugleich ist jede künftige Rekonstruktion eines Ur-Dekalogs, deren Ausgangspunkt wie bei N. die Zehnzahl bildet, äußerst problematisch (noch stärkere Gegengründe s. u.).

Die Arbeit N.s zeigt aber gegenüber früheren Untersuchungen einen wichtigen Neuansatz. Sie bleibt nicht bei ihrem Ur-Dekalog stehen, sondern möchte Entstehung und Entfaltung des Dekalogs als eine „zusammenhängende Geschichte" (S. 93) begreifen, was für einen Repräsentanten der traditionsgeschichtlichen Schule freilich selbstverständlich sein muß. Die Entstehung des Dekalogs wohl in seiner „Urform" sieht N. im Zusammenhang mit der seit David bezeugten königlichen Gerichtsoberhoheit. N.s „These ist es nun, daß man im Nordreich der Königsmacht nicht nur diese Befugnis erhalten, sondern auch das Bedürfnis gefühlt hat, die grundlegenden Prinzipien zu formulieren, wonach Rechtsentscheidungen getroffen werden sollten. Deshalb arbeitete man ein ‚Grundgesetz' aus als Richtschnur für jeden Israeliten, für das israelitische Volk als Ganzes und als Richtschnur für den Repräsentanten des israelitischen Volkes, sein ‚Groß-Ich', den König. Und dieses Grundgesetz war der Dekalog" (S. 106). Entstanden vielleicht in Sichem, bald nach der Reichstrennung, als Synthese der alten Rechtstraditionen ganz Israels, verlor der Dekalog „mit dem Fall des Königtums und dem Untergang des Nordreiches im Jahre 722 v. Chr. ... seinen realen Hintergrund" (S. 107). In den levitischen Kreisen der deuteronomischen Bewegung wird der Dekalog dann als Grundlage der Verkündigung und der Volkspredigt allmählich zu seiner gegenwärtigen Form entfaltet, bis er schließlich unter Voranstellung der „machtvollen kerygmatischen Einleitung" als Bundesdokument „nach dem Fall des jüdäischen Königtums seine endgültige Position in dem deuteronomistischen Geschichtswerk fand" (S. 108). Die späte literarische Datierung des Dekalogs will dabei nicht leugnen, „daß die echte mosaische Tradition wirklich einen wesentlichen Anteil an dem Inhalt des Dekalogs hatte" (S. 107).

Auf Einzelheiten der von N. entworfenen Geschichte des Dekalogs kann hier nicht eingegangen werden, nur auf einen grundsätzlichen methodischen Mangel sei hingewiesen. Nicht einmal der postulierte Urdekalog wird von seinem Sitz im Leben her verständlich gemacht. Dies ist um so schwerwiegender, als N. die in diesem Zusammenhang relevanten formkritischen Parallelen zur Weisheit wohl sieht, sie aber vorschnell wegen seiner Definition des Dekalogs als „Grundgesetz" beiseiteschiebt. Wurde der rekonstruierte Urdekalog anfangs als „Arbeitshypothese" ausgegeben, so bildet er bei der Traditionsgeschichte des Dekalogs dann plötzlich doch den fixen Punkt, von dem her alles erklärt wird.

So wird man zwar viele gute Beobachtungen N.s akzeptieren können, doch dürfte unsere knappe Skizze schon gezeigt haben, daß sich hier ein Grundansatz selbst als fragwürdig manifestiert. N. spürt dies: „Um Mißverständnisse zu vermeiden, wollen wir sogleich hier betonen, daß die ganze Arbeit notwendigerweise einen stark hypothetischen Charakter haben muß. Aber ohne Arbeitshypothesen wird man in der Dekalog-Forschung nicht einen Schritt weiterkommen" (S. 69). Sollte man nicht trotzdem einmal die liebgewordene Arbeitshypothese des Ur-Dekalogs beiseitelassen und vom Text selbst ausgehen, um ihn durch detaillierte Form- und Gattungskritik unbefangen in den sich ergebenden größeren Zusammenhang einordnen und von daher deuten zu können?[1] Konkret heißt dies nur: Der Dekalog ist wie jeder andere atl Text nicht primär zu rekonstruieren, sondern mit den üblichen Methoden rigoros zu analysieren. Die darauf abzielenden Versuche scheinen in der Tat zu einem mehr überzeugenden, weil besser nachprüfbaren Ergebnis zu führen.

Nur mit ziemlicher Einschränkung gilt dies zunächst für H. Graf R e v e n t l o w, „Gebot und Predigt im Dekalog". Zwar kommt er zu dem beachtlichen Ergebnis, „daß der Dekalog auch schon in sei-

[1] Hier liegt auch der für ein Handbuch bedauerliche methodische Mangel bei K. K o c h, Was ist Formgeschichte?, der in der zweiten Auflage 1967 sein Paradebeispiel des Dekalogs so stark abgeändert hat, daß es nun „zugleich ein eigenständiger Beitrag ... zum Dekalog geworden ist" (XIII). Trotzdem blieb der formgeschichtliche Ansatzpunkt (!) stehen: „Daß wir hier eine Einheit vor uns haben, ist selbstverständlich" (S. 10). Diese Aussage kann methodisch nicht der Anfang, sondern nur das Ergebnis einer formkritischen Analyse sein. Eine solche würde aber die Komposition von Selbstvorstellungsformel, Verboten, Geboten, listenartigen Erweiterungen (s. u.) nicht so einfach als „selbstverständliche Einheit" begreifen.

ner apodiktischen Urform ein Mischgebilde gewesen ist, das auf noch hinter dieser liegende Gestaltungen zurückweist. Weder eine Zehnzahl noch eine Zwölfzahl findet in der Form eine Begründung; da diese bereits im Urbestand eine Komposition von Bruchstücken ist, muß jede Zählweise älterer oder neuerer Prägung künstlich bleiben" (S. 93). Leider stellt R. bezüglich der „Bausteine" bzw. ihrer Komposition zur „Urform" nur die zeitliche Frage nach dem Alter[2], nicht aber die nach der syntaktischen Form, was Voraussetzung für die Gattungsbestimmung wäre. Er übernimmt vielmehr ohne eigene Analyse das formkritische Ergebnis A. Alts. Durch seine Deutung des „Apodiktischen" demonstriert er aber ungewollt, daß zur Bestimmung des Apodiktischen sachlichere Kriterien nötig sein werden, wenn der damit gemeinte Sachverhalt nicht in fundamentalistischen Thesen über die Frühgeschichte Israels untergehen soll. Mit Recht lehnt R. zwar Mowinckels Herleitung des Dekalogs aus den Einzugsliturgien im Anschluß an G. von Rad ab, die nur eine „Art von Nebengleis" sind (S. 17). Zu schnell aber wird der Sitz im Leben „der apodiktischen Grundbestandteile" des Dekalogs (S. 16) im Bundesfest bzw. in der Institution des sog. Kultpropheten gesehen. Die apodiktische Form wird nicht als solche untersucht, sondern ihre „alte wuchtige Unmittelbarkeit" (S. 15) genügt, um sie als kultische Predigt zu deklarieren. Als „formende Kraft" der „bereitliegenden apodiktischen Stoffe" gilt der Eingang des Dekalogs, der „die Selbstoffenbarung Jahwes als des über seine Feinde, die fremden Götter, siegenden Gottes" proklamiert (S. 94). Ex 20, 3 ist nämlich nach R. indikativisch zu verstehen: „Du h a s t keine anderen Götter neben mir". Diese Deutung, die schon allein[3] durch Ps 81, 10 widerlegt ist, wo לא יהיה im eindeutigen Parallelismus zum Prohibitiv לא תשתחוה steht und deshalb ebenso prohibitiv zu übersetzen ist, offenbart eine grundlegende Tendenz R.s: Der Dekalog ist (wohl aus theologischen Voraussetzungen?) von vornherein gattungsmäßig als Sakralrecht festgelegt, hinter welches als Offenbarungsdatum anscheinend nicht mehr zurückgefragt werden muß. Formale Parallelen, die nicht Sakralrecht sind, etwa die der weisheitlichen Literatur (vgl. unten) scheiden deshalb sofort aus den Überlegungen aus – ein methodisches Vorgehen, das sonst in der Form- und Gattungskritik nicht statthaft ist. So läßt sich R. selbst auf eigene richtige formkritische Beobachtungen, etwa zum Sabbat- und Elterngebot, nicht ein: „Wenn hier zwei benachbarte Glieder gerade dadurch von ihrer gesamten Umgebung abstechen, daß sie positiv formuliert sind, müßte (!) man nach formkritischen Gesichtspunkten eigentlich annehmen, daß sie auch eine gemeinsame Herkunft haben. Das ist aber nicht der Fall ..." (S. 64). Wenn die „Bannformel מות יומת" beim Sabbatwort in Ex 31, 15; 35, 2 als „Stilerweichung" abgetan wird (S. 51) oder Formulierungen wie „positives apodiktisches Gebot" (S. 55) nötig sind, wird deutlich, daß das bisherige Instrumentar nicht mehr genügt, um die vielschichtige Problematik des „apodiktischen Rechts" zu bewältigen.

[2] Hier überrascht die „Ansetzung des Dekalogs in die mosaische Epoche, gegen die sich stichhaltige Gründe immer weniger (!) vorbringen lassen" (S. 93 f).

[3] R. weist zur Stützung seiner These darauf hin, daß Gesenius-Kautzsch § 107 o „nur eine mögliche Parallele von לא mit der 3. Pers. als Verbotsform anzugeben" w e i ß : Spr. 16, 10 (S. 26). Das ist aber keineswegs die Absicht der Grammatik! Die angeführte Stelle aus den Sprüchen wird bei Gesenius-Kautzsch nicht als einzig mögliche Parallele angeführt, sondern nur, weil sie „vielleicht" entgegen anderen Interpretationen, doch als Verbot zu verstehen ist. Von einer beabsichtigten erschöpfenden Katalogisierung kann keine Rede sein. Sollte man etwa unterstellen, Gesenius-Kautzsch wolle z. B. die eindeutigen Prohibitive in Dt 25, 13 f indikativisch verstehen? Die Theorie, daß nach der indikativischen Interpretation des bisherigen 1. Gebotes „das vermeintliche (!) 2. Gebot in Wirklichkeit das 1. ist" (S. 27), soll auch die „entsprechende Reihe" Dt 27, 15 ff bestätigen, die mit dem Bilderverbot beginnt. Abgesehen davon, daß diese Fluchreihe formkritisch vom Dekalog verschieden und damit nicht „entsprechend" ist, ist gerade der Bilderfluch Dt 27, 15 in dieser Reihe sicher sekundär (Einleitung nicht wie bei den anderen Gliedern der Reihe partizipial, sondern „verflucht der Mann, der"; weiter: pluralisches Prädikat bei der Antwortfloskel!). Gewagt erscheint es auch, wenn die grammatische Konstruktion des singularischen יהוה mit אלהים אחרים sofort theologisiert wird: „Der Herrschaftsbereich der anderen Götter wird hier als ein einheitliches Machtgebiet zusammengenommen, dessen Geltung für Israel ein für allemal durch die Epiphanie der Macht Jahwes gebrochen ist" (S. 27).

Die Leistung R.s soll aber nicht übersehen werden. Sie besteht darin, daß er die bislang nur als „Zusätze" ausgeschiedenen Erweiterungen als Entwicklungsgeschichte des Dekalogs sieht, diese aber nicht wie Nielsen von einem postulierten Urdekalog, sondern vom überlieferten Text her erläutern will. Daß der Dekalog im Kult (wobei aber der reichlich weite Begriff „Kult" zu präzisieren wäre!) V e r w e n d u n g und dabei manche Umgestaltung gefunden hat, betont R. dabei wohl mit Recht. Daß der Dekalog aber dem „Kult" seine E n t s t e h u n g verdankt, hat R. nicht bewiesen.

Dies ist nach der Bonner Dissertation von Erhard G e r s t e n b e r g e r „Wesen und Herkunft des ‚apodiktischen Rechts'" auch nicht mehr so einfach wie bisher. In einer breit angelegten Analyse werden hier die rechtlichen Prohibitive auf ihre Verbreitung (S. 26–42), ihre Hauptmerkmale (S. 42–65), ihre einzelnen Formelemente (S. 65–88) und ihre Herkunft (S. 89–144) untersucht. Da der Dekalog formkritisch großteils zu diesen rechtlichen Prohibitiven gehört, wird er hier endlich in den sachgebotenen größeren Zusammenhang gestellt. G. will „eine neue Sichtung des alttestamentlichen Rechtsmaterials" vornehmen, „die Alts scharfsinnige Beobachtung, daß das Recht Israels auch gattungsgeschichtlich keine einheitliche Größe ist, neu aufnimmt" (S. 24). Er unterscheidet zunächst echte Rechtssätze, die sich durch „ihre beiden Elemente: Tatbestandsdefinition und Rechtsfolgebestimmung" ausweisen (S. 25). Dazu rechnet er „die verschiedenen Entwicklungsstufen ... angefangen von den einfachen Partizipialsätzen ... über die Relativkonstruktionen ... bis hin zu den meist verästelten Konditionalsatzgefügen ..., die dann auch den Hauptbestandteil der bisher gefundenen altorientalischen Gesetzeskorpora ausmachen. Demgegenüber stehen nun die Verbote und Gebote des alttestamentlichen Rechts" (S. 25). Sie sind der Rest, der von Alts apodiktischem Recht übrigbleibt, zunächst näher bestimmt als nichtkonditional, nicht-rituell, meist negativ (zu dieser Sicht G.s s. u.) und in direkter Anrede formuliert und für das tägliche Leben normativ (S. 27). Als solche stehen sie mehr oder weniger locker u. a. im Bundesbuch, im gesetzlichen Bestand des Deuteronomiums 12–25, vor allem im Heiligkeitsgesetz und in den „Dekalogen" Ex 20/Dt 5 bzw. Ex 34. Eine Formanalyse ergibt, daß diese „Prohibitivgattung" (dazu s. u.) ursprünglich Verbote in der 2. Person Singular sind, „die sehr wahrscheinlich aus einer an den einzelnen gerichteten Unterweisung entstanden sind" (S. 73). Die Kürzestform des bloßen Verbums ist nicht die normale; die Verbote, die ein Akkusativobjekt mit sich führen, sind bei weitem in der Mehrzahl, wobei syntaktische Folge und Länge der Prohibitivsätze nicht uniformiert werden können. Auch intransitive Konstruktionen können ursprünglich sein. „Die Prohibitive entstehen in der Regel als Einzel-, vorzugsweise jedoch als Zweier- oder Dreiergebote; selten lassen sich längere ursprüngliche Reihungen finden. Die Zehn- oder Zwölfzahl ist ihnen von Natur aus fremd" (S. 86). Die kleinsten, gewöhnlich thematisch zusammengehörigen Reihen sind normalerweise syntaktisch gleichgestaltet. Positive Gebote dienen nach G. gelegentlich dazu, die Reihe abzurunden. Größere Reihungen sind sekundär und gehen auf mancherlei praktische Notwendigkeiten zurück. „In erster Linie gibt wohl die Jugenderziehung dazu den Anstoß, aber auch die juristische Praxis und schriftstellerische, gelehrte Behandlung des Materials werden eine Rolle gespielt haben ... Zehner- und Zwölfergruppierungen haben wahrscheinlich hauptsächlich im Kultus ihre Wurzel" (S. 87). Über die noch 1965 (G.s Dissertation lag als Dissertationsdruck schon 1961 vor!) durch Nielsen rekonstruierte „Urform" des Dekalogs ist damit das formkritische Urteil gesprochen.

G.s Arbeit fordert auch, daß man die Frage nach dem Sitz im Leben des Dekalogs von der nach dem Sitz im Leben seiner einzelnen Prohibitivglieder streng unterscheidet. Von der Zielsetzung seiner Studie her geht G. nur der Herkunft der „Prohibitivgattung" nach. Ihre Entstehung kann nach ihm nicht aus dem Bund erklärt werden, ist deshalb auch nicht mehr „volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch". „Die überwiegende Zahl der Prohibitive befaßt sich ... mit zwischenmenschlichen Beziehungen; diese Verbote sind viel natürlicher ... in anderen Verhältnissen gewachsen" (S. 95). Auch die jüngst gemachten Versuche, die Prohibitive auf das sog. Bundesformular zurückzu-

führen, werden mit Recht abgewiesen (S. 96–105)[4]. Freilich kann eine sachgemäße Verbindung zwischen einem „kleineren Teil der Prohibitivgattung, dem man wohl eine eigene Bezeichnung, etwa: Bundesbestimmungen, zubilligen könnte" (S. 109), worunter vor allem das Fremdgötter- und Bilderverbot fallen, und dem Bund nicht negiert werden. Diese plötzlich inhaltlich bedingte Abtrennung von „Bundesbestimmungen" von den sonst formal mitbehandelten „sozialen Prohibitiven" zeigt eine deutliche Unklarheit. Die Analyse muß hier anscheinend noch weiter vorgetrieben werden. Das verlangt auch G.s Formulierung „Prohibitivgattung": Prohibitiv ist zunächst nur eine grammatische Form, die noch nicht zur Gattungsbestimmung ausreicht; sie kann ja in gattungsmäßig verschiedenen Reihen (etwa dem „Richterspiegel" Ex 23,1–9 und im Dekalog Ex 20, hier sogar zusammen mit anderen Formelementen!) stehen.

Den Ursprung der (sozialen?) Prohibitive sieht G. im vorstaatlichen Sippenethos. Sie sind ursprünglich „autoritative Gebote des Sippen- oder Familienältesten; sie empfangen ihre Würde aber nicht so sehr aus der individuellen Gewalt des Sippenoberhauptes, sondern aus der geheiligten Lebensordnung, die sie vertreten" (S. 110). Als Hauptbelege für diesen Sitz im Leben werden die Rekabitenordnung in Jer 35 und der Sexualkatalog von Lev 18 angeführt. Die inhaltlichen und formalen Parallelen in der Weisheitsliteratur weisen ebenfalls auf diese Lebensordnung zurück. „Da die Sippenordnung von jeher als unter göttlichem Schutz stehend gedacht wurde, muß die Beziehung der Prohibitive zum Kult sehr alt sein" (S. 143). Ob es sich dabei für die oben genannten prohibitiven „Bundesbestimmungen" nur um eine „Übersiedlung in den kultischen Raum" handelt (S. 143) oder ob dieser als Sektor der „geheiligten Lebensordnung" nicht doch der Ursprungsort ist, kann m. E. mit Sicherheit nicht entschieden werden. Selbst die Annahme einer solchen Herkunft würde noch lange nicht den heutigen Dekalog betreffen, der als Mischgebilde aus „kultischen" und „sozialen" Prohibitiven (und „heischendem Präsens", s. u.) sicher eine sekundäre (künstliche?) Bildung ist. Seine Verwendung im Bundesfestkult ist dann eine weitere Frage. Zunächst wird es angeraten sein, vor Einordnung in die größeren Zusammenhänge der israelitischen Religionsgeschichte die noch offenen Fragen in der Analyse der Einzelelemente des Dekalogs anzugehen.

Einen entscheidenden Schritt in diese Richtung macht die Münchener Habilitationsschrift von W. Richter „Recht und Ethos", die in meisterhafter Gelehrsamkeit die formkritische Analyse Gerstenbergers weiter präzisiert. Er bestimmt nicht nur den vielschichtigen Sitz im Leben der Prohibitive genauer (und in seinem Umfang umfassender) als „Gruppenethos" gegenüber dem engeren „Sippenethos" Gerstenbergers, das zwar für die „Herkunft der Form ... zutreffen" mag (Richter S. 117), für die vielen atl Prohibitive aber nur *in nuce* gelten könnte. Die wichtigsten Präzisierungen dürften aber Ri.s grammatische Differenzierung der Negation in Prohibitive und Vetitive sowie die gattungsmäßige Scheidung von Verbot und Gebot sein, zumal letztere den unsachgemäßen Ausdruck „Zehn Gebote" trifft, den das AT durch seine Rede von den „Zehn Worten" sowieso nie legitimiert hat. Ri. widerlegt G.s Behauptung, אל und לא würden im Hebräischen die gleiche Intensität ausdrücken. Aus dem vermeintlichen „Promiskuegebrauch beider Partikeln" möchte G. sogar eine „Gleichheit der Imperfekt- und der Jussivverbote" ableiten (Gerstenberger S. 54). Ri.s methodische Konsequenz, die trotz des ansatzmäßig relativ wenig umfangreichen Themas[5] das gesamte atl Material zur Analyse des Prohibitivs heranzieht, besticht durch ihr Ergebnis. Dieses sollte deshalb in Zukunft nicht nur in der Dekalogforschung, sondern auch terminologisch in der hebräischen Grammatik ihren gebührenden Platz erhalten.

Zunächst sind Gebrauch und Funktion von אל und לא streng zu unterscheiden (S. 68–78). אל steht nur mit der Kurzform der Präfixkonjugation (Kurzform: Vokallosigkeit des Auslauts und kurzer Stammvokal). W. von Soden folgend[6] wird diese Form „Vetitiv" genannt. In der Zeitstufe wendet sich der Vetitiv nur an die Zukunft und drückt die Erwartung und den Wunsch einer Person in Hinsicht auf eine bestimmte Situation aus. Es ist also ein Punktualis. Der Anwendungsbereich der Partikel לא ist demgegenüber viel weiter. Allen Vorkommen gemeinsam ist der konstatierende Charakter, d. h. „eine größere Distanz zur Situation ..., eine mehr reflexive Betrachtung der Zustände und Ereignisse" (S. 77). Für unsere Frage ist die Zusammenordnung von לא mit der Präfixkonjugation wichtig (wobei mit der Langform, deren Merkmal im vokalischen Auslaut bestand, konstruiert wird) und hier wiederum die Nuance des negierten „heischenden Präsens"[7] („er hat es keinesfalls zu tun – er darf nicht tun"). Nur sie sollte man, ebenfalls v. Soden folgend[8], „Prohibitiv" nennen. Die verschiedenen formal zusammenfallenden Nuancen, die durch die Verbindung von לא mit der Langform der Präfixkonjugation ausgedrückt werden (extratemporale Feststellung, feststellendes Futur, heischendes Präsens), zeigen nun auch, „wie wenig geeignet vom sprachlichen Befund her die Einstufung nur der Prohibitive als ‚apodiktisch' ist. Sie hängt vielmehr der Negation לא in allen ihren Bereichen an und gibt nicht das Spezifikum des Prohibitivs ... Eine Differenzierung der Gattungsbegriffe muß also auf diesen seit Alt ... traditionellen Begriff verzichten" (S. 77), zumal das „Apodiktische" nicht auf die Negation beschränkt ist, sondern auch in positiven Feststellungen vorkommt, wie Ri. in einem Exkurs über „das Gebot" (88–96) darlegt. Letzteres wurde bisher verkannt, weil seine konstitutive Verbalform, das heischende Präsens, und dessen subsidiäres Vorkommen etwa im *Infinitivus absolutus* des Dekalogs übersehen wurde. Mit dem Prohibitiv teilt das heischende Präsens nur die Intensität der Forderungen. Die Intention beider ist jedoch verschieden. „Die Prohibitive zeigen mehr oder weniger häufig eintretende Grenzfälle, die Bestimmungen einmalig oder regelmäßig vorzunehmende Handlungen oder Begehungen" (S. 91).

Daher ist es unumgänglich zwei verschiedene Gattungen anzunehmen: Den grammatikalisch-syntaktischen Begriffen „Prohibitiv" und „heischendes Präsens" entsprechen die Gattungstermini „Verbot" und „Gebot" (Ri. würde lieber von „Bestimmung, Vorschrift" sprechen). Beide finden sich im Dekalog. Der Sitz im Leben des Gebots „läßt sich relativ leicht bestimmen. Aus der Ordnung, die Fixpunkte für das gemeinsame Stammesleben festsetzt ..., wird eine mehr und mehr von Priestern getragene, schließlich ausnahmslos kultische Gattung" (S. 91). Als Sitz im Leben des Verbots, des sog. apodiktischen Gesetzes, das im Unterschied zum Mahn- bzw. Warnspruch nur sekundär durch Begründung erweitert ist, wird wegen seines Inhalts und wegen des Zusammenhangs mit dem Mahnspruch, der eindeutig der Schule zugewiesen werden kann, in der Angehörige der vornehmen Stände, besonders zukünftige Beamten erzogen werden, das Standesethos der höheren weltlichen und geistlichen Schichten Israels angenommen. Die Verbote „neigen zur Reihenbildung, sind aber nicht primär als (Do-)Dekaloge entstanden; jede Reihe umschließt ein abgegrenztes Gebiet (geschlechtliche Tabu-Personen, Richter und Gerichte, Handel); auch kultisch-religiöse Prohibitive und Reihen fanden sich, weshalb geschlossen werden muß, daß auch Priester zu den ausgebildeten Beamten gehörten ... Die Prohibitive bilden das öffentlichkeits- und berufsorientierte ‚Gerüst' der Schule, das eigentliche Standesethos. Die Bezeichnung ‚Gesetz' oder ‚Recht' wird also dem Entstehen und Gebrauch der Prohibitive nicht gerecht, vielmehr stellen sie ein Ethos dar, das ein Verhalten in einer abgegrenzten Umwelt regeln will" (S. 190). Ob Ri.s terminologische

[4] Zur Ablehnung der öfter behaupteten Bundesformularstruktur des Dekalogs als Ganzheit vgl. auch D. J. McCarthy, Der Gottesbund im Alten Testament (SBS 13) Stuttgart 1966, S. 35 f.

[5] Das eigentliche Anliegen Ri.s ist die Untersuchung des weisheitlichen Mahnspruchs, vor allem der in Spr 22,17–24,22 überlieferten Sammlung „Worte der Weisen". Diese Gattung, die gewöhnlich aus zwei Grundelementen besteht, einer Mahnung oder Warnung (Imperativ oder Vetitiv) und einer angeschlossenen Motivierung (Asyndese oder „denn", „damit nicht"), wird aber nicht isoliert betrachtet, sondern Ri. möchte „die in der Weisheitsliteratur aufgewiesenen Formen durch das AT hin ... verfolgen ... und prüfen, ob sie isoliert sind oder sich auch sonst finden, ferner ob sich ein Sitz im Leben ausmachen läßt, der ein Licht auf vorliterarische Übungen und Traditionen zu werfen vermag" (S. 15).

[6] W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33) Rom 1952, § 81 i, S. 106.

[7] Bezeichnung nach W. von Soden, a.a.O. § 78 d δ S. 102. Sein Vorkommen auch im Hebräischen hat O. Rössler nach Analogie älterer Verbalsysteme unter Heranziehung der Präfixkonjugation Qal der Verba I^{ae} Nûn nachgewiesen. Vgl. O. Rössler, Verbalbau und Verbalflexion in den Semitohamitischen Sprachen. Vorstudien zu einer vergleichenden Semitohamitischen Grammatik: ZDMG 100 (1950) 406 ff; und ders., Die Präfixkonjugation Qal der Verba I^{ae} Nûn im Althebräischen und das Problem der sogenannten Tempora: ZAW 74 (1962) 125–141.

[8] a.a.O. § 81 h, S. 106.

Trennung von ‚Gesetz' und ‚Ethos' freilich die aus seinen form- und gattungskritisch überzeugenden Ergebnissen folgende theologische Problematik genügend erfassen kann, wird sich noch klären müssen. Soll ein Standesethos nicht bloße Ideologie sein, muß es eine sachgerechte Begründung haben. Könnte diese in Israel nicht doch über den „Stand" hinausgreifen? Das würde dann die von Ri. erarbeitete soziologisch bedingte Gültigkeit dieses Ethos wieder in einen umfassenderen Horizont stellen.

Da es Ri. ja primär um den weisheitlichen Mahnspruch geht, deutet er die Entstehungsgeschichte des Dekalogs nur an. Gerstenbergers Resultat, daß der Dekalog keine ursprüngliche Einheit ist, hat sich jedenfalls bestätigt. Die ersten fünf Wendungen des Dekalogs enthalten sowohl Ver- als auch Gebote, die auf ältere Formulierungen zurückgehen. In der jetzigen Form stellen sie eine durch Erweiterungen bereicherte geschlossene Komposition dar, wobei die Motivierungen nach Art der Schule angefügt wurden[9]. Die letzten fünf Prohibitive sind anders orientiert, „stehen in gewissem Bezug untereinander und sind sicher guten, wenn nicht hohen Alters ... Auch aus ihnen spricht ein bestimmtes Standesethos; es betrifft den Freien, Besitzenden und verlangt von ihm die Respektierung der erreichten öffentlichen Ordnung ... Dieses Standesethos geht somit über ein Berufsethos hinaus" (S. 191).

Die Frage nach dem Sitz im Leben des Dekalogs als Gesamtheit wird nach diesen wichtigen Arbeiten Gerstenbergers und Richters neu zu stellen sein. Zuvor aber muß das Reihungsprinzip gefunden werden, das bei der Auswahl der verschiedenen Einzelelemente des „Standesethos" zur Bildung gerade des überlieferten Dekalogs leitend war. Weder der von N. Lohfink vorgeschlagene Zusammenhang mit der sog. בעשרת-Reihe[10] noch das von H. Gese versuchte Prinzip der paarweisen Anordnung[11] sind die endgültige Lösung. Vielleicht hatte die bisherige Forschung darin das Richtige gesehen, daß der Dekalog eine eigene Gattung ist. Diese Gattung aber enthält so verschiedene Elemente wie Selbstvorstellungsformel, Verbote, Gebote, listenartige Erweiterungen, daß man von daher an eine bewußte Komposition des Dekalogs denken kann. Das setzt aber eine Lösung des Standesethos von seinem ursprünglichen Sitz im Leben voraus, muß also relativ spät sein.

Ein weiteres Problem ist das Verhältnis des Dekalogs zum Bund. In seinem jetzigen literarischen Rahmen ist dieser Bezug ja sicher da, aber es kann kaum nachgewiesen werden, daß dieser Bezug ursprünglich ist. Die genannten Einzelelemente helfen hier wenig, höchstens die Selbstvorstellungsformel könnte ein Indiz sein, deren priesterlicher Sitz im Leben vorläufig freilich wahrscheinlicher ist[12]. Eine Klärung wird hier erst möglich sein, wenn die neuerdings wieder nüchterner werdende Bundesforschung ein einigermaßen verläßliches Gerüst liefert, um so wenigstens indirekt etwas über das Kompositionsalter und die Übernahme des Dekalogs in den „Bundeskult" sagen zu können. Diese Fragen sind im übrigen nicht nur für die theologische Bewertung des Dekalogs in der Moraltheologie von höchster Aktualität, sondern auch für die inhaltliche Interpretation der einzelnen Gebote und Verbote. Gerade die innere Dynamik, die vom Standesethos zum Dekalog als „Bundesrecht" führte, muß bei dieser Interpretation bedacht sein. Weder ein historistisches noch ein fundamentalistisches Verständnis, wie es bei der teilweise wertvollen Studie Jean L'Hours „Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament"[13] die Gefahr ist, sind hier richtig. Beides muß zusammen gesehen werden: die ursprüngliche Sachbezogenheit der Einzelsätze und die spätere Aufnahme in die Bundestheologie. Schließlich ist noch keine zufriedenstellende Deutung der „Zehnzahl" gefunden. Zu überlegen ist, ob die Zahl 10 bei ihrer ersten Einfügung wohl in dtr Zeit ursprünglich überhaupt als exakte Zahl oder nicht eher als Rund- oder Vollkommenheitszahl gedacht war, wobei die damit etikettierte Gattung „Dekalog" als Summarium der verschiedenen atl Gesetzessammlungen gekennzeichnet wäre. Die numerische Auffassung von 10 in diesem Zusammenhang ist ja erst ab Philo nachweisbar[14].

So warten nun wieder viele Fragen auf Antworten. Der Exeget muß für diese Aufgabe zunächst Kriterien finden, „die nicht der Welt des Betrachters entstammen, sondern sich aus der Literatur ergeben" (Richter S. 120). Darf der Theologe in ihm dann (!) zufrieden sein? Es scheint nicht!

[9] Die Entstehung des ersten Teils des Dekalogs stellt sich Ri. (S. 101–107) so vor: 1. Stufe: Prohibitive Ex 20, 3. 4 a (älter als die Parallelen in Ex 34); 2. Stufe: 20, 7. 8 – 11. 12 a. b α: kompositionelle Elemente unverkennbar (E oder Dt?); jünger als die Parallelen in Ex 23; 34; 3. Stufe: 20, 4 b – 6. 12 b β: dt.

[10] N. Lohfink, Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai, in: ders., Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt 1967, 129–157.

[11] H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet: ZThK 64 (1967) 121–138.

[12] Vgl. W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung (ThB 19) München 1963, 11–40; K. Elliger, Ich bin der Herr – euer Gott, in: Theologie als Glaubenswagnis. Fs. K. Heim, Hamburg 1954, 9–34.

[13] Vgl. ThRev (1968).

[14] Vgl. H. A. Brongers, Die Zehnzahl in der Bibel und in ihrer Umwelt, in: Studia biblica et semitica Th. C. Vriezen dedicata, Wageningen 1966, 30–45, bes. 34–36.

Geiselmann, Josef Rupert: **Die Katholische Tübinger Schule.** Ihre theologische Eigenart. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder (1964). 624 S.; Ln DM 38,50.

J. R. Geiselmann, der seit über einem Menschenalter mit der Erforschung der Katholischen Tübinger Schule befaßt ist und dabei nicht nur zum kenntnisreichsten Historiker dieser Schule wurde, sondern ihre Gedanken in arteigener Weise auch weiterdachte (vgl. u. a. seine Untersuchungen über das Verhältnis von Schrift und Tradition), legt in dem vorliegenden profunden Werk eine Zusammenfassung dieser seiner Arbeit vor. Das gilt aber nicht im Sinne einer Sammlung des bisher Erbrachten, sondern einer systematischen Zusammenschau der vielgestaltigen Gedankenwelt der Tübinger von J. S. v. Drey bis hin zu P. Schanz an der Wende zum 20. Jh.

Die Einleitung bietet eine kritische Auseinandersetzung des Verfassers mit einigen in neuester Zeit aufgekommenen Unklarheiten über die Deutung gewisser Grundpositionen der Schule (so etwa des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade) und die Würdigung ihres Begründers, J. S. v. Dreys, für dessen theologische Eigenart die Bezeichnung „Semirationalismus" als unzutreffend abgelehnt wird. Es ist ein Zeichen für die Gewissenhaftigkeit des Forschers wie für den Fortschritt des Problemverständnisses, wenn Geiselmann zugibt, daß er am Aufkommen dieser Charakterisierung Dreys nicht ganz unbeteiligt war, als er 1930 den gleichen Ausdruck gebrauchte, obgleich damit schon damals nicht die Abhängigkeit Dreys vom aufklärerischen Rationalismus gemeint war. Eine solche Annahme widerstreitet der Tatsache des engen Anschlusses von Drey an Schellings Identitätsphilosophie.

Nach dieser vorgenommenen Korrektur unternimmt Geiselmann im systematischen Teil des Werkes die Analyse und Synthese der umfangreichen Gedankenmasse dieser Schule. Der hier gewählte systematische Aspekt bringt es mit sich, daß nicht die Denkergestalten selbst im Vordergrund stehen, sondern die sie beschäftigenden Gedankenkomplexe und Probleme, obgleich dieses Prinzip nicht ganz streng durchgeführt ist. Als eines der entscheidenden Strukturelemente der Schule darf nach Geiselmann ihr geschichtliches Offenbarungsverständnis angesehen werden, weshalb auch das erste der neunzehn Kapitel des systematischen Teiles dem Thema „Die Offenbarung als geschichtlicher Vorgang" gewidmet ist. Hier wird allerdings auch ersichtlich, daß die Tübinger – verständlicherweise – nicht die ganze Gedankenfracht und Problematik des heutigen Begriffs der Geschichtlichkeit aufnahmen.

Von diesem Ansatz her erklärt sich dann im Werk der Übergang zu den Problemen des Dogmas und der Dogmenentwicklung, die (in den cc. 4 und 5) vor allem an der Theologie Möhlers und Kuhns herausgearbeitet werden. Bei der Bedeutung, die J. A. Möhler für die erste Generation der Schule und für die fernere Entwicklung gewann, ist es erklärlich, wenn die Grundmotive seiner Theologie mit der größten Ausführlichkeit behandelt werden (in den cc. 6, 8, 9–15), wobei u. a. als Themen die Gotteserkenntnis, der Glaubensbegriff und die Abhängigkeit vom Klassizismus wie von der Romantik in instruktiver Weise analysiert werden.

Von der Entwicklungstendenz innerhalb der Schule zeugt besonders die Verwendung der Grundvorstellung vom „Reich Gottes", die, noch aus der Aufklärung kommend, von J. S. v. Drey noch für ein wesentliches Strukturelement der Theologie gehalten wurde und auch bei Hirscher die Stellung einer Grundidee der Moraltheologie gewann. Der Vorgang der Abwendung von dieser zu stark theozentrischen Idee, der sich bei Möhler, Staudenmaier und Kuhn deutlich bemerkbar macht, gehört zu einer der interessantesten Wandlungen in der Geschichte der Schule, die möglicherweise noch einer weiteren Erhellung fähig ist. Geiselmann weist überzeugend darauf hin, daß diese Idee dem Anliegen einer spekulativen Nachkonstruktion der Offenbarung im Bewußtsein des Menschen, wie sie besonders von J. Ev. v. Kuhn versucht wurde, wegen ihres rein positiven Charakters nicht mehr genügen konnte.

Die eigentliche Philosophie und Theologie der Geschichte, die die Tübinger entfalteten, ging andere Wege, die über die Aufnahme und Assimilation der Gedanken der Zeitphilosophie führten. So nahm schon Drey die romantische Idee des Lebens zu Hilfe, um die immanenten Gestaltkräfte in der Geschichte der Offenbarung und der Kirche aufzudecken. Mit besonderer Betonung (und Berechtigung) wird in diesem Zusammenhang auch das Einwirken des Deutschen Idealismus und seiner Dialektik auf die Tübinger herausgearbeitet. So darf das Kapitel 17 über „Das Problem der Dialektik in der Katholischen Tübinger Schule" und die Darstellung der differenzierten Anwendung dieses Prinzips auf die Phänomene der Offenbarung und des Dogmas bei Drey, Möhler (dessen entsprechende Ausführungen schon im 4. Kapitel erörtert werden) und Kuhn zu den aufschlußreichsten Partien dieses Werkes gerechnet werden.

Am reinsten ist dieses Prinzip bei Kuhn zur Anwendung gebracht, der zunächst nach Hegelschem Vorbild die Dialektik als den Ausgleich von Widersprüchen aufgrund der Gegensätzlichkeit des Seienden versteht und so das Phänomen der Dogmenentwicklung auf den Dreischritt von Wahrnehmung, Vorstellung und spekulativem Begriff zurückführt. Daran wird aber auch sichtbar, daß, anders als bei Hegel, die treibende Kraft der dialektischen Bewegung nicht die Negation ist, sondern die Determination. Damit wird auch der Sinn des Glaubensfortschrittes in eigentümlicher Weise festgelegt: er hat nicht die Rückführung des Mannigfaltigen auf das Eine zum Ziele, sondern nach dem Gesetz der Induktion die Einführung des Mannigfaltigen und Gegensätzlichen in das Glaubenswissen. So wird dann auch der Fortschritt des Glaubensbewußtseins im Gegensatz zu Hegels spekulativem Rationalismus nicht als Veränderung zu einem anderen (und sei es auch zu einem angeblich umfassenderen und reineren) Inhalt verstanden, sondern als vollkommenere Entfaltung der einen und gleichen Substanz. Von diesem Ansatz her kann auch die in der heutigen Problematik vorfindliche Frage eine Antwort finden, wie der Glaube früherer Zeiten sich zum heutigen Glauben verhalte. Sie liegt in Richtung des Kuhnschen Gedankens, daß wir „nicht anderes", wohl aber „anders glauben", d. h. daß demnach der Fortschritt nicht ein materialer, sondern nur ein formaler ist.

Es kann nicht ausbleiben, daß in den Themenkreisen einer Theologie, die Geschichte und Spekulation zu einer Einheit verbinden wollte, auch das Verhältnis von Natur und Gnade einbezogen ist (über das schon in der Einleitung des Werkes reflektiert wurde). Im vorletzten Kapitel kommt Geiselmann auf dieses Problem noch einmal ausführlicher zu sprechen und zeigt die Entwicklungslinie auf, die von Dreys nur formalem bzw. modalem Begriff des Übernatürlichen zum Verständnis Möhlers von der notwendigen Ergänzung der Natur durch die Gnade führte, eine Erklärung, bei der Möhler aber auch nicht stehenblieb, sondern sie schließlich zur Auffassung von der „Teilnahme an der göttlichen Natur" vermittels des *desiderium naturale* weiterentwickelte.

Auch in der zuletzt aufgegriffenen Problematik zeigt sich zwar, daß die Tübinger die Tiefen der heutigen Fragestellung um den Extrinsezismus und Intrinsezismus in der Gnadenlehre nicht ausgelotet haben, daß ihre Problemsicht aber dem heutigen theologischen Interesse zumindesten noch nahe liegt. Es ist nicht das geringste Verdienst dieses Buches, (manchmal ausdrücklich, manchmal auch nur einschlußweise) die Verbindungslinien der Theologie der Tübinger zum heutigen theologischen Denken und seiner Problematik aufzuzeigen, die sich mit neuen Formen des Idealismus (die gleichsam auf der Rückseite den Existentialismus mit sich führen) konfrontiert sieht und in einer Auseinandersetzung steht, für deren Bewältigung die Einheit von Geschichte und Spekulation, wie sie die Tübinger anstrebten, auch noch die allgemeine Leitidee sein könnte.

München. Leo Scheffczyk.

Baumer, Iso - **Christoffels,** Hildegard - **Mainberger,** Gonsalv: **Das Heilige in Licht und Zwielicht.** (Reihe Offene Wege 3) Einsiedeln: Benziger Verlag (1966). 167 S.; kart. DM 9,80.

Die drei hier vorgelegten Studien unterscheiden sich nach Form und Qualität und bilden wohl nur in der Intention eine Einheit. In der offenbar gemeinsam verantworteten Vorbemerkung erklären die Verfasser ihre Absicht: Sie wollen „das Heilige" in und hinter aller Religion aufsuchen und die ihm gemäße Haltung, den Glauben, kennzeichnen. Diese Absicht wird in äußerster Kürze dargelegt (7–10); dabei überrascht die definitorische Sicherheit denjenigen, der die religionsphilosophische und theologische Problematik der Begriffe „Religion", „Glaube", „das Heilige" kennt. In dieser selbstbewußten Manier, mit der bereits auf der ersten Seite schwierigste Fragen nicht unelegant übersprungen werden, liegt die durchgehende Schwäche des gesamten Bandes; sie zeigt sich vor allem in der unkritischen Verwendung des Vokabulars, einem kühnen Ineinander von subjektivem Erleben und Reflexion, dem leichtfertigen Ignorieren philosophischer und theologischer, speziell exegetischer, Methodik. Es ist anzuerkennen, daß die Verfasser zur „Kirchenerneuerung" beitragen wollen, ja sie verstehen ihr „kritisches Nachdenken" sogar als „Hermeneutik" (10), doch scheint sehr zweifelhaft, daß die Autoren ihre Absicht überzeugend verwirklichen konnten.

Unter dem „Heiligen" verstehen sie „jene Region des Denkens und Strebens, in der der Mensch sich dem Unabwendbaren stellt, sich dem Unverfügbaren zuwendet und dem Ganz-Anderen begegnet", unter Religion „jenes Verhalten des Menschen ..., zu dem er vom Heiligen her ermächtigt wird und mit dem er sich vor dem Heiligen bekundet". Weiter heißt es: „Sowohl die Ermächtigung, sich religiös zu verhalten, als auch jene Kunde, die als Glücksverheißung, als Wende der Not und als schmeckbare Süßigkeit entgegenkommt, ist hingegen nicht selber Religion. Denn als Anruf, Wort und Kunde ist da etwas, worüber der Mensch nicht verfügt, was nicht in seinem Verhalten aufgeht und was nicht einmal unbedingt religiös sein muß. Es ist nämlich das Antwort-sein, die hörende Zustimmung, das stumme Gelöbnis. Es ist der Glaube" (7).

Betrachten wir nach diesem Blick auf die Vorbemerkung die einzelnen Untersuchungen selbst. Baumer schreibt über „Volksfrömmigkeit und Kirchenerneuerung" (11–64). Er gibt eine ausführliche, volkskundlich sehr gut belegte Darstellung über die katholische Volksfrömmigkeit und verteidigt diese gegen nicht wenige Angriffe, auch gegen solche der Theologie. Namentlich wendet sich Baumer nur gegen R. Hernegger, womit er seinen eigenen Standort zu erkennen gibt. Allerdings betont Baumer auf S. 16 seine eigene theologische Unzuständigkeit; dieser Feststellung kann der Rezensent nicht widersprechen. Immerhin wird man Hernegger, was immer man gegen ihn vorbringen mag, eine derartige Unzuständigkeit nicht zuerkennen dürfen, denn er hat im Unterschied zu Baumer die ganze Tragweite der biblisch-theologischen Problematik und der damit gegebenen Unterscheidung von Religion und Glaube in einem dogmatisch sehr wohl angebrachten Sinne vollauf begriffen. Baumer also bietet eine manchmal peinliche Apologetik und kann sich grundsätzlich theologische Einwände gegen „Volksfrömmigkeit", wie er sie als Volkskundler beschreibt, kaum vorstellen: „Schlecht informierte oder böswillige Menschen sind rasch mit einem Urteil zur Hand, wenn ihnen Äußerungen der Volksfrömmigkeit begegnen: das ist Dummheit oder altmodischer Unsinn, ja Aberglaube oder Magie. Eine genauere Beobachtung stimmt allerdings vorsichtiger" (38). Sicher sollen wir „vorsichtig" sein, aber dann bitte auch mit Begriffen wie Magie, Gnadenerfahrung, Sakralsphäre usw. Unvorsichtig scheint es auch, pauschal die Inkarnationstheologie zur Verteidigung der Volksfrömmigkeit zu bemühen (43).

Selbstverständlich ist richtig, daß man die Volksfrömmigkeit nicht abschaffen, daß man sich vor Aberglauben hüten soll, daß es auch in der „Industriekultur" noch Volksfrömmigkeit geben kann und wird (vgl. 53–61). Auftauchende theologische Fragen versucht Baumer mit Hilfe der *Et-Et*-Methode zu bewältigen; dazu vergleiche man seine Bemerkungen über den Kitsch (57), ein Thema, zu welchem R. Egenter schon 1950 (²1958) in seinem Buch „Kitsch und Christenleben" das Notwendige gesagt hat! Die Polemik gegen das „zu Akademische" (58) kann nicht ausbleiben. Wenig später wird uns ausdrücklich versichert: „Die bisherige Volksfrömmigkeit kann von Fall zu Fall beibehalten, umgestaltet oder fallengelassen werden. Ihre Formen sind nicht heilsnotwendig" (63). Der Gipfel der Ungereimtheiten lautet dann so: „Eine Mutter, deren soeben geborenes erstes Kind trotz allen ärztlichen Anstrengungen nicht atmen will, verspricht ... – nicht eine Votivtafel, auch nicht eine Geldsumme in irgendeinen Kirchenopferstock –, sondern 100 Fr. für die Missionen. Die aufbrechende Verantwortung für die Entwicklungshilfe hat diesen Entschluß völlig unreflektiert ausgelöst" (64). Solche Erwägungen scheinen mir sowohl in ökumenischer Hinsicht als auch um der wirklichen Dekolonisation willen nicht länger zulässig. – Es folgt noch das „dialogische Prinzip", ein Hinweis auf Teilhard de Chardin, und schließlich

sieht Baumer in der konziliaren Lehre von der Kirche als dem Volk Gottes „die Rechtfertigung des Volkstümlichen in der Frömmigkeit" (64). Es sei daran erinnert, was Baumer auf S. 16 bemerkte; der Volk-Begriff der Volkskunde ist eben nicht derjenige der Theologie, geschweige denn des Neuen Testaments.

Der längste Beitrag des Bandes stammt von Hildegard Christoffels und hat den weitgespannten Titel: „Die Religionen zwischen Argwohn und Glaube" (65–142). Nach einer breiten, bekenntnishaften Einleitung soll „der Glaube" beschrieben werden, der „jenseits aller Religion" (77) liegt. Viele, im einzelnen angreifbare Behauptungen seien hier unerwähnt. Das Positive dieses Beitrags bilden mehrere geglückte religionsphänomenologische Analysen, z. B. über den Begriff der Frömmigkeit (87–94), über heilige Orte (96–98), das heilige Bild (99–102), die (so bezeichnete) „Verzeitlichung des Ewigen" (103–115). Die Verfasserin bietet hier lehrreiche Texte und Beispiele vor allem aus Islam, Hinduismus und den Stammesreligionen. Ferner werden noch die Probleme „Gesetz und Tradition", „Theologie und Gebet", „Priesterstand" u. a. erörtert. In diesen Darlegungen wechseln sorgfältige Interpretationen mit banalen Feststellungen und kühnen Urteilen. Oft scheinen mir die Parallelisierungen allzu leichtfertig und an eine ältere Phase der Religionswissenschaft zu erinnern, die im allgemeinen als überwunden gilt (z. B. 103. 119. 133). Eine anti-theologische Tendenz ist auch in diesem Beitrag unverkennbar (vgl. 86. 122 f). Gegen Ende der Abhandlung geht Frau Christoffels kurz auf Probleme der Geschichtlichkeit und der Hermeneutik ein, doch bleibt hier wie auch sonst die moderne Diskussion weithin unberücksichtigt. Der „Glaube ohne Religion", dem hier das Wort geredet wird, ist nicht etwa im Sinne Bonhoeffers zu interpretieren, sondern doch wohl im Sinne der liberalen Religionswissenschaft: als die Beziehung des einzelnen zum Heiligen. Das spezifisch Christliche solcher Begriffe wie „Glaube" und „das Heilige" wird nicht diskutiert.

Der kurze Beitrag von Mainberger behandelt das Thema: „Berggötter, Gottesberge und das Erhabenheitsgefühl" (143–161). Von einer religionsgeschichtlichen Betrachtung und einem Bericht der alttestamentlichen Erfahrungen aus geht Mainberger – und insofern ist seine Methode deutlich – zu einer Schilderung der „veränderten Bewußtseinsstellung" des modernen, „säkularisierten" Menschen (dazu s. auch die Andeutungen bei H. Christoffels 86 f. 137) angesichts der religiösen Berg-Erfahrung über. Die „Desakralisierung" (158) läßt nach Mainberger in gewissem Sinne das tiefenseelische Berg-Erlebnis bestehen: Es findet sich jetzt angesichts eines „Warenberges" ein, der dem Käufer Überfluß verheißt (160)! Begriffe wie Symbol, Deutung, Erlebnis, Gefühl scheinen mir nicht genügend reflektiert, andererseits zeigt der Aufbau dieser Studie am deutlichsten, welche Überlegungen den Verfassern des Bandes vorgeschwebt haben dürften.

Es ist heute gewiß erforderlich, die traditionellen Weisen der religiösen Erfahrung und deren unvermeidbare Metamorphose zu bedenken und (auch so) der Gefahr des Verlustes der Transzendenz überhaupt entgegenzuwirken. Aber dies sollte mit weniger Emphase geschehen, mit einer sorgfältiger bestimmten Methode und auch mit dem Mut, sowohl gegenüber der Frömmigkeit *intra muros* wie auch gegenüber der Andersartigkeit nichtchristlicher Religiosität Grenzen zu ziehen. Daß eine solche Abgrenzung nichts mit einer Disqualifizierung der nichtchristlichen Religionen zu tun hat, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Der vorliegende Band – aber auch nicht wenige andere Publikationen – zeigen, wie notwendig bei der Konfrontation der Theologie mit der Religion und den Religionen Nüchternheit, Kritikfähigkeit und eine philosophisch und theologisch klar umrissene Position sind.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart. Übers. von W. M. W. Roth, hrsg. von Horst Bürkle. Stuttgart: Evangelisches Verlagwerk (1966). 284 S.; Ln DM 32,80.

The purpose of this symposium (the German translation from the English original which, apparently, was not published as a separate volume) is stated in the very title: What can India contribute to contemporary (christian) theology? For some time now christian theologians in India, both non-Roman catholic and catholic, have been seeking to rethink the christian message of salvation with a view to present it in a manner adapted and appealing to the people of India, whose traditional religious genius is universally known. This means in practice the building up of an Indian christian theology, elements for which may be found, for example, in the „Indian Journal of Theology", the quarterly of the theological faculty of Serampore College. The papers included in the volume under review are also meant to be contributions to such an Indian theology. The scope, however, and the specific purpose of the volume – published in the West, Germany, mainly for western readers – is to show or to suggest what help this Indian theology may be for the development and progress of contemporary theology in the West and the world over. The question may be definite, the answer is far from being so. As a matter of fact, an Indian christian theology is still in the making.

Of the eleven studies included four are from Indian theologians and the remainder from foreign authors who, nearly all of them, are or have been teaching in India. It strikes one how the Indian authors apparently incline to stress the contemporary development of theology abroad to which theological thought in India should be updated; while those from abroad rather emphasize what in Indian religious thought may be helpful in rethinking a christian theology for India. These particularly recall what has been done already in the recent past by Indian christian theologians in this regard (several papers record, from various approaches, the same attempts made by Chakkarai, Chenchiah, Apassamy etc.; this repetitousness was perhaps inevitable in a volume as this, made in collaboration). The recall by the Indian authors especially, of contemporary trends in christian theology – Barth, Bultmann, Tillich, Niebuhr, Robinson are recurring names – is an added incentive to rethinking Indian christian theology. One or other of the topics studied may be mentioned: „the historical Jesus in the Indian view" by J. C. Hindley, which tackles the specifically Indian problem of the meaning of history and historicity for religious thought (Indian religious thought being rather callous to it); or „the rediscovery of the symbol" as a means of expressing religious thought, by J. A. Arapura; or another rediscovery dealt with here, that of Christ's action among non-Christians prior to the proclamation of the gospel, a view which entails a rethinking of non-christian religions as ways of salvation and of the theology of the missions. The need of an Indian christian theology and its bearing on the preaching of the gospel in India is the basic theme of most of the papers included, particularly such as those on „theology in the context of Indian thought" by R. H. S. Boyd, and „the theological task of the Indian Church" by J. R. Chandran.

One regret one cannot help expressing after studying this instructive and stimulating volume is that it is practically restricted to non-Roman catholic theology in India. On the catholic side too the same problems are being faced and attempts made to answer them. Both sides could gain a great deal, in addition to the ecumenical results, from mutual acquaintance and cooperation in the necessary and difficult task of constructing an Indian christian theology. A beginning of cooperation has been made in the Indian Christian Theological Association (cf. Clergy Monthly Supplement 1961, 248 f), very discreet but promising. Another possible step forward in this direction could be the collaboration of R. C. theologians in the Christian Institute for the Study of Religion and Society of Bangalore, which is doing great work for building up a pastoral Indian christian theology.

Kurseong (Indien). P. De Letter SJ.

Barbers, Meinulf: **Toleranz bei Sebastian Franck.** (Untersuchungen zur Allgemeinen Religionsgeschichte, NF 4) Bonn: Verlag Ludwig Röhrscheid 1964. 196 S.; kart. DM 24,–.

Eine zusammenfassende Darstellung der Gedanken des großen Spiritualisten über die Toleranz ist das erklärte Ziel dieser Studie. Sie zu erfassen, holt der Verfasser nach einem knappen Lebensabriß Francks (13 ff) weit aus, um nacheinander alle die geistigen Strömungen zu charakterisieren, die das Denken dieses Mannes beeinflußt haben (17 ff). Ein solches Unternehmen – angefangen bei der Gnosis und bis hin zu Francks Zeitgenossen Bünderlin und Schwenckfeld – läßt sich kaum ohne Verkürzungen durchführen. Schwerwiegender erscheint, daß auf jeden Nachweis des historischen Zusammenhanges zwischen den hier entfalteten Anschauungen und den Gedanken Francks verzichtet wird. Dabei bedürfte doch wohl die These einer Einwirkung der Gnosis, aber auch „häretischer Strömungen des Mittelalters" auf diesen Spiritualismus des exakten Nachweises. Angemerkt wenigstens sei auch, daß die recht selbstverständliche Übernahme des Begriffes „Schwärmer" (23 ff) als einer zusammenfassenden Bezeichnung für Spiritualisten und Täufer nicht sehr glücklich ist. Hier spiegelt sich besonders deutlich die Abhängigkeit von einer häufig sehr zufällig ausgewählten Sekundärliteratur.

Auf diesem Hintergrund werden sodann Francks religiöse Grundanschauungen entwickelt, und zwar an Hand seines Schriftverständnisses, seiner Gotteslehre, des Verhältnisses zur Welt und des Kirchenbegriffs (38 ff). Immer wieder begegnen die deutsche Mystik, doch auch Erasmus, Schwenckfeld und dann besonders Denck als die Vorbilder für eine Auffassung unmittelbarer innerlicher Geistbegabung, wodurch alle äußeren Formen und Institutionen entschieden abgewertet werden. Das führt direkt zum Toleranzbegriff Francks (66 ff), der wieder zunächst im Blick auf die „Einflüsse", danach in seiner inhaltlichen Eigenart entfaltet wird. Ausdrücklich lehnt der Verfasser sich hierbei an die Unterscheidungen Gustav Menschings an, der von einer „formalen" und einer „inhaltlichen" Toleranz spricht: erstere meint „bloßes Unangetastetlassen an-

derer Religionen" (71), die andere Kategorie setzt voraus, daß „auch andere Religionen teilhaben an göttlicher Wirklichkeit" (ebd.). Wieder unterliegt die Darstellung der auf Franck einwirkenden Einflüsse dem zuvor formulierten Einwand.

Der Abschnitt über die „Urkirche" (75 ff) macht das noch einmal in aller Schärfe deutlich: Ausgehend von einem Bild dieser Zeit, das unverkennbar das des Verfassers ist, wird die Frage nach der Geltung „formaler" oder „inhaltlicher Toleranz" erhoben. Es überrascht nicht, wenn die Antwort auf diese unhistorische Frage höchst ambivalent ausfällt. Aber auch gegenüber der alten Kirche, der Mystik, dem Humanismus und Luther – wie stets betont wird: dem „jungen Luther" – wird viel zu wenig bedacht, ob hier nicht mit einer sehr unangemessenen, weil der Zeit fremden Fragestellung operiert wird. Dementsprechend allgemein lauten die Ergebnisse, wobei – wieder nicht zufällig – Schwenckfeld und dann vor allem Hans Denck – die bezeichnenden Ausnahmen sind.

Das Hauptstück der Arbeit, die Darstellung von Francks Toleranzauffassung (112 ff) entwickelt diese sodann unter dem „soteriologischen" Gesichtspunkt – es gibt nur einen Gott, der das Heil aller Menschen will; dem „ekklesiologischen" – die wahre Kirche ist die unsichtbare, weil reine Teilhabe an dem im Einzelnen gegenwärtigen Christus; und dem „anthropologischen" Gesichtspunkt, der unter solchen Voraussetzungen alle Menschen als Brüder sieht. Daraus folgt konsequent Francks innerchristliche Toleranz gegenüber Katholiken, Protestanten und Täufern (121 ff) – bis hin zu den Ketzern, die in einem grundsätzlich neuen Licht erscheinen, kann das Geistliche doch nur vom Geist beurteilt werden, niemals aber von der institutionellen Kirche! Es sind dann die gleichen Gesichtspunkte, die Franck bei seinen Gedanken über die äußere Toleranz gegenüber Juden, Mohammedanern und Heiden leiten (145 ff): Tolerant ist er ausnahmslos gegenüber dem Einzelnen – weil Gott sich in allen Menschen offenbart, ob sie von Christus gehört haben oder nicht. Intolerant aber ist Franck ebenso ausnahmslos gegenüber allen kirchlichen Institutionen.

Hier stellt sich noch einmal die Frage, ob die Kategorien der „formalen" und der „inhaltlichen" Toleranz wirklich hinreichen, ob sie den Sachverhalt nicht vielmehr verstellen. Was besagt denn diese wieder und wieder unterstrichene formale wie inhaltliche Toleranz Francks, wenn sie nur dem einzelnen gilt und die verfaßte Kirche bewußt ausschließt? Im Rahmen der bestehenden Kirchentümer drängen solche Gedanken gewiß nachdrücklich auf Toleranz. Aber diese ist darum doch nicht einfach deckungsgleich mit dem zentralen Anliegen dieses Spiritualisten. So drängt sich zumindest die Frage auf, ob dieser Sachverhalt mit dem vorgetragenen Toleranzbegriff überhaupt angemessen zu erfassen ist. Auch die abschließenden Erwägungen über „Heilsuniversalismus und Heilsindividualismus" bei Franck (156 ff), über seine persönlichen Toleranzforderungen (160 ff) sowie „Glaubenszwang und Glaubenseinheit" (161 ff) dringen dazu nicht vor. Ein Abschnitt über das Weiterleben der Toleranzbemühungen Francks – wobei wieder in sehr allgemeiner Weise auf die Niederlande und England, Castellio und endlich Gottfried Arnold verwiesen wird – beschließt das Buch (171 ff). Es informiert ausführlich über die Anschauungen Sebastian Francks, die im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Toleranzforderung stehen; eine weiterführende Erhellung seiner Gedanken jedoch, speziell im Blick auf die Zusammenhänge geistiger und religiöser Art, bietet es nicht.

Münster. Martin Greschat.

Revolution in Missionary Thinking. A Symposium. Edited By William J. Richardson. Maryknoll/New York: Maryknoll Publications 1966. 261 S.; kart. $ 2,75.

Die hier veröffentlichten zwanzig Abhandlungen gehen auf eine Tagung des amerikanischen Missionssekretariats in Washington zurück (*p.* VI). Sie wollen größeres Interesse für die gegenwärtige Missionsproblematik wecken; viele traditionelle Einrichtungen seien nur noch „heilige Kühe" (*p.* V). Naturgemäß überschneiden sich zahlreiche Aufsätze; Themen, die immer wiederkehren, sind Kooperation, Kollegialität, neue Formen missionarischer Aktivität. Praktische Fragen stehen im Vordergrund. Häufig beziehen sich die Autoren auf die Konstitution *Lumen Gentium*, aber auch auf Äußerungen Pius' XII. Obwohl m. E. die Beiträge von Burke, Clarke, Elston, Hoffman und Reid die besten dieses Bandes sind, möchte ich sämtliche Autoren kurz vorstellen, da sie es verdienen, im deutschsprachigen Raum beachtet zu werden. Allzu spezielle amerikanische Fragestellungen lasse ich außer Betracht. Wenn es auch zutrifft, daß nicht wenige theologische Grundprobleme nicht behandelt werden, vor allem die Fragen nach dem Wesen und dem Wozu der Mission, dem Sinn der nichtchristlichen Religionen, der Rolle des Marxschen Denkens, so zeigt der Band doch, daß es falsch wäre, die Spiritualität und das theologische Interesse der amerikanischen Katholiken zu unterschätzen.

M. C. Pelly, ein irischer Jesuit, beschreibt im ersten Beitrag des Bandes die Kirche als Gottesvolk, insbesondere die Organisation der Dienste, und die Verantwortung der Laien für die Welt (3). Er spricht von der Notwendigkeit einer „Re-education" (10), durch die die Kirche ihr missionarisches Wesen wiederzuentdecken habe. Den Laien wird in ihrer Verpflichtung eine Unmittelbarkeit zu Gott zuerkannt (13); sie erhalten ihre Aufgaben nicht erst von der Hierarchie. Für die zahlreichen Bedürfnisse der Mission schlägt Pelly die Gründung einer Zeitschrift vor, „somewhat like Concilium" (12).

Der Aufsatz von E. Burke, Dogmatiker an der kath. Universität Washington, D. C., über die kollegiale Verantwortlichkeit für die „Needy Churches", wie er statt des älteren Terminus „Missionskirchen" sagt (21), arbeitet die Gesamtverantwortung der Kirche für die Mission heraus sowie die Notwendigkeit, um des christlichen Auftrags willen die Welt, in der wir leben, zu transformieren (21). In diesem Zusammenhang weist Burke sehr richtig auf die gemeinsamen menschlichen Werte hin (22–24), die christlichen Ursprungs seien (34); unser Engagement für diese Werte wäre das heutige Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums: „a flesh and blood proof of the truth of the Gospel" (35). Burke nennt hier das amerikanische Rassenproblem. Er fordert dazu auf, den Nationalismus in der Dritten Welt als Reaktion auf Kolonialismus und Paternalismus ernstzunehmen (23), die Kollegialität der Bischöfe untereinander als ein Vorbild der allgemeinen christlichen Brüderlichkeit zu betrachten (26–28; 33), den Mut zur Entwicklung einer nichtwestlichen Christenheit aufzubringen (31). Hervorzuheben ist auch, daß Burke eine in Europa schon oft (allerdings meist vergeblich) erhobene Forderung aufstellt: „In the seminary there is needed a missiology course that is not simply a history of the Christian missions, but a genuine theology of mission for the world today" (32).

Auch der Artikel von J. A. Bell befaßt sich mit der individuellen und der Gruppenverantwortung für die „Needy Churches". Es wird die Frage gestellt, ob eigene Missionsgesellschaften noch nötig seien (44–48), die Notwendigkeit „neuer Ideen" wird betont (48–53), vor allem wird zur Phantasie bei der Kooperation aufgerufen.

J. G. Grondin wählt den Begriff der Kooperation ausdrücklich als Thema seiner Überlegung; sie sei der „Schlüssel zur apostolischen Aktion". Auch er ruft zur Respektierung unserer „common human nature" (63) auf; es wäre zu fragen, ob hier nicht das traditionelle Naturrechtsdenken zu Wort kommt, mit allem Für und Wider. Es wird das Problem aufgeworfen, wie weit man gehen darf, ohne den Glauben preiszugeben und in die Hände der „real enemies" (wer sind diese?) zu fallen (64). Wie Grondin die Kooperation verstanden wissen will, sagen die folgenden thesenhaften Sätze: „Cooperation must respect personal freedom and personal responsibility. Cooperation must allow for the exercise of initiative and courage. Cooperation is not synonymous with centralization or depersonalization" (65). Auch in diesem Beitrag findet man ein leidenschaftliches Engagement für die Mission. „Der missionarische Geist ist das Gegenteil des Hedonismus" (77).

Der presbyterianische Theologe J. C. Smith, New York, schreibt über ökumenische Aspekte der apostolischen Kooperation. Er geht vom Wandel der Welt, von der größer werdenden Interdependenz aus (79–82) und fordert, daß die Kirche Gottes Zuspruch in dieser Zeit erkenne (83). Mission und Kirche seien eine Einheit, „Missionsländer" gebe es nicht, in gewissem Sinne seien alle Kirchen „Needy Churches" (86–91).

R. Hoffman, Professor der Missionswissenschaft ebenfalls an der kath. Universität in Washington, bietet grundsätzliche, bisweilen herausfordernde „Missiological Reflections on Current Theology" (97–113). An die Stelle des Willens zur Eroberung der Seelen trete der Dialog (98) – eine nicht ungefährliche These; ich denke an ein Wort des tschechischen Marxisten Machovec: das Sprechen miteinander verlöre den Sinn, wenn wir uns nicht gegenseitig bekehren wollten. Hoffman tritt ein für die Dezentralisierung der Kirchenleitung, größere soziale Aktivität, stärkere Beachtung der eschatologischen Komponente der Mission, und er erklärt nicht zu Unrecht, die Diaspora-Situation werde immer allgemeiner werden (98). Wir sollten nicht glauben, die katholische Kirche hätte hundert Prozent der Menschheit zu erfassen (101). Die Apostel hätten den Auftrag erhalten, zu lehren, nicht zu bekehren (102 f); das scheint mir schlechte Exegese von Mt 28, 19 zu sein, denn hier ist nicht ein bloßes *docere* gemeint, sondern das Zu-Jüngern-Machen der Völker: *mathäteusate*. Begründet ist es jedoch, wenn Hoffman sagt, „das Religiöse" sei wichtiger als die Errichtung von Gebäuden. „... the Church (like Christ) is in this world to die, not to erect institutions or power structures which would prevent any form of crucifixion" (104). Desinteressiertes, selbstloses Dienen sei erforderlich (105), den Erfolg sollen wir Gottes Sache sein lassen (111).

J. M. Darby legt dar, daß die Erlösten selbst erlösend zu sein haben. Auch er erklärt: „it is the Church that is missionary; not the missioner, but the Church" (115). Wenn er sodann jedoch die These aufstellt: „Real development is Christianization" (124), wird es bedenklich; hier fehlt die Unterscheidung zwischen existentieller und strukturaler Christlichkeit. Wichtig ist der Hinweis auf die Aufgaben des christlichen Lehrers (126). Auch der folgende Beitrag von R. G.

Weakland befaßt sich mit Fragen der Erziehung. In weiteren Beiträgen werden Probleme der Laienbrüder und der Frauenorden aufgenommen: L. M. Grande, Brothers Today in the Church of God (137–148); R. Eileen, Missionary Orientation of the Vows (149–163); B. Cooke, The New Dimensions in the Apostolate of the Religious Woman (164–171); J. J. Considine, The World's Work in the Day's Work (172–179). Hervorgehoben seien die Bemerkungen Cookes über die öffentliche Verantwortung und die sachliche Kompetenz bei Ordensfrauen (168 f) sowie über die notwendige Zusammenarbeit der Orden (170). Sein Schlußsatz verdient Beachtung: „The day has passed when a religious is to be simply a warm body filling a job whose value is questionable. Let us hope that it has passed forever" (171). Bei Considine wird eine gefährliche Identifizierung amerikanischer politischer Forderungen und christlicher Vorstellungen unverkennbar (178).

Th. E. Clarke, Professor am Woodstock College, untersucht grundsätzlich die Verantwortung der Laien für die Mission. Kollegialität sei „a mystery of unity in distinction" (181); dieses Geheimnis wird trinitarisch, christologisch und ekklesiologisch begründet (182–184). Clarke geht alsdann auf die Säkularisierungsproblematik ein und unterscheidet sehr gut zwischen Säkularisierung, Säkularität, christlicher Säkularität und Säkularismus (185). Unter „christlicher Säkularität" versteht er „the attitude of mind and style of life of the Christian who finds in secularization not only no threat to the Gospel, but a legitimate and even necessary explicitation of the Gospel..." (185). Der Laie repräsentiert die christliche Säkularität in der säkularen Gesellschaft (186 f). Gegen den Begriff „christliche Säkularität" scheinen mir Bedenken angebracht zu sein; legt sich nicht das Mißverständnis nahe, als solle die Säkularität doch wieder verchristlicht werden, so daß sie ihre Weltlichkeit am Ende abermals einbüßt? Auch scheint mir unglücklich, daß hier und in anderen Artikeln des Bandes dem Laien auf recht einfache Weise die „Welt" zuerkannt wird; bei dieser heute geläufigen Rede wird total vergessen, daß es nach dem NT zwischen Priestern und Laien keine Differenz im Verhältnis zur Welt geben kann. Als eine Form weltlichen Engagements wird kurz das von Präsident Kennedy gegründete Peace Corps erwähnt (191); das geschieht auch in vielen der noch anzuzeigenden Beiträge. Ich komme darauf zurück.

G. Elston, ein weiterer protestantischer Autor, weist auf die Unteilbarkeit der Kirche hin, wie er sie auffaßt (194), und ist der einzige, der in diesem Band – wenn auch nur beiläufig – an die nichtchristlichen Religionen denkt (195). Er erwähnt sehr richtig die Bedingtheit unseres Pfarrprinzips (199). Das Zeugnis der Laien beurteilt er realistisch: „Nobody wants to argue theology with somebody whose professional duty it is to be a theologian. People are often puzzled by those who have other professions but take theology seriously" (198).

Ph. H. DesMarais erinnert daran, daß es auch eine missionarische Aktivität in Gestalt des „Government Service" gibt (201–209). Th. Quigley betont die Selbständigkeit der Laienverantwortung; jeder müsse selbst entscheiden, wie und wo er mitarbeiten wolle (213); seine Ansicht, es gebe immer noch keine Theologie des Laien (221), trifft indes nicht zu. D. Heising scheint von einem Rückfall in überkommene Geistlichkeit-Obrigkeit-Vorstellungen nicht weit entfernt zu sein, wenn er sagt, der Missionar müsse Führer, Organisator und Erzieher in einem sein (223).

Besondere Anerkennung verdient der kurze Beitrag von Elizabeth Reid: „The Apostolate and the World" (228–232). Auch Reid hebt die Unmittelbarkeit des Laien gegenüber Gott hervor (228). Sie zeigt ein gutes historisches Verständnis für die geistige und kulturelle Entwicklung der Gegenwart und gelangt über den christlichen Humanismus von gestern hinaus zu der Konzeption eines „neuen Humanismus", die in der Intention des Konzils liegt und Berücksichtigung verdient. „The awakening of the masses of people in the new nations and their entrance into the historical scene is more than an economic, political, or international event. It is also a spiritual and moral event. It has to do with the birth of a new humanity, with greater solidarity and more awareness of collective responsibility" (231).

P. Kimm erklärt, die christliche Welt stehe da wie eine „Insel des Luxus, umgeben von einem Ozean der Armut" (233) und müsse deshalb unter Einsatz größter finanzieller Mittel und organisatorischer Fähigkeiten aktiv werden.

Der letzte Beitrag von F. X. Gannon gilt vor allem der missionarischen Orientierung in der Erziehung und auf sozialem Gebiet. Er weist auf die Bedeutsamkeit der Erziehungsprobleme in den Entwicklungsländern, speziell auch in Lateinamerika, hin (240–245). Hier seien vor allem die Laien aufgerufen, die Priester sollten bemüht sein, sich dieser Aktivitäten zu enthalten (248 f). Gannon fordert die Bildung eines amerikanischen Zentrums für die Belange der Mission (260).

Der Band ist voller Anregungen und Hinweise, seine Lektüre nur zu empfehlen. Die Theologie kommt im Ganzen zu kurz. Vor allem muß bedauert werden, daß eine kritische Erörterung des Missionsmotivs fehlt. Mission und Apostolat werden zu wenig unterschieden. Aktivität soll man nicht geringschätzen, aber bisweilen scheint das Vertrauen auf Geld, Institute, Organisationen, Unternehmungen aller Art doch zu groß zu sein. Die Selbstverständlichkeit, mit der die politischen Probleme nur in der Sicht amerikanischer Vorstellungen erscheinen, mag verwundern.

Mehrfach wird über das Peace Corps gesprochen, so bei Clarke (191), Elston (197), DesMarais (207), Quigley (213; 219 f), Gannon (258). Es würde sich lohnen, die Konzeption des amerikanischen Friedenscorps sorgfältig zu studieren, in politischer, soziologischer, aber auch in pädagogischer und theologischer Hinsicht. Viel mehr als Presseberichte ist hierzulande über diese Unternehmung leider nicht bekannt geworden.

Der Band stellt eine energische Initiative zugunsten der Mission dar; ihre Erneuerung aus dem Geist des Konzils, nicht eine Revolution wird intendiert. Man kann nur wünschen, daß dergleichen Appelle nicht ohne Resonanz verklingen.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Luzbetak, Louis J.: **The Church and Cultures.** An applied anthropologie for the religious worker. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd II). Illinois: Inst. Missiol. Soc. Verbi Divini (1963). XII, 417 S.; kart. DM 24,80.

Das umfangreiche Werk verfolgt keine fachwissenschaftlichen Ambitionen, weder in Anthropologie noch in Missiologie. Es ist vielmehr ein praktisches und stoffreiches Werkbuch für angehende Missionare und Missionshelfer, für alle, die an kulturellen und soziologischen Problemen, denen sich heute die Missionsarbeit konfrontiert sieht, also den Fragen der Akkommodation, Assimilation, Adaptation, Akkulturation, interessiert sind; es ist eine angewandte missionarische Anthropologie, nach amerikanischer Methode und mit allem Optimismus für diese Weltschau. Die allgemeine Bibliographie (S. 367–409) führt lediglich englische Literatur an, fremdsprachige Spezialliteratur und Standardwerke werden nicht beigezogen.

Die einzelnen Kapitel sind nach rein didaktischen Gesichtspunkten disponiert: Theoretische Darbietung des Gegenstandes, Beispiele aus der Praxis und für die Praxis, Zusammenstellung von weiterführender Literatur, Fragen über einzelne Probleme des Kapitels, Diskussionsthemen für Klassen und Gruppen. Verf. handelt über Sinn und Wesen, Organisation und Integration, Dynamik und Wandlung der Kulturen, schließlich in einem großen abschließenden Kapitel über Haltung und Stellung der Kirche in diesem kulturanthropologischen Prozeß. Dabei wird eine fast beängstigende Vielzahl ernster missionsmethodischer Probleme angesprochen und mit einer Fülle von Beispielen (laut Vorwort an die 700) aus allen Kontinenten illustriert, so daß die gebotene Tiefe und Gründlichkeit wohl etwas zu kurz kommt. Der interessierte Neuling wird mit einer Flut von Aspekten und Perspektiven überschüttet und damit sein Blick für brennende Missionsprobleme geschärft. Der Praktiker und noch mehr der Pragmatiker wird da und dort berechtigte Bedenken nicht ganz zu unterdrücken vermögen und andern Lösungsversuchen den Vorzug geben.

St. Ottilien. Suso Brechter OSB.

Arenhoevel, Diego: **Was sagt das Konzil über die Offenbarung?** (Kleine Konzilskommentare) Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1967. 108 S.; kart. DM 8,50.

In seinem Kommentar zur Konstitution *Dei Verbum* [*DV*] bietet der Verf. eine kurze Einführung in die Vorgeschichte der Konstitution („Die Entstehung", S. 7–11) und dann einen erläuternden Bericht über dieselbe. Der Text der Konstitution wird nicht in Übersetzung geboten, sondern sollte wohl in einer gesonderten Ausgabe eingesehen werden (zufolge Hinweis auf S. 108).

Ein besonderes Charakteristikum dieses Kommentars ist der Stil. Das Deutsch ist äußerst flüssig gehalten. Höchst komplizierte Probleme erfahren zuweilen eine gedrängte und beneidenswert straffe Erklärung; z. B. wird zur Dogmenentwicklung gesagt: „Darin ist die Konstitution typisch für die Dogmenentwicklung. Eine bestimmte Lehre entwickelt sich nicht, indem ein paar Sätze äußerlich hinzugefügt werden – so wie sich das Geld im Beutel vermehrt, indem ein paar Münzen dazukommen, die älteren Münzen aber unverändert bleiben. Jede echte Lehre ist ein lebendiger Zusammenhang; wenn etwas hinzukommt, bleibt das Alte nicht ganz das, was es war. Wenn ein Kind wächst, kommen nicht nur ein paar Zentimeter zu den schon vorhandenen hinzu; der ganze Organismus ändert sich im Wachsen" (S. 14). Vielleicht erinnern sich die Leser, für die der Kommentar gedacht ist – laut Verlagsanzeige: interessierte Laien beider Konfessionen und Theologen –, daß Vergleiche hinken und daß man im Falle *DV* kaum von einer Dogmenentwicklung reden sollte, da das Vatikanum II bekanntlich keine Dogmen verkündet hat. „Lehrentwicklung" wäre vielleicht in diesem Falle das gegebene Wort gewesen.

Auch ein Kommentar für weitere Kreise sollte sich nicht in Beschwichtigungen einlassen. So versichert der Verf., daß zwischen Exegeten und kirchlicher Autorität nicht immer bestes Einvernehmen herrschte: „Um den Glauben unverfälscht zu bewahren, griff die Autorität oft hart durch gegen Wissenschaftler, die glaubten, sich der neueren Exegese nicht verschließen zu können" (S. 104). Unmittelbar anschließend heißt es jedoch etwas harmonisiert: „Heute wird man sagen können, daß die meisten Verurteilungen ungerechtfertigt waren. Sie ließen sich weder vom Dogma her begründen . . ., noch entsprachen sie der zeitgeschichtlichen Situation, denn die Urteile waren durchweg längst überholt, als sie gefällt wurden" (S. 104).

Die Erklärung des Textes der Konstitution vermittelt einen lebendigen Einblick in die theologische Gedankenwelt dieses Dokumentes. Von Anfang an fällt stark auf, daß die Auslegung des Verf. meistens sehr schnell in die Darlegung seiner eigenen Theologie einbiegt. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß der Verf. seine brillante Formulierkunst hin und wieder etwas mehr in den Schatten der sachlichen Problematik gestellt hätte, wenigstens andeutungsweise und soweit dies in einem solchen Kurzkommentar möglich ist. So wird z. B. vom Verf. bezüglich der konziliaren Auslegung des Protoevangeliums gesagt: „Es kann indes nicht verschwiegen werden, daß dem Exegeten bei diesem Rückgriff auf den biblischen Bericht von den Stammeltern nicht ganz wohl ist. Das Konzil scheint ihm einen hohen Gehalt an Geschichtlichkeit zuzumessen. Das Strafurteil über die Schlange: Die Nachkommenschaft Evas wird der Schlange den Kopf zertreten, wird als Heilsverheißung gedeutet; schon das ist nicht unumstritten, auch nicht unter katholischen Bibelerklärern. Darüber hinaus wird vorausgesetzt, dieser Spruch sei tatsächlich an die ersten Menschen ergangen und von diesen weiterüberliefert worden. Die sogenannte *Uroffenbarung*, bisher eine zweifelhafte theologische Meinung, empfinge eine autoritative Bestätigung" (S. 27 f). Glücklicherweise sind die Sorgen des Verf. unbegründet. Das Konzil hat in dieser Frage nur traditionelle Anschauungen wiederholt, ohne sie zu sanktionieren. Dies geht aus der Stellungnahme der Theologischen Kommission zur Frage des ‚Protoevangeliums' eindeutig hervor. *DV* entscheidet in dieser Frage nichts (vgl. ThRev 63, 1967, Sp. 3).

Die Aussage des Konzils, die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in den Heiligen Schriften aufzeichnen ließ, werde sicher, zuverlässig und ohne Irrtum gelehrt, erfährt folgende Interpretation: „So gibt das Konzil mit jenem Zusatz ‚um unseres Heiles willen' ein Licht, das in jedem Satz zeigt, was eigentlich gemeint ist. Kein Satz darf *fallen*; er muß *erklärt* werden, denn in ihm ist Wahrheit um unseres Heiles willen" (S. 63). Diese Deutung von *DV* III, 11 dürfte ein philosophisch-theologisches Unikum darstellen. Die Atomisierung des biblischen Wahrheitsproblems auf den einzelnen Satz erinnert an die Zeiten der Verbalinspiration. Sie dürfte auch kaum mit der Tendenz von *DV* zu vereinbaren sein, die Bibel und deren Wahrheitsanspruch als Einheit zu begreifen. Der Verf. hat bei der Behandlung der biblischen Wahrheitsfrage eine der Hauptforderungen von *DV* übersehen, nämlich die Eigenart der biblischen Welt und den Forschungsstand der Orientalistik zu berücksichtigen (vgl. z. B. zur biblischen Wahrheitsfrage von Soden, Alter Orient und Altes Testament, Die Welt des Orients 4, 1967, S. 43 ff).

Der Verf. übt dann im folgenden eine immanente Kritik an seinen eigenen Vorstellungen über das Wahrheitsproblem der Schrift. Denn in seinen theoretischen Erwägungen über das Verhältnis Exegese-Lehramt stellt er fest, daß in den Aussagen der Verfasser die Wahrheit erst zu suchen sei (S. 73)! Eine beinahe vollständige Dichotomie zwischen wissenschaftlicher Wahrheit und Wahrheit des Glaubens statuiert der Verf. dann wohl, wenn er zu dem Schluß gelangt: „Von zweierlei Licht also läßt sich der Exeget leiten. Seine Wissenschaft zeigt ihm, was der ursprüngliche Verfasser sagen wollte. Darin ist er Philologe, der keinen anderen Herrn über sich duldet als den Text. Der Glaube aber zeigt ihm in den Aussagen des Verfassers die göttliche Wahrheit. Den Glauben hat er nur als Glied der Kirche, die ihm vorgegeben ist" (S. 76).

Abgesehen von der Tatsache, daß hier traditionelle Gedankengänge vorgelegt werden, die z. B. bei Augustinus einen bedeutend differenzierteren Ausdruck finden (vgl. z. B. Über den Wortlaut der Genesis. Bd I, Paderborn 1961, S. 35 f.: „Die Frucht einer Interpretation ohne Anmaßung"), zeigt sich auch hier in der Auslegung des Verf. eine grundlegende Verlegenheit bezüglich der Frage, welches Verhältnis nämlich zwischen einer modernen, sachlich eigenständigen Wissenschaft – in diesem Falle der Exegese – und den traditionellen Autoritätsansprüchen der kirchlichen Führung besteht. Dieses Problem bildet nur einen Teilausschnitt aus dem größeren und umfassenden Fragekreis ‚moderne Wissenschaft – kirchliche Autorität'. Der Verf. dürfte mit seinen Gedanken kaum die Diskussion in dieser Frage weiterführen; er illustriert nur sehr eindrücklich, wie ratlos sich die Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften gegenüber den neuen Problemen immer noch gibt.

In seiner Einführung zum Abschnitt über das Alte Testament sagt der Verf., das Konzil gebe über die Frage, in welchem Zusammenhang der Alte Bund mit dem Neuen stehe, keine Antwort und könne auch keine geben. Begründung: „Denn darüber hat die Gemeinde des Neuen Bundes noch kaum nachgedacht" (S. 79). Dieses Urteil dürfte *DV* IV, Nr. 14–16 kaum gerecht werden. Abgesehen von der leicht feststellbaren Tatsache, daß sich die Gemeinde des Neuen Bundes sehr wohl von Anfang an ihr Verhältnis zum Alten Bund überlegt hat (vgl. die διαθήκη-Stellen des NT!), wird in Nr. 14–16 – wenn auch auf äußerst gedrängtem Raum – doch ausdrücklich vom Verhältnis zwischen AT und NT gehandelt. Der Verf. bespricht ja dann selbst den Konzilstext (S. 79–86). Das Konzil stellt sich in der Darlegung des Verhältnisses zwischen AT und NT auf die Seite des Bischofs von Hippo und seiner Formulierung, daß das NT im AT verborgen sei und das AT im NT offenliege (Nr. 16). Dem Verf. wird man zubilligen, daß er berechtigte Fragen aufwirft, die durch diese augustinische Formulierung unbeantwortet bleiben. Dies ist jedoch nur die halbe Wahrheit über *DV* in dieser Sache. Denn *DV* zitiert vor dieser theologischen Theorie bereits Röm 15, 4, wo als Grund des bleibenden Wertes des AT angegeben wird: „Denn alles, was geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und durch die Tröstung der Schriften die Hoffnung haben." Der Kommentar des Verf. zu diesem Problem hätte wohl ein anderes Gewicht erhalten, wenn er dem paulinischen Gedanken zu dieser Frage etwas nachgegangen wäre.

Eine brennende Frage der modernen historisch-kritisch ausgerichteten Dogmengeschichte und Exegese ist folgende: In welcher Beziehung stehen Jesu Leben und seine Worte zu ihrer literarischen Darstellung in den Evangelien und anderen ntl Schriften? (vgl. z. B. P. Meinhold, Der Ursprung des Dogmas in der Verkündigung Jesu, Zeitschrift für katholische Theologie 89, 1967, S. 121–138; A. Nitschke, Historische Wissenschaft und Bibelkritik, Evangelische Theologie 27, 1967, S. 225–236). Der Verf. behandelt diese Frage bei der Besprechung der konziliaren Lehre über die Geschichtlichkeit der Evangelien (S. 87–97). Der Verf. hätte seinen Lesern sicher besser geholfen, wenn er zuerst eine präzise Darstellung des *status quaestionis* gegeben hätte. Es bleibt zu bezweifeln, ob ein Leser dieses Abschnittes ein klares Bild der Problemlage erhalten wird, falls er nicht von anderer Seite her bereits besser informiert ist. Dies wäre anhand der klassischen Beispiele wie Auferstehung und Jungfrauengeburt leicht erreichbar gewesen. Mit dieser Unsicherheit in der Darstellung hängt innerlich zusammen, daß der Verf. selbst auch nicht Farbe bekennt, was z. B. für ihn im Einzelfall zum historischen Jesus und was zum biblischen Christus gehört. Als letzte Ausflucht aus dem Dilemma und als Lösung der Frage heißt es dann, daß nur der Glaube hier eine Antwort geben könne (S. 95). Auch in diesem Falle zeigt sich einmal mehr, was sich bereits herumspricht, daß die Theologie (auch Exegese nicht ausgenommen) vor den Fragen der modernen historischen Forschung und Sachlichkeit auch in historischen Dingen leicht und gerne in den ‚Glauben' ausweicht, und somit den ernsten Fragen mit einer irrationalistischen Haltung entgegentritt. Der Verf. dürfte keinen Beweis erbracht haben, daß dies die von den Evangelisten geforderte *ultima ratio* ist.

DV ist sicher ein in jeder Hinsicht begrüßenswertes Dokument. Hieran wird nicht zu zweifeln sein. Offen ist aber nach wie vor die Frage: „Was sagt das Konzil über die Offenbarung?" D. Arenhoevel verdanken wir jedenfalls beachtenswerte Gedanken hierzu.

Münster. Oswald Loretz.

Martini, Carlo M., SJ: **Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV.** (Analecta Biblica 26) Roma: Pontificio Istituto Biblico 1966. XXV, 192 S.; Lire 2.850.

Die Entdeckung des Papyrus Bodmer XIV–XV (P^{75}) aus dem Anfang des 3. Jh., der den Text des Lukas und Johannes zum größten Teil enhält, hat die Fragen nach dem Textcharakter des bekannten vatikanischen Kodex B wieder neu gestellt. Zwei Antworten wurden bis jetzt gegeben: Der Kodex B enthält einen unvermischten „neutralen", vorantiochenischen Text; wenn auch B erst aus dem 4. Jh. stammt, so beruht er doch auf einem Text des 2. Jh. Diese These vertraten vor allem Westcott-Hort (1881) und nahmen deshalb B als Grundlage ihrer Textgestaltung. Im Gegensatz dazu sahen viele Textkritiker, vor allem W. Bousset (1894) und H. von Soden (1907), in B eine Rezension, die gegen Ende des 3. oder im Anfang des 4. Jh. gemacht worden sei.

Bereits die Herausgeber des Papyrus Bodmer haben die nahe Verwandschaft von P^{75} und B festgestellt. P. L. Porter untersuchte den Johannes-Text näher und kam zu dem gleichen Ergebnis: beide Handschriften setzen einen Texttypus voraus, der wohl gegen Ende des 2. Jh. entstanden ist, siehe JBL 81 (1962) 363–376. Das gleiche Resultat konnte auch Martini buchen: Unter allen alten Textzeugen sind P^{75} und B am nächsten verwandt. Martini geht aber über die Untersuchung von Porter hinaus, weil er die wichtige Frage beantworten will, ob man von einer Rezension des Kodex B sprechen kann. Zu diesem Zweck behandelt er ausführlich die allgemeinen kennzeichnenden Eigenheiten der beiden Handschriften und vor allem die auf eine „Rezension" hinweisenden orthographischen, stilistischen und gelehrten („dottrinali") Varianten des vatikanischen Kodex im Licht des Papyrus Bodmer. In

einem Anhang werden dann zehn Listen der kollationierten Lesarten von B und P^{75} mitgeteilt. Das Ergebnis dieser eindringenden Untersuchung lautet: Bereits in P^{75} liegen gleiche oder ähnliche Korrekturen vor wie in B, so daß man nicht sagen kann, B selbst sei das Ergebnis dieser Korrekturen. B hat einen Text, der nicht viel von dem Text des P^{75} (Anfang des 3. Jh.) verschieden ist. Beide Kodizes können von einem gemeinsamen Archetypus abgeleitet werden, der bereits am Ende des 2. Jh. existiert hat. Dieses hohe Alter verbietet die Annahme, den Text P^{75}–B aus einem „westlichen" Text abzuleiten, der durch Ausscheidung der „westlichen" Elemente in strenger, systematischer Weise, eben in der Arbeitsweise einer „Rezension", gefertigt worden sei. Deshalb kann man von einer „hesychianischen" Rezension des Kodex B nicht sprechen. Dieses Ergebnis, das sich allerdings nur auf einen verhältnismäßig kleinen Teil des NT (auf Lk) bezieht, ist auch für die Septuaginta-Forschung sehr bedeutsam, weil ebenfalls in allen prophetischen Büchern des AT keine Spur gefunden werden kann, daß in B eine „hesychianische" Rezension vorliegt.

Den Untersuchungen von Martini kann man zustimmen. Das Ergebnis wäre aber noch zwingender geworden, wenn neben den „fatti ortografici e stilistici", die sehr ausführlich behandelt werden, auch die „fatti dottrinali" einen ihnen gebührenden größeren Platz bekommen hätten. Gewiß müssen die orthographischen und stilistischen Varianten ausführlich besprochen werden, weil sie deutliche Spuren einer Rezensionstätigkeit aufweisen. Aber „gelehrte" Varianten können sehr viel verraten. Es sei nur verwiesen auf Lk 16, 31 εγερθη P^{75} αναστη; hier vermißt man eine nähere Besprechung dieser Lesart. Im Stellenverzeichnis (S. 192) ist zwar Lk 16, 31 genannt; wenn man aber auf S. 115 nachschlägt, so ist hier nur die Elision des ε besprochen (ουδ εαν statt ουδε εαν).

Mit dieser Arbeit, die als Dissertation dem Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorlag, hat sich der Verfasser sehr gut in das Gebiet der biblischen Textkritik, das er jetzt als Professor am genannten Institut vertritt, eingeführt, wie auch die von ihm neubearbeitete Ausgabe (1964) des NT von A. Merk zeigt.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Würthwein, Ernst: **Der Text des Alten Testaments.** Eine Einführung in die Biblia Hebraica. 2. Aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1963). 222 S.; Ln DM 14,80.

Die von W. Würthwein vorgelegte Einführung in die Biblia Hebraica behandelt die verschiedensten Fragen, die mit dem Text des Alten Testamentes zusammenhängen. Im einzelnen ist das Buch folgendermaßen gegliedert: A. Die Überlieferung in der Ursprache (I Schrift und Schreibmaterial, II Der Masoretische Text, III der samaritanische Pentateuch) (S. 9–48); B. Die Übersetzungen aus der Ursprache (IV Grundsätzliches zu den Übersetzungen, V Die Septuaginta, VI Die aramäischen Targume, VII Die syrische Übersetzung [Peschitta]) (S. 49–85); C. Die übrigen Übersetzungen (VIII Die Vetus Latina, IX Die Vulgata, X Die koptischen Übersetzungen, XI Die äthiopische Übersetzung, XII Die armenische Übersetzung, XIII Die arabischen Übersetzungen) (S. 86–95) und D. Die Textkritik (XIV Das Ziel der Textkritik, XV Ursachen der Textverderbnis, XVI Die Methode der Textkritik) (S. 96–111). Zahlreiche Tafeln illustrieren die Ausführungen (S. 112–207).

Diese Einführung setzt sich die Aufgabe, vor allem die Ergebnisse der Arbeiten Paul Kahles und seiner Schule für den akademischen Unterricht nutzbar zu machen. Sie bietet dem Leser somit die sichere Gewähr einer guten und zuverlässigen Information. Bei einer Neuauflage werden sicher die Fortschritte Erwähnung finden, die inzwischen gerade auf dem Felde der Erforschung des hebr. Textes erzielt werden konnten (vgl. z. B. die Ausführungen von A. Díez-Macho, in: Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver, Oxford 1963, S. 16 ff und bes. S. 16 Anm. 1).

Münster. Oswald Loretz.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auct. Academiae Litterarum Gottingensis editum VIII/3: **Esther.** Edidit Robert Hanhart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 208 S.; br. DM 39,–; Ln 43,–.

Die Herausgabe der Göttinger Septuaginta geht rasch voran. Im Jahre 1965 ist die von Joseph Ziegler betreute *Sapientia Iesu Filii Sirach* erschienen und schon 1966 das von Robert Hanhart besorgte Esth. Es fehlen nur noch einige Teile, dann sind alle kanonischen und dazu noch einige apokryphe Bücher entweder in der Göttinger Septuaginta oder in Brooke-McLean zu finden. Die beiden Ausgaben sind aber dermaßen verschieden, daß man das weiterhin möglichst rasche Erscheinen der Göttinger Septuaginta nur wünschen kann, ist es doch immer mühevoll, derart verschiedene Ausgaben nebeneinander zu gebrauchen. In der Göttinger Septuaginta liegt ja ein Hilfsmittel von ganz anderem Gewicht vor, als in Br.-M. Es ist nur schade, daß die ältere Generation den Abschluß dieser Ausgabe nicht mehr erleben wird.

Das Estherbuch ist deshalb besonders interessant, weil es das erste Buch der Göttinger Septuaginta ist, das auch schon in Br.-M. vorliegt. *Codex Vaticanus* (B) bietet in Esth einen besonders guten Text, in dem sekundäre Lesarten ganz selten sind. Trotzdem bemerkt der Benutzer bald, was für eine gewaltige Arbeit es wäre, anhand des Brooke-McLeanschen Apparats auch nur die deutlichsten Fehler des B zu korrigieren. In der Göttinger Septuaginta ist diese Arbeit geleistet, und wenn man irgendeine Korrektur nicht ohne weiteres gutheißen kann, dann findet man für die wichtigsten Stellen die Begründung in der Einleitung. Noch besser wäre es allerdings, wenn man auch im Texte sehen könnte, wo von dem Text des Hauptzeugen abgewichen ist, oder wenn der zum Apparat gezogene Text des Hauptzeugen durch Fettdruck gekennzeichnet wäre. Dies würde aber natürlich beträchtliche typologische Schwierigkeiten bereiten.

Die Einleitungen zu den Textausgaben sind möglichst vollständige Forschungen über die Textzeugen und die Textgeschichte eines jeden Buches. Dazu kommen noch die in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens erschienenen Forschungen. Hoffentlich ist ein solcher Beitrag auch zu Esth zu erwarten. In der Einleitung der Esth-Ausgabe werden zuerst die Textzeugen gründlich behandelt, dann die Textgestalt und zuletzt Grammatica. Die Darlegung ist voll von interessanten, gut belegten und für den Gebraucher des Textes sehr wichtigen Beobachtungen.

Dazu einige Beispiele: einige Rasuren in A sind von erster Hand überschrieben, weshalb sie für den Text belanglos sind und im Apparat nicht verzeichnet werden (B_1 und C_{27} anders behandelt als in Br.-M.) (S. 7); die schwache Beweiskraft des La-Textes (die von Katz vorgeschlagene Korrigierung nach La in 1_2 wird abgelehnt), sowie der übrigen Tochterübersetzungen (S. 26 ff.); die selbständige Textform des Jos (S. 36 ff.); eine Liste der in Br.-M. falsch kollationierten oder nicht verzeichneten Lesarten (S. 43 ff.); die Beobachtung, daß dem A-Text eine von der hexaplarischen Rezension unabhängige Tradition rezensioneller Angleichung an MT bekannt ist (S. 57); die Beobachtung, daß der älteste Zeuge 967 nicht der beste ist; die Abweichungen in 967 von B können nicht als ursprüngliche Lesarten gewertet werden (S. 58); die gründliche Besprechung des von der Korrektorenhand des 7. Jahrhunderts stammenden Kolophons in S und seine Bedeutung für die Geschichte der hexaplarischen Tradition (S. 60 f., bes. Fußn. 3 S. 60 und 2 S. 61); die Frage der vorhexaplarischen Rezensionsarbeit auf Grund des hebr. Originals (S. 68 f.); die Bedeutung des hexaplarischen Textes für die Herstellung des ursprünglichen Textes (S. 78). Diese und noch zahlreiche andere ähnliche Beobachtungen zeigen, wie gründlich der Herausgeber sein ganzes Material beherrscht und wie genau seine von allen Seiten überlegten Schlüsse sind.

Eine besonders interessante Frage ist die Stellung des sog. L-Textes in der Texttradition. Hanhart kommt zu dem Schluß, daß dieser vom O-Text stark abweichende Text nicht der Lukian-Text, sondern eine frühere Neugestaltung der Esth-Tradition darstellt. Sehr interessant und konsequent durchgeführt ist in diesem Zusammenhang die Darstellung der lukianischen Rezension im allgemeinen.

Ich habe in dieser Zeitschrift in meiner Rezension der Septuaginta-Studien von Rahlfs (63, 1967, 18–20) eine abweichende Auffassung von der lukianischen Rezension zum Ausdruck gebracht. Nachdem ich nun die Begründungen von Hanhart durchstudiert habe, gebe ich gern zu, daß seine Ansicht sehr gut für die wahrscheinlichere gelten kann. Doch frage ich noch, ob es wahrscheinlich ist, daß die lukianische Rezension des Esth völlig verschwunden sei. Die leichte, nicht konsequent durchgeführte attisierende Tendenz ist wohl in der lukianischen Rezension aller Bücher zu finden, und dies ist m. E. das deutlichste Merkmal dieser Rezension, wenn man das ganze Material im Auge behält. Dieselbe Tendenz ist auch im L-Text des Esth zu finden. Daß die im Esth so gewöhnlichen Textverkürzungen nicht zu den Prinzipien der lukianischen Rezension gehören, ist zwar wahr – dagegen sind ja verschiedenartige Zusätze sehr allgemein – aber es wäre doch nicht unmöglich, diesen Unterschied auf den verschiedenartigen Grundtext zurückzuführen. In welchem Maß man den lukianischen Text für vom O-Text abhängig halten muß, ist m. E. nicht ganz klar. Die nach MT gemachten Zusätze des O sind ja im lukianischen Text gar nicht folgerichtig übernommen, irgendein Prinzip im Verfahren ist wohl auch kaum zu finden. Dagegen kann man konstatieren, daß die Zusätze im lukianischen Text oft eine andere Form haben. Man kann wohl annehmen, daß die rezensionelle Arbeit auch diese Zusätze berührt hat, dann und wann kommen aber nach MT gemachte Zusätze vor, die eine andere Übersetzung des hebräischen Textes voraussetzen, und die also sicher von

O unabhängig sind. Es wäre m. E. also nicht unmöglich, den L-Text des Esth für lukianisch zu halten und damit auch die Protolukian-Theorie zu stützen.

In der Einleitung wird manches vorgebracht, was für den Gebraucher des Textes sehr wichtig ist. So vor allem einige Bemerkungen darüber, wo Schlüsse *e silentio* gezogen werden können, wo nicht. Besonders wichtig wäre es, den seit Sap geänderten Gebrauch des Νῦ ἐφελκυστικόν (S. 112) leichter wahrnehmbar zu machen, z. B. zusammen mit den Erklärungen der Zeichen und Abkürzungen, damit der Gebraucher der älteren und jüngeren Teile der Ausgabe beim Zitieren folgerichtig verfahren könnte.

Der Text des Esth ist mit größter Sorgfalt ausgearbeitet und herausgegeben. Auch der einzige Druckfehler, den ich bemerkt habe, berührt nicht den Text (am oberen Rande der Seite 206 $10_{2\text{-}5}$ statt $10_2\text{-}F_5$, und auf den folgenden Seiten entsprechend 10 statt F). Im Vergleich zu Rahlfs' Handausgabe ist die Interpunktation sachlicher geworden, in einigen Hinsichten ist die Orthographie verbessert worden. Beinahe alle Unterschiede im eigentlichen Text gründen sich sachlich auf der Basis des hier gebrauchten weiteren Materials.

Wie der ursprüngliche Text gelautet hat, ist ja nicht immer sicher. Der Herausgeber muß an unsicheren Stellen nach gewissen Prinzipien zum wahrscheinlichsten Text greifen. Wo Hanhart anders liest als Rahlfs, hat er meistens den Text von B beibehalten. Das ist an sich eine gesunde Entwicklung. Wenn die Änderung des Textes des Hauptzeugen nicht deutlich genug zu begründen ist, ist es am besten, an ihm festzuhalten. Doch bezweifle ich, ob die Lesart καλῶς ἐλάλησας von B in 6_{10} beizubehalten ist. Die Entscheidung von Hanhart ist auf S. 80 begründet. Es müßte aber noch geklärt werden, was der Übersetzer damit hat wiedergeben wollen, also was er im hebräischen Text gelesen hat, und außerdem noch, daß die Wiedergabe seinen allgemeinen Übersetzungsprinzipien entspricht. In diesem Fall ist diese Lesart als ursprüngliche Wiedergabe eines hebräischen Textes m. E. nicht ganz leicht zu verstehen. Da dagegen καλῶς graphisch der natürlichen Wiedergabe des MT (καθώς) ganz nahe steht, ist es wohl besser, – trotz der von Hanhart erwähnten Schwierigkeiten – καλῶς für eine frühe innergriechische Änderung zu halten. – Auch erhebt sich m. E. die Frage, ob in ein paar Fällen die Auslassung des Artikels bzw. Possessivpronomens in B nicht doch als ein sekundärer Schreibfehler zu verstehen ist.

Man muß dem Herausgeber zu seinem Resultat gratulieren und kann nur hoffen, daß er die Gelegenheit hat, die Arbeit an der Göttinger Septuaginta möglichst rasch fortzusetzen.

Helsinki. Ilmari Soisalon-Soininen.

Soisalon-Soininen, Ilmari: **Die Infinitive in der Septuaginta.** (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B, Tom. 132, 1) Helsinki: Finnische Akademie der Wissenschaften 1965. 229 S.; kart. Fmk 22,–.

Immer noch steht eine vollständige Grammatik der Septuaginta (LXX) aus. Von Thackerays „Grammar of the OT in Greek" ist nur Vol. I „Introduction, Orthography and Accidence" (1909) erschienen. Helbing hat zwei Teilgebiete bearbeitet: „Laut- und Wortlehre" (1907) und „Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta" (1928). Nur wenige Zeitschriften-Aufsätze behandeln grammatikalische Fragen der Septuaginta. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß jetzt in einer umfassenden Studie die Infinitive der LXX ausführlich untersucht werden. Der Verfasser hat in fleißiger Arbeit alle Stellen zusammengetragen; dies war besonders mühsam, weil man nicht wie bei einer Wortuntersuchung einfach die Konkordanz aufschlagen kann und so alles Material sofort bereit findet.

Im ersten Teil behandelt S.-S. die verschiedenen Übersetzungsweisen der hebr. Infinitive. Gewöhnlich steht die Partikel *l*; daneben finden sich die Präpositionen *lm'n*, *b'bwr* und *lblti*. Besonders interessant ist die Wiedergabe des Infinitiv mit *b*; aber auch die Übersetzung der Infinitive mit *k*, *mn*, *'d*, *'hrj*, *lphnj*, *btrm* und *mtrm*, *j'n*, *'l*, *mdj* verdient Beachtung. Während in den genannten Fällen die Übersetzer eine enge Bindung an die hebr. Vorlage zeigen, kann eine Reihe von Stellen genannt werden, wo der griech. Infinitiv verwendet wird, während im Hebräischen Substantive, Hauptsätze und Nebensätze vorliegen. Gerade diese „freien" Wiedergaben sind für den Übersetzer kennzeichnend; man sieht deutlich daraus, daß keine einheitliche Methode angewandt worden ist. Dies ist ja bei der Vielfalt der Übersetzer nicht zu erwarten. In dieser Hinsicht ist der Abschnitt S. 143–147, in dem Fälle genannt werden, wo der griech. Text ganz anders lautet als der hebr. Text, besonders lehrreich; deshalb ist die Überschrift „Aliter" berechtigt. S.-S. nennt 2 Stellen aus 3Kön, 4 aus Spr und 20 aus Jes. Die große Zahl aus Jes überrascht nicht, da Jes unter allen prophetischen Schriften am freiesten übersetzt ist (siehe meine Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, Münster i. W. 1934); das gleiche gilt für Spr (siehe P. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbia, Leipzig 1863). Dagegen erwartet man die beiden Stellen aus 3Kön hier nicht; bei näherem Zusehen können sie fehlen, da 3Kön 5,1 (15) eine andere hebr. Vorlage hat und 10,24 (9,19) *mn* + inf. cstr. voraussetzt, wie S.-S. selbst richtig bemerkt.

Im zweiten (kürzeren) Teil stellt S.-S. Vergleiche an zwischen den verschiedenen Handschriften, den Teilen einiger Bücher (Jes, Jer, Ez, Dodekapropheton), den kanonischen und apokryphen Büchern im Gesamt und den jüngeren Übersetzern (Aquila, Symmachus und Theodotion). Auch hier gelingt es dem Verf. durch die sorgfältige Untersuchung eines Teilgebietes gegenüber Thackeray, Herrmann und Baumgärtel, meine These der einheitlichen Übersetzung des Is und des Dodekapropheton zu festigen; es ergibt sich, „daß wenigstens in Dodekaproph die Theorie von zwei Übersetzern ganz unbegründet ist. In Is scheint dies auch sehr wahrscheinlich zu sein" (S. 176).

Reiches Material hätte der Verf. noch finden können, wenn er die Untersuchung des Infinitivs auch auf die origeneische und lukianische Rezension ausgedehnt hätte; siehe meine „Beiträge zur Ieremias-Septuaginta" (Göttingen 1958) 114–169; aber dies hätte den Rahmen seiner Untersuchung gesprengt, die einen wertvollen Beitrag zur Grammatik der Septuaginta darstellt.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Jirku, Anton: **Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum.** Aalen: Scientia-Verlag 1963, 206 S.; Ln DM 19,–.

In seinem Vorwort (S. 9–10) führt der bekannte Verfasser, der bereits im Jahre 1931 eine noch heute durchaus lesenswerte „Geschichte des Volkes Israel" herausgebracht hatte, aus, nach welchem Plan er an die Abfassung seines jetzigen Buches herangegangen war. Die epochalen Funde, die vor allem in Ras Schamra und in Tell Atschana in Syrien gemacht wurden, hätten uns gelehrt, daß das geschichtliche Werden außerhalb Israels für die Geschicke Palästina-Syriens nicht minder bedeutungsvoll war als der Werdegang des israelitischen Volkes selber. Trotz alles Gegensätzlichen zwischen Israel und seinen Nachbarn gebe es doch ein gemeinsames Erleben und ein eng verbundenes Schicksal aller Bewohner Palästina-Syriens. Dies berechtige das Unternehmen, die Geschichte des in Frage stehenden Raumes so zu schildern, daß Israel nur als ein Stein unter Steinen erscheint, wobei es aber an der notwendigen Betonung seiner besonderen Eigenart in religiöser Hinsicht nicht fehlen dürfe.

Jirku betont mit Recht, daß die notwendige Grundlage jeder historischen Darstellung die Chronologie bildet. Was Palästina-Syrien betrifft, so seien wir in den letzten 50 Jahren bedeutend vorangekommen. Keramikfunde und ihre chronologische Einordnung würden hier die Hauptrolle spielen. Demzufolge orientiert der Autor die Benennung der einzelnen historischen Abschnitte vornehmlich daran, ob noch Stein, oder ob schon Eisen der Stoff war, aus dem einzelne Gebrauchsgegenstände angefertigt wurden. Dieser Ankündigung entsprechend gliedert der Autor sein Werk in die Behandlung folgender Zeitabschnitte: Urgeschichtliche Zeit (S. 13–26), Kupfer-Steinzeit (S. 27–42); ältere Bronzezeit (S. 43–56), untergeteilt in die Zeit von Bronze 1–I (3100–2700), Bronze 1–II (2700–2400), Bronze 1–III (2400–2100). Darauf folgt die Darstellung der mittleren Bronzezeit (S. 57–76), untergeteilt in Bronze 2–I (2100–1900), Bronze 2–II (1900–1750), Bronze 2–III (1750–1600). Es folgt die jüngere Bronzezeit (S. 77–132), untergeteilt in die Zeit von Bronze 3–I (1600–1450), Bronze 3–II (1450–1350), Bronze 3–III (1350–1200). Den Abschluß bildet die Behandlung der Eisenzeit (S. 133–200), untergeteilt in die Zeit von Eisen 1–I (1200–900) und Eisen 1–II (900–600).

An den jeweils in knappen Strichen gehaltenen historischen Überblick schließen sich kurze Ausführungen über materielle Kultur, Kunst, Welt der Toten, religiöse Strömungen und geistige Kultur, bei den Abschnitten über die jüngere Bronzezeit und die Eisenzeit auch Bemerkungen über Beamtenstaat, Stände und Recht, während an verschiedenen Stellen des Werkes (S. 14, 30 f, 48 f, 80 f, 176 f) instruktive synchronistische Tabellen einen raschen Überblick über die Hauptereignisse der Epoche in den verschiedenen Bereichen der altorientalischen Welt ermöglichen. Ein Literaturverzeichnis (S. 201–204) und ein Sach- und Namenregister (S. 205–206) sowie eine Übersichtskarte (S. 207) schließen das Werk ab und ermöglichen eine entsprechende Orientierung.

Aus der ganzen Anlage des Werkes ergeben sich seine Vorzüge, aber auch gewisse Grenzen, die mit der vom Verfasser gewählten Art der Darstellung zusammenhängen. Das Buch ist nämlich im

wesentlichen doch nur eine, allerdings auch für den Bibelwissenschaftler wertvolle und brauchbare Übersicht über das archäologische Material, so wie es durch die ausgedehnte Ausgrabungstätigkeit in dem behandelten Raum in den letzten Dezennien vor uns liegt. Wer sich also über die Funde im syrischen Raum (auch Ugarit) und diejenigen an den alten israelitischen Siedlungsstätten kurz und zuverlässig orientieren will, wird das vorliegende Werk zweifellos mit Nutzen gebrauchen können. Auf der anderen Seite ist aber die eigentliche Darstellung des Geschichtsverlaufes der einzelnen Epochen im vorliegenden Buch recht kurz und bedarf der Ergänzung durch andere einschlägige Werke. Auch fällt in manchen Fällen auf, daß da, wo beim Verfasser geschichtliche Probleme berührt werden, keine Bezugnahme auf neuere Forschungsergebnisse vorliegt.

So betont der Autor zwar auf S. 135 f. seines Werkes (allerdings in der Hauptsache durch Beiziehung von Argumenten, die er schon 1931 in seinem Buch über die Geschichte Israels angeführt hatte) mit Recht, daß man in der Gegenwart den historischen Gehalt der Patriarchengeschichte wesentlich positiver beurteilt, als das seinerzeit Wellhausen und seine Schule getan hatten. Hier wäre aber doch ein Hinweis auf die Bedeutung der Funde von Nuzi angebracht gewesen, insofern uns hier eigentümliche Rechtsverhältnisse entgegentreten, die in höchst auffälliger Weise sich in der Jakobsgeschichte der Genesis widerspiegeln, während sie später in Israel nicht mehr auftreten. Ebenso hätte hier doch wohl auf neuere Ergebnisse der semitischen Namensforschung hingewiesen werden sollen, insofern es jetzt feststeht, daß Namen vom Typus Isaak, Jakop, Joseph, Ismael u. dgl. in den Zusammenhang westsemitischer Namengebung hineingehören (sog. Imperfekt-Namen) wie sie uns u. a. in den aus dem ersten Drittel des 2. Jahrt. v. Chr. stammenden Maritexten entgegengetreten sind. Ferner ist nicht zu übersehen, daß in dem Buche von Jirku trotz der anerkennenswerten positiven Grundeinstellung zu den biblischen Angaben über die Frühgeschichte Israels manchmal doch auch wieder Thesen der kritischen Schule erscheinen, bei denen man ein Fragezeichen machen muß. So vertritt auch der Autor (S. 137 f.) die bekannte These, daß nicht alle Stämme, aus denen das spätere Israel entstand, in Ägypten geweilt hätten. Nun werden wir die Anfänge der Stammesgliederung Israels freilich niemals in allen Einzelheiten ergründen; daß sie ihre volle Ausbildung erst auf dem Boden des später von Israel eingenommenen Kulturlandes erlangt hat, ist durchaus möglich. Aber ihr Beginn ist früher, und zwar schon für die Zeit des Aufenthaltes Israels in Ägypten anzusetzen. Vielleicht haben wir hier doch ein allerdings von der Wissenschaft bis jetzt nicht genügend gewürdigtes Zeugnis in den sog. Sinaiinschriften zu erblicken. Es besteht große Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie zum überwiegenden Teil von Israeliten stammen, die in der Zeit vor dem Exodus in den dortigen Bergwerken der Ägypter Frondienste leisten mußten. Auf mehreren Steindenkmälern finden sich dort merkwürdige Zeichen, die nicht wie die übrigen hieroglyphenartigen Gebilde Buchstaben darstellen, sondern offenbar reine Bilder (vor allem verschiedenartige Tiere) markieren. Nun hatte schon der frühere Semitist von Münster, H. Grimme, die Vermutung geäußert, daß diese Zeichen Stammesmarken waren (arab. wasm) und daß es eine uralte Sitte war, die Gräber der Toten mit solchen zu versehen. Grimme hatte nun diese Bildzeichen mit den Bildattributen verglichen, die im sog. Jakobssegen (Gen 49) den Söhnen Israels beigelegt werden. Wenn Grimme mit seinen Vermutungen recht hat, wäre zum mindesten das Vorhandensein der Stämme Joseph, Benjamin, Nephthali und Dan für die ägyptische Zeit bezeugt (vgl. dazu jetzt F. Helling, Die Frühgeschichte des jüdischen Volkes, Frankfurt 1947, S. 97 f.).

Zweifel muß auch die vom Verfasser (S. 138) geäußerte Ansicht erwecken, die mosaische Zeit hätte den altorientalischen blutigen Opferkult abgelehnt. Aus den von Jirku hier zitierten sog. opferfeindlichen Stellen der Propheten geht das jedenfalls nicht hervor, da sie alle aus einer gewissen überspitzten Polemik zu erklären sind, die den zu ihrer Zeit üblichen Opferkult freilich ablehnte. Daß aber Moses als Organisator der Volksgemeinde in dieser auch wenigstens die Anfänge der eigentlichen Opferpraxis begründete, ist nach Analogie dessen, was uns sonst überall in der Welt des Alten Orients entgegentritt, mit zwingender Notwendigkeit zu erschließen, und es vermöchte auch niemand zu sagen, wie der Opferkult in Israel später doch Eingang gefunden haben sollte, wenn der Religionsstifter ihn selber abgelehnt hätte. Mit Einflüssen der kanaanäischen Umwelt wäre so etwas doch nicht zu erklären.

Die S. 140 des Buches vertretene These des Verfassers, die Ausgrabungen an der Stätte des alten Jericho hätten zu dem Ergebnis geführt, daß sich die atl Schilderung der Ereignisse nicht mehr aufrecht erhalten lasse, bedarf wohl auch der Korrektur. Es scheint zwar festzustehen, daß eine um 1200 v. Chr. nach den Aussagen des Josue-Buches stattgefundene Einnahme und Zerstörung der Stadt archäologisch infolge des Vorliegens einer Reihe von ungünstigen Umständen nicht mehr nachweisbar ist. Aber auch, wenn man damit rechnet, daß der uns jetzt vorliegende Bericht der Bibel in der Überlieferung mit legendären Zügen ausgestattet wurde, bleibt es doch das wahrscheinlichste, daß an dieser Stelle Israel, von Osten her kommend, sich den Zugang zum westpalästinensischen Gebiet erkämpft hat. Für die vom Verfasser vertretene These, die Israeliten hätten in Wirklichkeit bei Adamā (heute Ed-Damije, 28 km n. von Jericho) den Fluß überschritten, gibt es kein wirklich beweiskräftiges Argument. Bei der Erwähnung der Stadt Chazor (S. 141) vermißt man auch hier den Hinweis darauf, daß die in den Jahren 1955/56 durch den israelischen Archäologen Jigael Jadin vorgenommenen Ausgrabungen doch wohl einen archäologisch sicheren Beweis für die Zerstörung dieser bedeutenden kanaanäischen Stadt um 1200 v. Chr. geliefert haben.

Bezüglich der vom Verfasser angewandten Chronologie hätte im Buch irgendwie erwähnt werden sollen, daß diese bekanntlich für das 2. und 3. Jahrtausend v. Chr. keineswegs in allen Einzelheiten feststeht und so auch manche von Jirku vorgenommenen Zeitansätze in gewissem Maße problematisch sind.

Die im Vorstehenden angeführten Bemerkungen schließen aber keineswegs die Anerkennung der Tatsache aus, daß das Werk eine für den Bibelwissenschaftler nützliche Fülle von Details enthält, die man so bequem anderswo kaum vorfindet.

Regensburg. Rudolf Mayer.

Cullmann, Oscar: **Heil als Geschichte.** Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen: Mohr 1965. XII, 328 S.; Ln DM 31,–.

Der Vf. widmet sein Buch dem „Sekretariat für die Einheit der Christen" zum Dank für die Einladung, „als Gast und Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen". Gerade in dem Thema der „Heilsgeschichte im Neuen Testament", das ihn schon lange, vor allem in „Christus und die Zeit" (3. Aufl. 1962), bewegte, sieht er eine Plattform des ökumenischen Gesprächs. So sei auf dem Konzil tatsächlich festzustellen gewesen, „daß bei der Diskussion der Konzilsschemata zwischen römischen und nichtrömischen Theologen das gegenseitige Verständnis immer dann gefördert wurde, wenn man auf beiden Seiten die Sprache der Heilsgeschichte redete und in ihren Kategorien dachte" (V).

Wenn wir jedoch auf die theologische Diskussion der letzten Jahre hören, haben wir durchaus nicht den Eindruck, daß das Thema „Heilsgeschichte" wie ein Zauberwort die theologischen Probleme schlagartig löst und „gegenseitiges Verständnis" fördert. Das Gegenteil ist der Fall. Auch Cullmann weiß um die Vieldeutigkeit des schillernden Begriffs „Heilsgeschichte", der einerseits als Stichwort eines theologischen Systems schon Geschichte geworden ist (J. Ch. K. v. Hofmann), andererseits heute die verschiedensten theologischen Konzeptionen decken soll, z. B. die lukanische Konzeption (Conzelmann); „Offenbarung als Geschichte" (Pannenberg u. a.); „Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik" (Feiner-Löhrer) und darüber hinaus als Schlagwort mehr oder weniger qualifizierter Rekurse praktisch theologischer Art auf die „biblische Geschichte" dient.

Gegenüber einer „heute vom philosophischen Existentialismus weitgehend beherrschten dogmatischen Einstellung der protestantischen Theologen und ihrer Auffassung von Geschichtlichkeit" (V) hält Cullmann es für geboten, auf dem Begriff der Heilsgeschichte trotz aller Kritik (z. B. von Steck) und der Fehldeutungen seiner Intention zu bestehen und „Heilsgeschichte" gerade als das „Zentrum des neutestamentlichen Glaubens" zu erweisen. Die durchgängigen Angriffe des Vf. gegen die existentiale Interpretation Bultmanns und der „Bultmann-Schule", aber auch seine gelegentlichen Ausfälle gegen ihren „philosophischen Meister" Heidegger (z. B. 151) müssen von den oft auch unsachlich geführten Kritiken an der heilsgeschichtlichen Theologie Cullmanns her verstanden werden, die häufig nur auf einer pauschalen, vereinfachenden Übernahme der Stellung Bultmanns beruhen. Cullmann möchte gerade den oft behaupteten Gegensatz von existentialer Interpretation und einer angeblich auf statischem Denken beruhenden „Heilsgeschichte" als eine falsche Alternative aufdecken, da die „richtig... interpretierte Heilsgeschichte im Gegenteil der kühnste Ausdruck der prophetischen Dynamik der Bibel ist und durchaus für freie Entscheidung Raum läßt" (VI); freie Entscheidung nämlich als Einreihung der Glaubenden in den vom Alten und Neuen Testament bezeugten Ereigniszusammenhang, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt (= „Heilsgeschichte").

In fünf Teilen legt Vf. seine Konzeption von „Heilsgeschichte" dar und sucht sie vor allem im 2. bis 4. Teil exegetisch zu begründen. Ein umfangreiches Register (Bibelstellen, Autoren und Begriffe) beschließt das Buch.

Der erste Teil, „Prolegomena" überschrieben, führt gut ein in die Problematik der heilsgeschichtlichen Konzeption bzw. Konzeptionen und ihre Terminologie. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel „Die Auffassung von Heilsgeschichte und Eschatologie in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart" (10–46). Allerdings werden die Arbeiten katholischer Forscher, voran Daniélou, nur noch summarisch am Schluß des Kapitels erwähnt. Die „vorläufigen Bemerkungen zur Frage der Hermeneutik" wollen vor allem zur „Konzentration auf den Gegenstand der Exegese" rufen, das meint aber gegenüber der „existentialen Interpretation" auf die „Mitteilung" der Bibel von den „göttlichen Ereignissen" (51).

Der zweite Teil beschreibt „das Zustandekommen der heilsgeschichtlichen Sicht" und der dritte Teil ihre „phänomenologischen Merkmale". In der ganzen Bibel, also auch im NT, seien Ereignis und Deutung so aufeinander bezogen, daß die in den einzelnen Ereignissen von Propheten und Aposteln erfahrene Offenbarung ihre eigentliche Deutung durch ihre Einreihung (sowohl der Ereignisse wie auch der Offenbarungsträger) in die vorgängige Heilsgeschichte erhalten. Heilsgeschichte entstehe so aus dem Zueinander von göttlichem Plan als der „Konstanten" und den „göttlichen Einzelereignissen" als dem „kontingenten" Faktor eines innerhalb der Geschichte verlaufenden Prozesses göttlicher „Erwählung". Sehr apodiktisch klingt dabei ein Urteil wie: „Wer das Prinzip der Erwählung nicht begreift, kann von Heilsgeschichte nichts verstehen" (141). Das Stichwort „Erwählung" soll eben das problematische Ineinander von „Heilsgeschichte" und Geschichte lösen.

Als die „neutestamentlichen Haupttypen" stellt Vf. sodann im vierten Teil die „heilsgeschichtlichen Ansätze bei Jesus", die „Dehnung der Zwischenzeit" im „Urchristentum" (vor allem Lukas), die „Heilsgeschichte" bei Paulus und im Johannesevangelium dar. Sie alle seien wesentlich bestimmt von der heilsgeschichtlichen Spannung zwischen „schon" und „noch nicht". Gegenwart und Zukunft seien bei den einzelnen „Haupttypen" im NT hinsichtlich ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung zwar unterschiedlich akzentuiert, aber die Spannung von „Erfüllung" in der Gegenwart und „Vollendung" in der „temporalen Zukunft" sei das tatsächlich Verbindende im ganzen NT. Wenn auch der Terminus „Heilsgeschichte" im NT nicht vorkomme – statt dessen werde aber gelegentlich von οἰκονομία gesprochen, und auch μυστήριον verweise auf den göttlichen Heilsplan –, so sei doch der Gedanke der „Heilsgeschichte" tragendes Prinzip. Das zeige sich bei Jesus in dem Nebeneinander von präsentischen Heilsaussagen, die in sich den Verweis auf die (zwar nahe) eschatologische Zukunft enthalten, und von futurischen Aussagen, die die präsentischen voraussetzen. Die Erfahrung der sich dehnenden Zwischenzeit bis zum Ende habe nicht etwa erst die heilsgeschichtliche Konzeption entstehen lassen. Diese liege schon in der Naherwartung Jesu im Ansatz vor. Im Urchristentum sei dieser Ansatz weiter entwickelt und aufgrund neuer Heilsereignisse (Geisteswirkungen) das „schon" erfüllte Heilsgeschehen stärker betont worden. Hierher gehöre auch Paulus, wenngleich seine Theologie nur in „heilsgeschichtlichen Ausschnitten, die Paulus von den ihn bewegenden Gegenwartsproblemen aus gibt" (240), ansichtig werde. Selbst die vom Johannesevangelium verkündigte Entscheidungssituation sieht Vf. „ganz und gar heilsgeschichtlich fundiert", eben „auf Grund des Hineingestelltseins in einen göttlichen Heilsplan, der die Zeiten und die Welten umfaßt" (247). An dieser Stelle akzentuiert Vf. seinen Gegensatz zu Bultmann noch einmal besonders scharf: „Wie Bultmann seine Sicht des ganzen Neuen Testaments durch das Johannesevangelium gerechtfertigt findet, so ich diejenige, die ich in diesem Buch vortrage" (ebd.).

Im letzten Teil gibt Vf., wie schließlich zu erwarten, einen „dogmengeschichtlichen und systematischen Ausblick". Es bleibt ja die Frage, welche Bedeutung die „Heilsgeschichte" für uns heute hat, wenn diese grundsätzlich mit der apostolischen Zeit als innere Norm des Schriftkanons abgeschlossen ist. Zwar ereigne sich „Heilsgeschichte" heute nicht mehr als solche, wie sie aufgrund des biblischen Zeugnisses verstanden werden müsse. „Da der Höhepunkt erreicht ist, kann es sich jetzt nur noch um Entfaltung handeln" (275). Doch die Zielstrebigkeit des Geschehens sei in der biblischen und nachbiblischen Zeit das Gemeinsame, da das Ende auch für uns noch ausstehe. Die „Heilsgeschichte" im eigentlichen Sinne sei nur noch die Norm des Geschehens in der Gegenwart.

Die hermeneutischen Voraussetzungen des Vf. werden aufgrund seiner Frontstellung gegen Bultmann besonders deutlich. Es geht ihm um die Verteidigung des linearen Zeitverständnisses, das auch der Geschichtsauffassung und der Eschatologie des NT zugrunde liege (vgl. schon Cullmanns Buch „Christus und die Zeit"). Nur bei grundsätzlicher Beachtung der nach dem biblischen Gesamtzeugnis horizontal verlaufenden Zeitlinie könne die von der „existentialen Interpretation" einseitig angenommene Vertikale des zur Entscheidung rufenden Heilsereignisses überhaupt zur Geltung kommen. Freilich bleibt es bei Cullmann im Gegensatz zu Bultmann nicht bei dem „Christusgeschehen" als dem einzigen zentralen Heilsereignis. „Heilsgeschichte" entsteht vielmehr aufgrund einer Reihe sich folgender Heilsereignisse. Aber woher weiß Cullmann das? Sind die Heilsereignisse, die Altes und Neues Testament bezeugen, uns in ihrer inneren Beziehung aufeinander als solche evident, wie sie tatsächlich dieser und jener Zeuge des Alten und Neuen Testaments wahrgenommen hat? Die Berechtigung des Schemas von geschichtlichem Ereignis und fortschreitender heilsgeschichtlicher Deutung hat G. von Rad in gewisser Weise für das AT erwiesen, aber auch nur innerhalb des AT. Eine geschlossene, kontinuierliche, wenn auch als „Wellenlinie" vorgestellte (107) linear-„geschichtliche" Folge der Einzelereignisse in der gesamten Bibel entsteht für uns jedoch erst im Rahmen des Kanons, der nicht von selbst geworden ist, sondern offenkundig unter ganz bestimmten kirchengeschichtlichen (nicht heilsgeschichtlichen) Voraussetzungen festgesetzt worden ist.

So muß schließlich festgestellt werden, daß die von Cullmann angenommene biblische „Heilsgeschichte" historisch auf der außerbiblischen Setzung eines Kanons, d. h. aber auch einer Grenze zwischen primären und sekundären Schriften beruht. Die von Cullmann angenommene „Heilsgeschichte" erweist sich damit eigentlich als eine bloß literarische Heilsgeschichte oder eine Art Literaturgeschichte der Heilsereignisse. Denn nur die Heilsereignisse machen ja „Heilsgeschichte", die literarisch in dem von Cullmann angenommenen Kanon bezeugt sind. Dieser stimmt jedoch bezüglich des Umfanges des AT z. B. nicht mit dem von der katholischen Kirche angenommenen überein. Und was das NT angeht, so wissen wir, daß z. B. Luther längst nicht alle ntl Schriften gleichmäßig als kanonisch beurteilt hat. Könnte es also nicht so sein, daß die sog. deuterokanonischen Bücher und sogar die Pseudepigraphen des AT Zeugnisse aufbewahrt hätten, die u. U. noch zur Auffüllung der von Cullmann angenommenen auf Christus hinzielenden „Heilsgeschichte" ausgewertet werden könnten? Wir wissen ja, daß die ntl Schriftsteller nicht nur das AT und dies auch nicht immer genau zitiert haben, sondern auch Gedanken, Vorstellungen und Schriftstücke außerbiblischer jüdischer (und sogar hellenistischer) Schriftsteller aufgenommen haben. Könnte Cullman andererseits die von ihm gewünschte Konzentration der „Heilsgeschichte" auf die entscheidenden Heilsereignisse nicht noch eher erreichen, wenn er etwa mit Luther auf die Auswertung der spätesten Schriften des NT ganz verzichtete? Jedenfalls wird das hiermit sichtbar werdende Dilemma der These Cullmanns nicht allein mit dem Hinweis auf den von der Einseitigkeit der „existentialen Interpretation" drohenden Doketismus und Gnostizismus ausgeräumt.

Da Cullmann sein Buch als eine exegetische Arbeit versteht, wäre seine These vor allem an den Aussagen der Schrift selbst zu überprüfen. Wir folgen hierbei besonders den Ausführungen Cullmanns über „die heilsgeschichtlichen Ansätze bei Jesus" und über „Paulus und die Heilsgeschichte".

Die Eschatologie Jesu zeigt nach Cullmann deutlich das Spannungsverhältnis von gegenwärtiger Erfüllung und zukünftiger Vollendung. So zeige die Antwort Jesu auf die Täuferanfrage (Mt 11, 2–6 par.), daß Jesus sich als den „Kommenden" gewußt und aufgrund seines Erfüllungsbewußtseins Jes 35, 5 f und 61, 1 auf sich und sein Wirken angewandt habe. Auch das Wort vom Binden des „Starken" (Mk 3, 27) bestätige dieses „Selbstbewußtsein" Jesu. „Die Heilungswunder gehören in einen Gesamtplan der Besiegung Satans, und Jesus selber ist es, der diesen Plan zu Ende führen wird" (175). Diese Auslegung muß jedoch auf form- und traditionsgeschichtliche Bedenken stoßen. Auch Cullmann weiß, daß die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers in Mt 11, 2–6 par. eigentlich keine direkte Antwort sei. Aber statt der formgeschichtlichen Analyse Recht zu geben, macht Cullmann aus der Not eine Tugend: In der Antwort Jesu weisen die „Kennzeichen des Gottesreiches" indirekt darauf hin, daß er der „Kommende" ist; zugleich werde hier die enge Verbindung von „schon" erfüllter Heilserwartung im Gekommensein des „Kommenden" und „noch nicht" gegebener Vollendung des „Reiches Gottes" sichtbar. Die Fixierung durch sein heilsgeschichtliches Prinzip bringt den Vf. hier offensichtlich in Diskrepanz zu seinem Bekenntnis zur Formgeschichte („wir alle, die wir von der Formgeschichte herkommen ...", 172). Denn von der angeblichen Spannung von „schon" und „noch nicht" läßt sich in der Antwort Jesu nicht sprechen. Form- und traditionsgeschichtlich muß die Antwort Jesu gegenüber der Täuferanfrage als ursprünglich selbständig angesehen werden. Frage und Antwort wurden erst in Q aufeinander bezogen. Wenn die Antwort mit einer großen Anzahl von

Exegeten dem „historischen Jesus" zuzuschreiben ist, drückt sie im Munde Jesu das Bewußtsein aus, daß die Gegenwart Heilszeit ist, und zwar im Sinne einer endgültigen und nicht nur vorläufigen Erfüllung der alten Verheißungen. Durch den Rückgriff auf die Jesaja-Stellen wird tatsächlich eine heilsgeschichtliche Linie gezogen. Aber sie dient nicht der Einordnung der Gegenwart in die Ereignisse der Vergangenheit und der Feststellung einer Folge, sondern umgekehrt dient der Rückbezug auf die alten Verheißungen der Qualifizierung der Gegenwart als eschatologischer Heilszeit. Daß in der Antwort Jesu an seine Heilungswunder gedacht ist, ist richtig. Aber daß diese in einen „Gesamtplan der Besiegung Satans" mit einem Ausblick auf den „Endsieg" gehören, wird weder durch Mt 11, 5 noch durch Mk 3, 27 gedeckt. Der Satan wird durch das Wirken Jesu tatsächlich, und zwar jetzt schon besiegt, so daß die Exorzismen Jesu als Gegenwart des Gottesreiches gedeutet werden müssen (vgl. Mt 11, 20 par.). Von einem strategischen „Plan" bis zum „Endsieg" kann also nicht die Rede sein.

Zweifellos enthält die Verkündigung Jesu daneben die Erwartung des Kommenden, nämlich des kommenden „Menschensohnes" und des kommenden Reiches Gottes, aber eben d a n e b e n. Cullmann ist darin recht zu geben, daß die in der Erwartung vorausgesetzte temporale Zukunft nicht ohne weiteres existential umgedeutet werden darf. Die Zukunftaussagen Jesu wie des Urchristentums enthalten wirklich Ankündigung von Geschichte im Sinne von zeitlicher Zukunft. Aber sie betreffen unmittelbar die von dieser Ankündigung *hic et nunc* Angesprochenen, und zwar nicht, wie Cullmann meint, als „heilsgeschichtliche Offenbarung über die Zeit . . ., über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" (187), sondern als jetzt bindender Anspruch Jesu an seine Jünger, denen nicht neben dem Glauben auch noch Hoffnung gegeben wird, sondern deren Glaube an Jesus als in Hoffnung auf Jesus festzuhaltender Glaube entbunden wird. Von Glaube in Hoffnung ist auch die von Cullmann als „Interimsethik" gekennzeichnete Haltung, die Jesus in seinen Weisungen fordert, inspiriert. Auch die „Ethik" Jesu will nicht nur hinhalten und die „Zwischenzeit" überbrücken; die Haltung der Jünger wird nicht nur normiert von Jesus, sondern sie wird auch inspiriert von seiner im Glauben festgehaltenen Gegenwart. Kommt es aber sowohl in den Rückbezügen auf die Erwartungen der Alten als auch in der Ankündigung der Zukunft und ebenso in den „ethischen" Weisungen auf die Gegenwart Jesu an (vgl. Mk 14, 7), wird die tatsächlich vorhandene Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft kaum ausreichen, um die von Cullmann angenommene heilsgeschichtliche Konzeption aus ihr zu entwickeln. Auch K ü m m e l, auf den sich Cullmann öfter als seinen Partner beruft, sieht die Spannung von „schon" und „noch nicht", vermeidet aber im Unterschied zu Cullmann, in ihr den Ausdruck einer durchgängigen Geschichtsbetrachtung, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbindet, zu sehen. Kümmel begnügt sich mit der Feststellung eines Nebeneinander, Miteinander und Ineinander, in dem „die Erwartung der nahen Heilsvollendung . . . die sinngebende Grenze der präsentischen Heilsaussage" sei (in: Heilsgeschehen und Geschichte, Marburg 1965, 362).

Bei Paulus ist ebenfalls mit Cullmann der zeitliche Charakter seiner Eschatologie festzustellen. Aber so sehr Paulus auf der eschatologischen Zukunft (Auferstehung von den Toten, 1 Thess 4, 16 ff; 1 Kor 15, 22 ff; 51 ff; Röm 6, 5) und der Hoffnungsstruktur des gegenwärtigen Heiles (Röm 5, 9 f; 8, 18 ff) besteht, so wenig reflektiert er auf eine heilsgeschichtliche Entwicklung des alten Israel auf Christus hin. Cullmann weist vor allem auf den Rekurs des Paulus auf das AT hin. Aber bedeutet die typologische Verwendung atl Personen und Ereignisse bei Paulus schon, daß er das AT „übernommen" hat (226)? Angesichts der späteren Kanonisierung des AT im Judentum (Ende 1. Jh.) müßte zumindest gefragt werden: Welches AT hat Paulus übernommen? Aufgrund von Röm 3, 21 und anderen Stellen, vor allem aufgrund seiner atl Zitate ließe sich sagen, er habe das Gesetz und die Propheten übernommen. Aber in welchem Sinne? Um an Hand der atl Ereignisse zu erfahren, an welcher Stelle er und alle Christen sich mit ihrer Bekehrung in „Gottes heilsgeschichtlichen Plan" eingereiht haben (229) und an welcher Stelle sich einmal auch das bekehrte Israel in diesen Plan einreihen werde (Röm 9–11)? Tatsächlich scheint Paulus in Röm 9–11 eine „konkrete theologische Grundfrage", nämlich das Problem Juden-Heiden, „von der Heilsgeschichte aus" zu beantworten (227–229). Aber bedeutet dies nur, daß innerhalb einer fortlaufenden Geschichte von der Erwählung Israels bis zu seiner endgültigen Rettung Christus die Mitte ist? Röm 10, 4 („Ende des Gesetzes ist Christus") besagt im Zusammenhang von Kap. 9–11 doch wohl mehr, nämlich daß alle bisherige „Heilsgeschichte" als Geschichte einer ausgrenzenden Erwählung Israels diskreditiert ist durch die Offenbarung in Christus (vgl. auch Ch. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11, FRLANT 86, Göttingen 1964, 47 f u. 104–106). Das heißt freilich nicht, daß Gottes Erwählung hinfällig ist; Gal 3 zeigt gerade die universale Weitung des Erwählungsgedankens durch das Christusereignis. Aber die Konstante liegt nun nicht (mehr) in einer bestimmten Geschichte, sondern im erwählenden Handeln Gottes in Christus. Und Röm 3, 21 f zeigt deutlich, daß Gottes Handeln in Christus einen radikalen Einschnitt bedeutet, der es nun nicht mehr gestattet, die alte (un-)heilsgeschichtliche Linie weiterzuführen. Gottes Handeln in Christus bedeutet das Ende des Alten und darin Eröffnung des Neuen, Wahren (vgl. auch meine Monographie: „Rechtfertigung" bei Paulus, NTA N. F. 3, Münster 1967, 134–143).

Mit Cullmann ist gegen Bultmann festzuhalten, daß weder Jesus noch Paulus die Geschichte der Erwählung Gottes als solche zugunsten einer „Geschichtlichkeit" des einzelnen eliminieren. Heil und Geschichte sind zutiefst aufeinander bezogen. Aber „Heilsgeschichte" als eine sich nach eigenen Gesetzen entwickelnde Sondergeschichte innerhalb der allgemeinen Geschichte, wie Cullmann es will (3 f; 7; 10; 59; 134 u. ö.), wird von den Aussagen des NT nicht, auch von Lukas nicht derart, vorausgesetzt. Alle Geschichte ist nach dem NT vielmehr durch die Eschatologie, die in der Person Jesu ihren konzentrischen Ausdruck erhält, bestimmt, d. h. von ihr zugleich durchwaltet und überholt. So ist mit dem NT schließlich nicht die „Heilsgeschichte" (10), sondern Jesus selbst als das den Glauben fordernde Skandalon zu bezeichnen. Glaube nach dem NT ist nicht „Glaube an die Heilsgeschichte" (97), sondern Glaube an Jesus Christus, in dem Gott zu unserem Heil gehandelt hat.

Daß Cullmann in seiner sehr gründlich gearbeiteten Untersuchung mit vielen wertvollen Hinweisen auf die Geschichte der Diskussion das Problem „Heil und Geschichte" im Lichte der ntl Forschung einmal grundsätzlich behandelt und ausgebreitet hat, läßt dieses Buch trotz aller Bedenken gegen seine Hauptthese auch für die weitere Erforschung des Problemkreises Eschatologie und Geschichte im NT wertvoll erscheinen. Der Beitrag dieses Werkes zum ökumenischen Gespräch wird dann allerdings eher in der Herausforderung zur Kritik an überkommenen Schemata aufgrund einer erneuten Besinnung auf die ntl Grundlagen bestehen als in der Darbietung einer diskussionslos anzunehmenden Zauberformel, die alle bestehenden Probleme lösen würde.

M ü n s t e r. K a r l K e r t e l g e.

Ott, Wilhelm: **Gebet und Heil.** Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 12) München: Kösel-Verlag 1965. 161 S.; kart. DM 25,–.

Die Arbeit, die eine Würzburger Dissertation ist, stand ursprünglich unter dem Thema „Die Mahnung zu unablässigem Beten bei Lk" (9). Von daher erklärt es sich, daß die Untersuchungen mit Lk 18, 1–8 einsetzen, wo ja das πάντοτε προρεύχεσθαι klassisch zum Ausdruck kommt. Wenn die Arbeit offenbar in ihrer Entwicklung sich ausweitete zu dem Ziel, die Gebetsparänese des 3. Evangeliums im Zusammenhang seiner Theologie zur Darstellung zu bringen, bleibt der Einstieg beim Gleichnis vom gottlosen Richter dennoch ein glücklich gewählter, weil hier das bezeichnete Anliegen in der Tat sehr konkret faßbar wird.

In zwei ausführlichen Kapiteln (19–72) wird die traditionsgeschichtliche Entwicklung der Parabel nachgezeichnet, wobei ihr Kern in den VV. 2–5 gesehen, die Anwendung 6 f als bereits im wesentlichen vorlukanisch bezeichnet und die Hand des Evangelisten vorab in den VV. 8 und 1 nachgewiesen wird. War die Geschichte ehedem nach dem Schema eines Schlusses *a minore ad maius* eine Zusage der Gebetserhörung, wird sie durch Lk zur dringenden Mahnung, angesichts des zwar nicht mehr als nahe erwarteten, aber dennoch die Lebenshaltung des Christen bestimmenden, weil plötzlich hereinbrechenden Endes unablässig zu beten. Die Sicht wird durch Lk 21, 36 bestätigt, wo dieselbe Gebetsmahnung ganz ähnlich motiviert wird, zumal der Schluß der eschatologischen Rede offenkundig lukanische Redaktion ist.

Wenn in der Interpretation der Ankündigung der Verleugnung des Petrus 22, 31–34 das umstrittene Wort vom Sieben der Jüngerschaft auf die Versuchung zum Abfall bezogen wird, vermag man der Argumentation zu folgen, nicht aber, wenn behauptet wird, daß aus der Vorhersage „eine eindringliche Demonstration der Notwendigkeit des Gebetes um Standhaftigkeit" (80) geworden sei, da ja nicht das Gebet der Jünger, sondern das Gebet Jesu im Mittelpunkt steht und damit sicher der Bezug zur Ostergeschichte. Für die Ölberg-Perikope erkennt Vf. richtig ihre exemplarische Bedeutung und daß mit dem rahmenden Imperativ 22, 40 und 46 ein Gebetsanliegen, die Bitte um Bewahrung im Peirasmos, herausgestellt sein soll. Damit wertet er mit Conzelmann die Passion Jesu als erneuten Beginn des Peirasmos und die Jesus-Zeit als satansfreie Zeit. Die bei dieser Deutung durch 22, 28 entstehende Schwierigkeit löst er ebenfalls wie C. so, daß er das Perfekt auf die Zukunft gerichtet sieht.

Von besonderem Interesse ist das 4. Kapitel, das den Gebetsunterweisungen Lk 11, 1–13 gewidmet ist (91–123). Für die VV. 11–13 wird plausibel gemacht, daß der Akzent auf der Geistbitte liegt. Von daher wird die Ursprünglichkeit der Geistbitte in der lukanischen Vaterunser-Fassung wahrscheinlich zu machen versucht, eine Auffas-

sung, die Harnack begründete und die neuerdings auch von Grässer, Greeven und Leaney vertreten wird. Es scheint aber verdächtig, wenn Vf. bestrebt ist, den Rezitationscharakter des lukanischen Vaterunser in Abrede zu stellen, dieses vielmehr ganz in die Theologie des Lk einbetten möchte. Ist ersteres nach dem vorangestellten Imperativ λέγετε (11, 2) überhaupt möglich? Und die Meinung, daß Mt die Urgestalt des Herrengebetes überliefert habe (122), wird kaum Anhänger finden, da Mt doch offenkundig rejudaisiert hat.

Das letzte Kapitel über das Gebet in der Apg (124–136) zeigt wertvolle Querverbindungen zum Evangelium auf, wiewohl hier das Gebet auf die Missionsarbeit ausgerichtet ist.

Im Ganzen stellt sich die Untersuchung, auch wenn ihre Ergebnisse z. T. eigenwillig erscheinen möchten, als ein wertvoller Beitrag zur lukanischen Theologie dar, für den man dem jungen Vf. danken muß.

Zwei Bitten zum Schluß: Die Sieben von Apg 6 sollte man nicht als Diakone bezeichnen (130). Und warum hat Vf. so viele Zitationsangaben, die in die Fußnoten gehören, in den Text aufgenommen, wo sie das Lesen nicht erleichtern?

Münster. Joachim Gnilka.

Murphy-O'Connor, J., OP: **La prédication selon Saint Paul.** (Cahiers de la Revue Biblique, Bd 4) Paris: Gabalda 1966. 182 S.; DM 27,–.

Diese Arbeit ist in zweifacher Hinsicht anregend: einmal betrifft sie ein zentrales Problem der paulinischen Theologie, das andere Mal könnte sie jedem Pastoraltheologen und Prediger viel geben. Vom Exegetischen her wird man es jedoch gerade wegen der Zentralität des hier aufgegriffenen Anliegens bedauern, daß das gesamte *Corpus Paulinum* (nur Hebr ausgenommen) mit ziemlicher Unbefangenheit als einheitlicher Block genommen und zwischen den Haupt-, Gefangenschafts- (Eph, Kol) und Pastoralbriefen weder unterschieden noch die Möglichkeit je geprüft oder erwogen wird, daß die beiden letztgenannten Gruppen deuteropaulinisch sein könnten. Für die sonst anregenden und in einer schönen Sprache abgefaßten Untersuchungen sind damit wesentliche Gesichtspunkte verloren gegangen.

Die Thematik wird in sechs gut ausgewählten Kapiteln bewältigt. Das erste gibt einführend eine Ortsbestimmung der Predigt im Heilsplan in der Sicht des Paulus. Das zweite, das die Predigt als „instrument de Dieu" zu deuten versucht, ist weitgehend an den „Titeln" orientiert (*keryx, apostolos, doulos, diakonos, didaskalos* usw.) und umschreibt diese Qualität der Verkündigung als „interpénétration", durch die „les mots du prédicateur sont la parole même de Dieu" (64). Ist das aber nicht zu hoch gegriffen, zumal das *energein* Gottes in den Hörern wirksam wird (vgl. 1 Thess 4, 13 c; 1 Kor 3, 7 c)? Wenn schließlich die Verkündigung als „prolongement du ministère du Christ" definiert wird, so wird in diesem Zusammenhang der Ebed-Jahve-Reflexion ein besonderes Gewicht zugemessen, die nach dem Vf. sowohl im Selbstverständnis des Apostels als auch in seiner Christologie eine bedeutende Rolle spielt. Ob letzteres allerdings durch das Christus-Lied von Phil 2 gestützt werden kann, erscheint recht zweifelhaft. Nachdem die Predigt als geistdurchwirkte bestimmt ist, stellt sich Vf. die Frage nach dem Verhältnis von Kyrios und Pneuma, die im Sinne Prats ihre Beantwortung findet: „L'identité ... est de l'ordre de la causalité, non de l'être" (78). Fraglich bleibt, ob mit dieser Distinktion das Problem auf der Ebene des Paulus seine Lösung erfuhr.

Recht gut gelungen sind wieder die Kapitel über die Macht des Wortes und den Prediger und sein Auditorium. Das letzte Kapitel, das die Predigt als kultisches Geschehen erweisen will, läßt eine klare Begriffsbestimmung von dem, was Vf. unter „kultisch" versteht, vermissen. So bleibt dem Leser eigentlich unklar, was mit der nachdrücklichen Behauptung präzise gemeint ist, daß Paulus, der sich zweifelsfrei gelegentlich und wiederholt kultischer Terminologie bedient, mehr als bloße Metaphern verwende.

Trotz der zu vermerkenden Ungenauigkeiten haben wir es hier mit einem lesenswerten Buch zu tun.

Münster. Joachim Gnilka.

Colson, Jean: **Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile.** Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'église primitive. (Théologie Historique Bd 4) Paris: Beauchesne (1966). 391 S.

Der Autor geht von der Beobachtung aus, daß die Kirche in den späteren Jahrhunderten ihren Ämtern sazerdotalen Charakter zugesprochen habe, und fragt, ob sie damit die apostolische Lehre des Neuen Testaments verraten oder im Gegenteil fortgesetzt und genauer bestimmt hat.

Im Judentum sind die doktrinalen und kultischen Funktionen Vorrechte des Priestertums, während in der Urkirche diese Funktionen nicht priesterlich, sondern apostolisch sind. Das Apostolat ist der Nachfolger des Priestertums und sein „Ersatz". Diese Feststellung führt den Autor zu einer doppelten dogmatischen Fragestellung; erstens: Besteht die Funktion der christlichen Kirche in einer bloßen Kritik des alttestamentlichen Priestertums, oder ist sie seine Verurteilung aufgrund seiner Dekadenz?, und zweitens: Erkennt die apostolische Kirche dem Amt aus Treue zum Prinzip der Kontinuität zwischen den beiden Bünden einen priesterlichen Wert zu, oder läßt sie wenigstens die Tür offen für eine dahingehende Entwicklung? Diese mehr systematische Fragestellung sucht der Verfasser an Hand des Neuen Testaments und der apostolischen Väter zu beantworten.

In sechs Kapiteln untersucht Colson die Frage des neutestamentlichen Priestertums und Kultes. Er beginnt mit der Analyse von 1 Petr 2, 1–10, stellt dann das Problem des Tempels in der christlichen Kirche, fragt nach der Bedeutung des Priestertums Christi und der Kirche und behandelt abschließend das Problem der „geistigen Opfer" und der priesterlichen Hierarchie. Während der erste Teil der Untersuchung mehr thematisch vorgeht, folgt die Analyse des zweiten Teils den einzelnen Schriften der apostolischen Väter und behandelt Klemens von Rom, die Didache, den Barnabasbrief, den Hirt des Hermas und die Briefe des Ignatius von Antiochien.

Die Grundthese des Werkes ist an Hand von 1 Petr 2, 1–10 gewonnen, der die alten kultischen Begriffe (Tempel, Priester und Opfer) spiritualisiert und die spiritualisierten kultischen Werte als repräsentativ für die eschatologische Ordnung der Kirche aufgezeigt hat. Diese Spiritualisierung des Kultes ist im Kontext der jüdischen Entwicklung, besonders der in Qumran, zu verstehen, die die Tendenz zeigt, die Idee des Priestertums von der des Opfers zu trennen und beide im übertragenen, moralischen Sinn zu verstehen. Wie die Gemeinde von Qumran ist auch die Kirche definiert durch kultische Reinheit und priesterliche Heiligkeit. Die Taufe reinigt die Christen im „spirituellen" Sinn, indem sie sie heiligt. Diese kultische Qualifikation der Kirche verlangt πνευματικὰς θυσίας; d. h. ein Leben gemäß einem priesterlichen Ideal.

Ebenso wie das Priestertum der Kirche muß nach Colson das Priestertum Christi „spiritualistisch" verstanden werden, wie es vor allem der Hebräerbrief lehrt. Der Brief ist an bekehrte jüdische Priester geschrieben, die einen priesterlichen Messias aus Aaron erwarten. Ihnen wird Christus als der Hohepriester vorgestellt, der die Hinfälligkeit des jüdischen Priestertums offenkundig macht, durch sein einzigartiges Opfer die eschatologische Ordnung heraufführt und die priesterlichen Werte wiederherstellt. Wenn der Hebr das Priestertum nicht ablehnt, sondern erneuert, bleibt der Weg offen für das kultische Verständnis des apostolischen Amtes in der Kirche. Ebenso lehnt der 1 Petr die Institution des besonderen Priestertums nicht ab, wenn er den Priestertitel explizit auf die Gemeinde, nicht aber auf Amtsträger überträgt. Vielmehr vermeidet er es sorgfältig, den Titel für die Funktion des Amtes zu verwenden, weil er das neutestamentliche Priestertum als spirituelles Priestertum versteht und der Gefahr des Mißverständnisses im levitischen Sinn entgehen will. Das apostolische Amt hat priesterliche Funktionen, weil es die priesterliche Gemeinde zu erbauen sucht.

In seiner Grundthese der „Spiritualisierung" des Priestertums im Neuen Testament folgt der Verfasser H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, Angelos 4, Leipzig 1932 und L. Cerfaux, Regale Sacerdotium RSPhTh 28 (1939) 5–39, ohne jedoch genauer den Begriff der „Spiritualisation" zu definieren. Im Gegensatz jedoch zu Cerfaux, der die These vertritt, 1 Petr stehe in einer Linie mit Philo und der alexandrinischen Exegese, sucht der Verfasser das Verständnis des neutestamentlichen Priestertums aus dem judaistischen Kontext, bes. Qumran, abzuleiten, der nach Colson auch eine Spiritualisierung des Kultes kennt. Beim Begriff der „Spiritualisierung" wird jedoch m. E. nicht genügend bedacht, daß der Begriff des Priestertums in 1 Petr 2, 5–10 und Apk 1, 6 (5, 10) gerade nicht vom levitischen Priestertum, sondern vom Priestertum des alttestamentlichen Gottesvolkes ausgeht und von dem des Königtums nicht getrennt werden darf. Der Priesterbegriff wird also nicht wie im Judentum „spiritualisiert". Vielmehr wird seine eschatologische Erfüllung durch Jesus Christus betont herausgestellt. Alle kultischen Begriffe werden so in Beziehung zur Person Jesu gebracht, der für uns starb, d. h. also christologisiert und nicht spiritualisiert. Jede allzuschnelle religionsgeschichtliche Einordnung des neutestamentlichen Priestertums läuft Gefahr, die theologisch grundlegend neuen Inhalte der überkommenen kultischen Termini nicht genügend zu beachten. Nur so läßt sich verstehen, wie von einem *a priori* her der exegetische Befund systematisiert und in der Weise interpretiert werden kann, wie es der Verfasser tut.

Münster. Elisabeth Fiorenza.

Marcus Minucius Felix: Octavius. Lateinisch-deutsch. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Bernhard Kytzler. München: Kösel-Verlag (1965). 232 S.; Ln DM 24,80.

Diese zweisprachige Ausgabe ist nicht nur für die Fachgelehrten, sondern auch für den größeren Kreis der Liebhaber antiken Schrifttums bestimmt. Den zweisprachigen Editionen gehört die Zukunft; erfolgreiche Verlagsunternehmungen dieser Art im In- und Ausland beweisen das.

Bernhard Kytzler hat zu den rund 30 Text-Bearbeitungen des „Octavius", die es im Verlauf dieses Jahrhunderts gab, eine neue hinzugefügt. Er hat die wichtigsten verglichen und versucht, bei der Konstituierung des lateinischen Textes die rechte Mitte zwischen „ungezügelter Konjiziersucht" und „übersteigertem Konservativismus" zu halten. Überprüft man den kritischen Apparat unter jeder Seite – der maßvoll gehalten ist und das Satzbild nicht beeinträchtigt – so hat man den Eindruck, daß dieses Ziel wohl erreicht ist; zu einzelnen Entscheidungen des Editors kann der Leser, auch wenn er sie respektiert, seine eigene Meinung haben.

Wenn schon die Arbeit des Philologen verdienstvoll ist, so muß man die Leistung des Übersetzers noch mehr begrüßen und loben. Mit Recht hebt Kytzler die erstaunliche Tatsache hervor, daß hier nach 50 Jahren (die letzte Übersetzung erschien in der „Bibliothek der Kirchenväter" 1913!) der „Octavius" zum erstenmal wieder ins Deutsche übertragen wird. Es war an der Zeit; denn so unverrückbar Texte dastehen, so rasch welken Übersetzungen. Die hier vorliegende ist sachlich begründet und flüssig geschrieben. Manchmal wünscht man sich eine stärkere Anlehnung an den Text. Aber es ist ja der Reiz dieser zweisprachigen Ausgaben, daß der Leser von der rechten Seite zur linken hinüberschweifen kann und umgekehrt, um zu prüfen und zu entscheiden, und die „freiere" Übersetzung kann manchmal die wichtige Funktion eines Kommentars ausüben.

Wertvoll ist die „Einführung", die dieser Schrift ihren Platz in der frühchristlichen Literatur zuweist und die bekannten mit ihr verbundenen Probleme neu diskutiert. Sie bringt auch feinsinnige Beobachtungen zum Inhalt und zur Sprache. – Ein Anhang von 18 Seiten enthält Indices und eine ausführliche Bibliographie.

Vielleicht könnte diese musterhafte Edition (in ansprechendem Gewande) bewirken, daß der „Octavius" künftig nicht nur gerühmt, sondern auch wieder gelesen wird.

Münster. Adalbert Nowacki.

Balás, David L., SOCist: **Metousia Theou.** Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa. (Studia Anselmiana, Fasc. 55) Romae: Libreria Herder 1966. XXII, 185 S.; DM 20,40.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst von P. Sherwood, auf die Wichtigkeit hingewiesen zu haben, die der Gedanke der Teilhabe für Maximus Confessor und seine Vorgänger besessen hat (Traditio XX, 1964, S. 435 f). Lars Thunberg plant, seine Maximus-Studien nach dieser Richtung hin zu erweitern, und ein Schüler von P. Sherwood, P. David L. Balás SOCist, legt jetzt eine Studie vor, die sich der gleichen Aufgabe für Gregor v. Nyssa widmet.

Sein Ziel ist dabei sehr weit gespannt; denn er will die Ansichten des großen Kappadoziers über die μετουσία in den Entwicklungsgang einbauen, den dieser Begriff seit Plato durchlaufen hat. Die Untersuchung selbst erfolgt in sechs Abschnitten. Den Ausgangspunkt bildet „The Hierarchy of Being" (S. 23–53), drei weitere Kapitel behandeln die Teilhabe an der göttlichen ἀγαθότης (S. 54–75), der göttlichen ζωή (S. 76–99) und dem göttlichen Sein (S. 100–120). Den Abschluß bilden die Kapitel 5 und 6, die auf die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch hinweisen (S. 121–140) und andererseits die Beziehungen zwischen beiden aufdecken (S. 141–161). So gewinnt man ein in sich abgerundetes Bild, das es in solcher Geschlossenheit noch nicht gibt, was nicht ausschließt, daß andeutende Hinweise und förderliche Notizen in der ganzen Gregor-Literatur verstreut existieren.

Was dem Leser sofort auffällt, ist der große Fleiß, die ungewöhnliche Belesenheit, Sorgfalt und Gründlichkeit des Autors, die auf jeder Seite zu finden sind. Er ist geradezu ängstlich darum bemüht, für jede Behauptung einen Beleg in der Literatur ausfindig zu machen, um jene dadurch in ihrer Glaubwürdigkeit zu stützen. Selten begegnet uns eine Polemik, die dann freilich nicht immer glücklich ist.

Die Darlegungen selbst hinterlassen einen zwiespältigen Eindruck. Die in ihrer Absicht sicher löblichen Versuche, die Ansichten Gregors in größere Zusammenhänge zu stellen, lassen sich für einen Anfänger, der weder über eine hinreichende Quellenkenntnis der griechischen Philosophie oder der Kirchenväter verfügt, noch eigene Forschungen auf diesen Gebieten angestellt hat, gewiß nur so durchführen, daß er sich ausschließlich an die Sekundärliteratur hält. Aus deren kaum übersehbarer Fülle werden einige Gewährsmänner herausgegriffen und die Resultate ihrer Arbeiten aneinandergereiht. Neue und wissenschaftlich wertvolle Erkenntnisse können auf diesem Wege natürlich nicht erzielt werden. Interessant ist eigentlich nur die eine Feststellung, daß Basilius mit seiner gegen Eunomius gerichteten Kampfschrift die Haltung seines Bruders in manchem bestimmt hat (S. 106 f).

Die eigentliche Untersuchung beginnt ein Kapitel häufig mit der paraphrasierenden Wiedergabe eines charakteristischen nyssenischen Textes, an ihn schließt sich eine Übersicht über die jeweilige Tradition an, dann kehrt die Darstellung wieder zu Gregor zurück und führt in chronologischer Anordnung (soweit es möglich ist) eine große Anzahl von Texten vor, deren Inhalt gleich oder ähnlich ist und die zuweilen mit dem Thema nur in loser Beziehung stehen. So wird sehr eingehend „The Theme of the Division of Beings" behandelt (S. 34–52), obwohl der Ertrag für den Gedanken der Teilhabe gering ist: „The idea of participation was not more fully developed in any of these cases" (S. 53). Ähnliches können wir auch sonst beobachten. Nach breiten Ausführungen über Gottes „Goodness" (S. 54–75) lesen wir als Resultat, daß „the created intellectual nature" die göttlichen Eigenschaften besitze „only by participation" (S. 75), eine Einsicht, die nicht sonderlich neu ist. Wenn behauptet wird, daß das verschiedene Maß der Teilhabe von der jeweiligen Beschaffenheit der Menschen abhänge (S. 133), so hat ja bereits J. Daniélou auf die entscheidende Rolle hingewiesen, die das Analogie-Prinzip bei Gregor gespielt hat. Lesen wir, daß das geistliche Leben in einer ständig wachsenden Teilhabe an den göttlichen Gütern bestehe (S. 161), so habe ich das bereits, was auch der Verf. anmerkt (S. 159, A. 131), in meinem Gregor-Buche ausgeführt (S. 279).

Bei der Lektüre des vorliegenden Werkes bin ich das Gefühl nicht losgeworden, daß die erzielten Resultate bereits bekannt sind, und ich habe mich wiederholt gefragt, warum man so umständlich auf mehr als 50 Seiten Belege auf Belege häuft, wenn man im Grunde ein nur so bescheidenes Ergebnis gewinnt.

Den Wert des Buches sehe ich in einem Doppelten. Unsere Einzelerkenntnisse vom Teilhabe-Gedanken sind übersichtlich zusammengefaßt, und ihr Platz in der Tradition ist angedeutet. Sodann ist die ontologische und spekulative Seite in Gregors Gedankenwelt stärker herausgearbeitet, als es früher geschehen ist, wobei der Abschnitt über den hierarchischen Aufbau des Seins besonders gelungen und lehreich ist, obwohl er für das Thema selbst ohne sonderlichen Belang ist.

Mainz. Walther Völker.

Dittburner, Jerome M., OFMConv: **A Theology of Temporal Realities: Explanation of St. Jerome.** Critical Reflexions on the Theological Concepts of Riches and Poverty as an Expression of a Theory of Relative Values. Rom: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica 1966. XXIV, 119 p.

L'objet de la dissertation du P. Dittburner est plus limité et sans doute moins ambitieux que ne le laisse supposer le titre qu'il lui a donné: il s'agit précisément de l'attitude de S. Jérôme à l'égard de la richesse. Il cite abondamment et analyse avec soin les textes de S. Jérôme, – particulièrement les lettres, – et les replace dans leur contexte spirituel et culturel (v. g. influence du stoïcisme à propos de la distinction entre les différents biens, p. 37 et suiv., ou du concept de *libido*, p. 50). De cette analyse de dégage l'impression que Jérôme juge la possession des richesse d'un point de vue non pas social et économique, mais ascétique et proprement évangélique (influence de Matth. 19, 21, qui revient sans cesse). Les biens de la terre sont le don du Créateur et de sa Providence. La possession des richesses rend difficile la perfection de la vertu et l'obtention de la récompense éternelle (difficile, mais non pas impossible: Jérôme casuiste est moins rigoriste que Jérôme théoricien! p. 59). La possession de la richesse implique le devoir de l'aumône; c'est là sa fonction sociale; le chrétien ne se contente pas de mépriser les richesses comme l'ont fait Thalès ou Antisthène, mais il donne ses biens aux pauvres (thème qui revient fréquemment, p. ex. Ep. 66, 8). L'ascétisme chrétien a ainsi des répercussions sociales et économiques. Enfin la pauvreté chrétienne n'est pas le dénuement, mais la pauvreté dans l'esprit. L'auteur ne manque pas de rappeler à quel milieu social appartenaient en effet les riches chrétiens et chrétiennes auxquels Jérôme enseignait cet idéal.

On voit l'intérêt et le mérite de cette étude, bien documentée et bien conduite: elle apporte une contribution importante à l'histoire de l'ascétisme, et plus généralament à l'histoire des doctrines morales (théorie de la valeur relative des richesses). Mais c'est peut-être une extrapolation un peu audacieuse que de chercher chez s. Jérôme une „théologie des réalités terrestres"!

Le Saulchoir-Étiolles. Pierre Thomas Camelot.

Stockmeier, Peter: **Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus.** Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert. (Trierer Theologische Studien, Bd 18) Trier: Paulinus-Verlag 1966. XVII, 263 S.; kart. DM 51,–.

Der Verfasser wertet für seine Frage das gesamte literarische Werk des Johannes Chrysostomus aus, wobei die Beschreibung der neuen Situation einer nicht mehr verfolgten Kirche im 4. Jahrhundert den zeitgeschichtlich klärenden Hintergrund abgibt. Zudem werden die frühchristlichen Quellen der Kreuztheologie aufgedeckt bis zu den paulinischen Briefen. Erläuternde Hinweise auf die Archäologie runden das Gesamtbild ab. Aufs Ganze gesehen bestätigt sich hier die schon häufiger getroffene Feststellung, daß der große Prediger des christlichen Altertums in seinen zahlreichen Homilien und Schriftkommentaren eher den Stand des zeitgenössischen theologischen Denkens markieren kann, als daß man bei ihm bahnbrechende Neuansätze erwarten dürfte.

Da der Schandpfahl des Kreuzes nicht aus sich selbst das Heil bringen kann, setzt der Verfasser mit Recht bei den christologischen und soteriologischen Grundlagen der Kreuzestheologie an. Als besonders gelungen darf dabei seine Beweisführung gelten, wie wenig sich die Denkweisen der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule voneinander säuberlich abheben lassen, wo die Botschaft von der Erlösung durch den Kreuzestod Jesu Christi in einem lebendigen Glaubenszeugnis der Gemeinde vorgetragen wird.

Die Erörterungen um das Kreuz als kosmisches Zeichen führen nicht nur in ein für die Vätertheologie typisches Bild- und Symboldenken ein, sondern geben an Hand des Stichwortes Mysterium auch Anlaß, erneut der Frage nachzugehen, inwiefern sich die Mysterientheologie Odo Casels zu Recht auf Johannes Chrysostomus als Kronzeugen berief. Weil für den Kirchenvater der Kreuzestod Jesu nicht nur ein einmaliges historisches Ereignis ist, sondern zugleich eine allezeit präsent bleibende Wirklichkeit, können ihm Entsprechungen in den heidnisch-antiken Mysterienkulten willkommene Argumente für die fortwährende Gegenwärtigkeit des christlichen Heilsgeschehens liefern.

Die breiten Darlegungen des Verfasser zum Thema der Kreuzesverehrung und eines christlichen Lebens aus dem Kreuze sind in ihrer Ausführlichkeit dem vorwiegend pastoralen Anliegen des Kirchenvaters sicher angemessen. Dennoch dürfte eine Straffung dort nicht zum Schaden des Ganzen gewesen sein, wo das Schrifttum des Chrysostomus selbst auf längere Strecken zurücktritt. Denn über die Geschichte der Kreuzdarstellungen und der Kreuzverehrung kann man sich schon anderswo leicht orientieren.

Sprachlich und stilistisch nimmt das Buch für sich ein wegen der Gewandtheit in den Formulierungen und einer durchgängigen Verständlichkeit. Auch in der Gesamtkonzeption wird methodisch das rechte Maß eingehalten zwischen induktiven philologischen Untersuchungen und gelegentlichen programmatischen Einleitungen und resümierenden Abschlüssen. Auffällig ist der vom Verfasser offenbar bevorzugte, einer modernen Strömung in der Theologie entlehnte Terminus vom „Einbruch" Gottes in diese Welt (z. B. S. 9. 92. 149. 255). Denn wenn auch das Kreuz als paradoxes Zeichen erkannt ist, dürfte eine solche Vorstellung dem Kirchenvater fremd gewesen sein, dem der Verfasser selbst bescheinigt, daß er die ganze Welt als Schöpfung versteht und die Möglichkeit einer natürlichen Theologie wahrt (S. 91).

Paderborn. Friedrich Normann.

Langgärtner, Georg: **Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert.** Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles. (Theophaneia 16) Bonn: Peter Hanstein Verlag 1964. 198 S.; kart. DM 28,–.

Der Gegenstand dieser Würzburger kath.-theol. Dissertation von 1961 wird durch den Untertitel genauer umrissen als durch den Haupttitel, denn sie handelt nicht von der Gallienpolitik der Päpste, sondern von einem Ausschnitt aus ihr: Ausbildung (S. 18–106), Höhepunkt (S. 107–165) und Zerfall (S. 166–187) des päpstlichen Vikariats der Bischöfe von Arles. Der Verfasser beschäftigt sich also mit einem Thema, das schon sehr häufig erörtert worden ist, u. a. von Caspar, Duchesne, Gundlach und Loening. Dabei blieb auch er in Ermangelung neuer Quellen auf die Interpretation bekannter Texte angewiesen, glaubte aber, u. a. durch das Bemühen um eine über die bisherige Forschung hinausgehende Würdigung der „tiefer liegenden staats- und kirchenpolitischen Gründe", die die wechselvolle Geschichte des Arler Vikariates bestimmten, zu neuen Erkenntnissen und zur Klärung noch strittiger Fragen gelangen zu können. Sein besonderes Augenmerk war auf das Interesse und den Anteil der Päpste an der Entwicklung des Arler Vikariates gerichtet, zumal gerade diese Frage bislang eine unterschiedliche Beurteilung erfahren hat.

Die Arbeit vermittelt in Einzelfragen eine Reihe neuer Gesichtspunkte, Überlegungen und Anregungen, so etwa wenn die Anfänge eines von Rom unterstützten Arler Vorranges in der gallischen Kirche im Zusammenhang mit der Rivalität zwischen Rom und Mailand gesehen werden. Insgesamt legt man das Opus jedoch ein wenig unbefriedigt aus der Hand und zwar aus sachlichen wie formalen Gründen.

Das gilt zumal im Hinblick auf die zentrale Frage nach dem päpstlichen Anteil an der Ausbildung des Arler Vikariates. L. ist offensichtlich geneigt, die Entwicklung in erster Linie auf Konzeptionen und Interessen einzelner Päpste zurückzuführen (z. B. Zosimus, Hilarius, Symmachus); diese hätten in einer auf päpstlichen Privilegien basierenden Vorrangstellung des Bischofs von Arles ein Mittel zur Durchsetzung oder wenigstens Förderung der päpstlichen Oberhoheit und damit zur strafferen Bindung der gallischen Kirche an Rom gesehen, wenn auch mit manchen Unterschieden im einzelnen (vgl. z. B. S. 84. 95 f. 136). Diese Auffassung des Verf. ist aber keineswegs überzeugend begründet. Sie beruht mehr auf Deutung als auf Interpretation der Quellen. Zudem ist in diesem Zusammenhang nicht veranschlagt worden, daß die Initiative zu päpstlichen Privilegierungen der Kirche von Arles fast regelmäßig von Arles ausging (z. B. von Patroclus, Hilarius, Caesarius). Es wird hier einmal mehr deutlich, in welch geringem Maße die Päpste – abgesehen von wenigen Ausnahmen – in diesen Jahrhunderten die kirchliche Entwicklung außerhalb ihres engeren italischen Hoheitsraumes von sich aus und zwar aufgrund eines Primatsanspruches oder -denkens sowie ihm entsprechender kirchenpolitischer Konzeptionen beeinflußt haben, in welch hohem Grad aber die Anrufung ihrer Entscheidung und der Appell an ihre Autorität zum Wachstum der päpstlichen Machtstellung in der Westkirche beigetragen haben.

Bedauerlich ist es, daß die Untersuchung von H. Fuhrmann über den Arler Vikariat („Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate": ZSavRG Kan. 39, 1953, 147–176) übersehen worden ist, die zwar knapp, aber sehr eindringlich und unter umsichtiger Quellen- und Literaturbenutzung alle wichtigen Fragen behandelt; sie darf auch nach der Arbeit von L. nicht als überholt gelten. Auch vermißt man zu manchen Einzelfragen die Benutzung einschlägiger Literatur, z. B. über die politische Situation Galliens im 6. Jh. E. Ewig, Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511–613): Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1952, Nr 9 (Wiesbaden 1953) (vgl. etwa zu S. 148 u. 151 Ewig 22 f); über den Tag der Bischofsweihe (S. 48 u. 71) Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter: LQF 22 (Münster 1927); über die Palliumverleihung (S. 131 ff) B. v. Hacke, Die Palliumsverleihungen bis 1143 (Diss. Göttingen 1898); über die Angelegenheit des Contumeliosus von Riez (S. 144 ff) B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (München 1928) 193 ff; S. 67 Anm. 13 die Edition der *Vita s. Hilarii Arelatensis* von S. Cavallin (Lund 1952) anstelle des Drucks bei Migne, PL 50, 1219 ff (vgl. Dekkers-Gaar, Clavis patrum latinorum, ²1961, Nr 506); mit Nutzen hätten konsultiert werden können H. Barion, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters: KStuT 5/6 (Bonn-Köln 1931, Nachdr. Amsterdam 1963) und C. de Clercq, La législation religieuse franque I: De Clovis à Charlemagne, 507–814 (Louvain-Paris 1936). Bei päpstlichen Schreiben ist in keinem Fall auf Jaffés Papstregesten verwiesen.

Auf J. Hallers „Papsttum" wird leider abgesehen von einem einzigen, für die Untersuchung belanglosen Zitat (S. 86 Anm. 17) nirgends Bezug genommen. Nicht selten begegnet man dagegen E. Caspars „Geschichte des Papsttums" und zumindest erwägenswerten kritischen Auseinandersetzungen mit dessen Darstellung. Hinzu kommen Übereinstimmungen mit Caspar, die gewiß nicht zufällig sind, vielmehr auf enge Anlehnung an Caspar schließen lassen, ohne daß dies jedoch angemerkt wird (vgl. z. B. S. 77 f – über die „stille Anerkennung" des Hilarius v. Arles durch Leo d. Gr. – mit Caspar I 442).

Nicht recht verständlich ist es, daß trotz der S. 182 Anm. 107 genannten neueren Literatur über das große Antwortschreiben Gregors d. Gr. an Augustin, das *Responsum Gregorii* (Reg. Greg. XI 56[a]), vor allem trotz des Hinweises auf die Arbeiten von Farmer und Meyvaert, die sich gegen Brechter wenden – was allerdings von L. nicht erwähnt wird –, im Text ohne kritischen Vorbehalt die These Brechters übernommen und das Schreiben als eine kurz vor 730 in England entstandene Fälschung bezeichnet wird – und dies, obwohl S. 183 zugegeben wird, daß *Responsum* VII, das hier von Interesse ist, „Augustins Vollmachten einigermaßen zutreffend umschreiben dürfte", von hier aus also kein Anlaß zur Annahme einer Fälschung – und zumal einer so jungen – besteht (vgl. auch den inzwischen erschienenen Beitrag von R. A. Markus, The chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondance: JEH 14, 1963, 16–30).

Ebensowenig entspricht es dem Stand der Forschung, wenn angesichts der jahrzehntelangen Diskussion über das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, die mittlerweile einen bändefüllenden literarischen Niederschlag gefunden hat (vgl. P. E. Hübinger, Spätantike und frühes Mittelalter, Darmstadt 1959, und die Ankündigung der dreibändigen, von Hübinger herausgegebenen Sammlung von Beiträgen zum gleichen Thema in der Reihe „Wege der Forschung" der Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt), S. 186 allein unter Berufung auf H. Dannenbauers „Entstehung Europas" ohne jede kritische Zurückhaltung im Urteil und ohne einen Hinweis auf die wissenschaftliche Diskussion des Problems festgestellt wird: „Nicht die Auflösung des römischen Reiches, sondern der Sturm des Islam zerbrach die Ordnungen der alten Welt".

Während man diesen Satz noch als Diskussionsthese gelten lassen könnte, wird man dasselbe nicht von der Behauptung sagen dürfen, das Ende des Arler Vikariates zu Beginn des 7. Jh. sei verknüpft gewesen mit dem „Untergang der fränkischen Kirche" (S. 185 u. 190)! Man darf wohl mit einiger Berechtigung von einem Niedergang der fränkischen Kirche im 7. Jh. sprechen, keinesfalls aber von ihrem Untergang. Man wird aber auch der unmittelbar zuvor gegebenen Begründung für das Ende des Arler Vikariats nicht zustimmen können: „Die Päpste haben erkannt, daß die Bischöfe von Arles nicht in der Lage waren, die fränkische Kirche zu retten. Darum haben sie den Arler Vikariat nicht mehr erneuert... Der Vikariat von Arles mußte untergehen" (Sperrungen vom Rez.).

Annahme oder Ablehnung dieser These hängen jedoch z. T. aufs engste zusammen mit der Antwort auf die bereits besprochene Frage nach dem Anteil der Päpste an der Ausbildung des Arler Vikariats. Es ist das Verdienst des Verf., auf diese nicht unwichtige Frage erneut und anregend aufmerksam gemacht zu haben.

Regensburg. Raymund Kottje.

Constable, Giles: **Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century.** (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S. vol. X) Cambridge: University Press 1964. XXI, 346 S.; Ln 50 sh.

Die kirchliche Zehntforderung, die unter Berufung auf das Alte Testament in der westlichen Kirche seit dem 5. Jh. mehr und mehr erhoben wurde, wie auch die erste herrscherliche Unterstützung der kirchlichen Forderung, die Zehntgebote Pippins und Karls des Großen, kannten weder einen Zehntbesitz noch eine Zehntfreiheit der Klöster. Der Zehnte gebührte Gott, praktisch der Kirche, in karolingischer Zeit fast ausschließlich der Taufkirche, der späteren Pfarrkirche. Er sollte vor allem karitativen Zwecken (Armen, Witwen und Waisen) und dem Unterhalt des Klerus dienen. Zur Zehntleistung waren alle verpflichtet, die Einkünfte besaßen, und zwar von allen ihren Einkünften, nicht nur denen des Bodens. Ohne daß es eigens betont worden wäre, galt es als selbstverständlich, daß auch Klöster von ihren Einkünften den Zehnten an die Kirche entrichteten, die für die Spendung der Taufe und der übrigen Sakramente jeweils zuständig war, und ebenso selbstverständlich schied damit das Kloster in den meisten Fällen als Empfänger des Zehnten aus; er stand ihm nicht einmal vom selbstbewirtschafteten Grundbesitz zu.

Ausnahmen von dieser Ordnung waren bis in die Zeit Karls des Großen äußerst selten. Noch bis zum Beginn des 13. Jh. gab es kein kirchliches Gesetz, das den Klöstern generell den Besitz von Zehnten oder die Freiheit von der Zehntzahlung zugestanden hätte. Zehntbesitz wie Zehntfreiheit der Klöster beruhten noch ganz und gar auf ihnen verliehenen Privilegien. Tatsächlich dürfte es allerdings damals kein Kloster mehr gegeben haben, das nicht im Laufe der Zeit ein Privileg dieser Art erlangt hätte.

Der damit angedeuteten Geschichte des klösterlichen Zehnten, ihren regional, ja lokal sehr verzweigten Pfaden, den Einflüssen und Umständen, unter denen sie sich vollzog, sowie den mit ihr verbundenen theoretischen und handfesten Auseinandersetzungen ist Giles Constable, Professor an der Harvard-Universität, an Hand eines sehr umfangreichen, vor allem aus Frankreich, Deutschland, Italien und England stammenden Quellenmaterials nachgegangen. Sachlich bedingt hat er sich besonders eingehend mit dem Zeitraum von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jh. befaßt, dem daher auch der größere Teil seines Werkes gewidmet ist. Zumal in diesem Teil werden bisherige Kenntnisse und Auffassungen nicht nur vertieft und ergänzt, sie werden auch vielfach korrigiert. Vor allem seine Erkenntnisse über die Klosterpolitik des Reformpapsttums in der 2. Hälfte des 11. Jh., über den Wandel in der Einstellung der verschiedenen monastischen Gemeinschaften, besonders der Reformorden, zu Zehntbesitz und -freiheit, über den Unterschied von Exemtion und Zehntfreiheit, über die zentrale Bedeutung, die dem Zeitraum von Paschalis II. (1099–1118) bis Alexander III. (1159–1181) in der Geschichte der Klosterzehnten zukommt, und über die für das Verständnis dieser Geschichte notwendige Unterscheidung der *decimae alieni laboris* oder *aliorum hominum* und der *decimae propriae* oder *indominicatae* gehören zu den weiterführenden, im wesentlichen gesicherten und für alle künftige Forschung grundlegenden Ergebnissen des Werkes. Einiges bedarf wohl noch weiterer Klärung, so die praktische Bedeutung der päpstlichen Zehntprivilegien, die C. höher veranschlagt als u. a. Brackmann, Hirsch und Schreiber.

Nur an wenigen Stellen des Hauptteils kann man Ergebnissen oder Auffassungen des Verf. nicht zustimmen. Wenn er etwa, um die besondere Bedeutung der 1. Hälfte des 12. Jh. in der Geschichte des Klosterzehnten zu kennzeichnen, S. 220 u. a. anführt, daß in diesem Zeitraum die Zehntleistung zunehmend nicht mehr als eine religiöse Verpflichtung, als Erfüllung eines göttlichen Gesetzes und einer moralischen Forderung (entsprechend der ursprünglich karitativen Zweckbestimmung des Zehnten), sondern als Erfüllung eines menschlichen Gesetzes, als Akt der kirchlichen Disziplin und vor allem als eine finanzielle Angelegenheit betrachtet wurde, so ist demgegenüber zu fragen: Muß man diese Entwicklung nicht schon früher ansetzen? Ist der Zehnt nicht bereits vor dem 12. Jh. wie andere Vermögenswerte geschenkt, getauscht oder als Lehen ausgegeben worden? Gewiß ist der Prozeß der „Entsakralisierung" des Zehnten im 12. Jh. beschleunigt vonstatten gegangen. Aber die Anfänge dieses Prozesses reichen weit vor das 12. Jh. zurück.

Mehr Anlaß zu kritischen Ausstellungen gibt der einleitende, für die Erhellung des Hauptthemas freilich nicht allzu belangvolle Teil über die Geschichte der kirchlichen Zehntforderung bis zur Karolingerzeit einschließlich. Die beiden S. 17 f zitierten Ambrosius-Texte sind pseudoambrosianisch und jüngeren Datums (vgl. Clavis Nr. 180). Die dem Eligius von Noyon (nicht von „Nimwegen"!) zugeschriebene Predigt stammt erst aus karolingischer Zeit (vgl. Clavis Nr. 2096); sie sollte daher noch weniger im Kreis der Zehnt-Zeugnisse des 7. Jh. erscheinen (S. 17 f u. 22) als die erst in der 2. Hälfte des 8. Jh. verfaßte, in ihren Angaben über frühere Zeiten aber im allgemeinen recht zuverlässige *Vita Filiberti*. Die Behauptung (S. 20), im 5. und 6. Jh. sei die Zehntleistung eine feste Einrichtung der Westkirche gewesen, entbehrt einer ausreichenden Stütze durch die Quellen. Es sind nämlich insgesamt nur recht wenige unbezweifelbar echte und eindeutige Zeugnisse, die wir über den kirchlichen Zehnten aus dem 6. Jh., und wohl nur zwei, die wir aus dem 5. Jh. besitzen, und sie stammen mit einer Ausnahme (*V. Eugippii*) lediglich aus Süd- und Mittelgallien. Hingegen ist die Zehntleistung in Irland wenigstens seit dem Ende des 7. Jh. besser bezeugt, als daß man nur von „little evidence" sprechen könnte (S. 26; vgl. meine „Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters", Bonn 1964, S. 64–66). Man muß dem Verf. aber zustimmen, wenn er die Meinung ablehnt, die den Zehnten betreffenden Bestimmungen der *Canones Theodori* seien irischen Ursprungs und erst durch die irischen Bußbücher sei die Zehntforderung auf dem Kontinent verbreitet worden (Ende des 7. Jh.). Andererseits sind der Zeugniswert und der Einfluß der sehr wahrscheinlich nicht auf dem Kontinent, sondern in England um 700 kompilierten *Canones Theodori* (vgl. W. Levison, Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit, Düsseldorf 1948, S. 300 ff) gewiß überschätzt (S. 24 ff). Weder berechtigen sie zu der Vermutung, die Zehntleistung sei im 7. Jh. allgemein – auch auf dem Kontinent – selbstverständlich gewesen, noch läßt ihre relativ reiche hsl. Überlieferung darauf schließen, diese Sammlung sei weithin bekannt geworden und habe „certainly" Idee und Praxis der Zehntzahlung verbreitet. Tatsächlich liegt die Schriftheimat der ältesten Hss. – des ausgehenden 8. und des 9. Jh. – in einem auf Nordfrankreich, Mittelrhein-Mainfranken und den Bodenseeraum begrenzten Bereich, so daß man für die 1. Hälfte des 8. Jh., also vor Erlaß des karolingischen Zehntgebotes, unbedenklich einen noch engeren Verbreitungsraum annehmen darf.

Die hier herausgestellten Mängel schmälern nicht den hohen Wert des Buches. C. bietet im Hauptteil eine Fülle von Gesichtspunkten und neuen Erkenntnissen; sein Blick geht über alle nationalstaatlichen Grenzen hinweg und vermag dadurch um so schärfer räumliche Besonderheiten zu erfassen; er sucht nicht Systematisierungen, sondern versucht, die vielfältigen, räumlichen und zeitlichen, durch Persönlichkeiten oder Umstände bedingten Unterschiede in Theorie und Praxis herauszuarbeiten; er vermittelt vor allem durch seine mit reichen Quellen- und Literaturhinweisen belegte, durchweg gut lesbare Darstellung einen zuverlässigen, zuweilen hochinteressanten Einblick in die Geschichte des kirchlichen Zehnten und darüber hinaus in die Geschichte monastischer Ideale und ihrer Schicksale.

Regensburg. Raymund Kottje.

Roche, Maurice A., CM: **Saint Vincent de Paul and the Formation of Clerics.** (Studia Friburgensia, New Series 39) Fribourg: The University Press 1964. XIX, 202 S.; br. Sfr 20,–.

Diese Doktoratsarbeit befaßt sich mit einem Thema der Vinzenz-von-Paul-Forschung, welches der Hauptbiograph des Heiligen, Pierre Coste,

nicht von Grund auf behandelt hatte; sie behandelt es vollständig und löst durch genaue Quellenforschungen wichtige Fragen. Das Wesentliche der Arbeit stützt sich auf drei Kategorien von Quellen: die 14 Bände der Korrespondenz des Heiligen (publiziert von P. Coste), die 20 sog. „discours aux ordinands" aus der Hand des hl. Vinzenz, deren handschriftlichen Originaltext der Doktorand in verschiedenen Ordensarchiven auffand, und das ursprüngliche Reglement der Lazaristenseminarien, welches der Verfasser in Korrektur bisheriger Irrtümer aus verschiedenen Textgrundlagen wiederherstellen konnte. Schon unter dieser Hinsicht bedeutet die Arbeit einen echten Fortschritt der Geschichtswissenschaft.

Nach einem aus zweiter Hand gefertigten und den geschichtlichen Kontext außerhalb Frankreichs kaum berücksichtigenden Überblick über die Priesterausbildung nach dem Konzil von Trient behandelt der Verfasser die drei Etappen des vinzentinischen Werks: die „discours aux ordinands", zehntägige theologisch-geistliche „Schnellkurse" für Priesterkandidaten, sodann den (wie in ganz Frankreich) mißglückten, aber in den „kleinen Seminarien" weiterlebenden Versuch der Einführung eines „tridentinischen Seminars", und schließlich das einjährige Ordinandenseminar („Lazaristenseminar"), die endgültige Leistung Vinzenz von Pauls in der Priesterbildung. Das nächste Kapitel analysiert die Leitideen des Heiligen über die Priesterbildung, und das letzte unterzieht diese Ideen einer objektiven und rückhaltlosen Kritik. Vinzenz von Paul wird so gezeigt nicht als ein Schöpfer origineller Ideen, aber als ein Genie der Realisationen, mit außerordentlichem Spürsinn für die gegebenen Möglichkeiten und der Fähigkeit, aus dem Möglichen das Beste zu machen. Mit der fürs erste Kapitel gemachten und begreiflichen Einschränkung hat man eine Forschungsarbeit in der Hand, die voll befriedigt.

Freiburg (Schweiz). Alois Müller.

Estonia Christiana. Eximio Domino Johanni Köpp nonaginta annos feliciter explenti discipuli congratulantes dedicaverunt. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Scholarly Series Nr. 15) Stockholm: Estonian Theological Society in Exile 1965. 334 S.

Diese umfangreiche Festschrift zum 90. Geburtstag des in Stockholm im Exil lebenden evangel. Erzbischofs von Estland, Professor Dr. Johannes Köpp, enthält eine Reihe wichtiger Aufsätze zur Kirchengeschichte des Baltikums im allgemeinen und Estlands im besonderen. Es ist nicht möglich, in einer kurzen Anzeige alle 23 Aufsätze, von denen nur 3 in estnischer Sprache (mit engl. bzw. dt. Resümees), alle übrigen deutsch oder englisch geschrieben sind, eingehend zu würdigen oder auch nur aufzuführen. Es seien daher die u. E. wichtigsten genannt.

Ivar Paulson (Der Mensch im Volksglauben der Esten, S. 1–23) behandelt in einem auf verschiedenen größeren Studien beruhenden Abriß die Seelenvorstellungen, Ansichten über die das Leben bestimmenden Mächte, Totenglauben, Totenritual, Vorstellungen vom Jenseits und den Ahnenkult. Ilmar Arens (Zur Frage der ältesten Berührungen mit dem Christentum, S. 25–43) gibt eine Zusammenfassung dessen, was sich aus spärlicher Überlieferung über erste Berührungen der heidnischen Esten mit dem ostslawisch-orthodoxen Christentum (von Nowgorod bzw. Kiew her) und erste abendländische Missionsversuche (Bischof Fulco, Suffragan von Lund, vermutlich schon 1172 in Estland, aber bereits 1178 in Lund und Frankreich) erschließen läßt. Verf. vermutet sichtbare Spuren dieser ersten Mission (an der neben Bischof Fulco, der wohl aus Schonen stammte, auch ein estnischer Mönch Nicolaus teilnahm) in St. Olaf in Reval. In scharfer Form verurteilt Arthur Võõbus (Christianization or War of Conquest? S. 45–78) die Schwertmission in der frühen Geschichte Liv- und Estlands und spricht von „The Farce of Baptism" (S. 51 ff). Er beobachtet sicher richtig, wenn er sagt: „The people took recourse in a kind of double life in the realm of religion. The greater the pressure the stronger became the inner resistance. If compliance could not be evaded owing to the oppression the inward front was built up with that much greater devotion. This resulted in a dual religion – the official one imposed by the church as an arm of the colonists, and their own indigenous one" (S. 77 f). Die Studie von Linda Paulson (Die Klosterkirche in Pirita bei Tallinn, S. 87–103) über die spätgotische Klosterkirche St. Brigitten bei Reval hätte durch Beigabe eines Photos oder einer Zeichnung erheblich gewonnen. Otmar Pello (Zur Frage der Reformation, S. 105–114) urteilt über die Einführung der Reformation: „Im Prinzip der Herrenkirche fand keine Änderung statt, und diese Tatsache bedingte auch die Haltung des einheimischen Volkes (d. h. der Esten und Letten) gegenüber dem neuen Kirchenregiment. Was die Reformation nicht richtig stellen konnte, wurde ein Krebsschaden für die Zukunft der Kirche" (S. 114). Die Auswirkung des Nordischen Krieges auf die Geschichte des Ostbaltikums und die evangelische Kirche bespricht Karl Aun (The Great Northern War as a Pivot of Baltic History, S. 141–153). Pietismus (Julius Juhkentaal, Pietism and its Significance, S. 155–162) und Herrenhutertum (Max Saar, The Herrenhut Movement, its Expansion and Fate, S. 163–172), Bibelübersetzung ins Estnische (Jakob Aunver, Zur Geschichte der estnischen Bibelübersetzung, S. 173–179), die Schaffung eines estnischen Liederbuches (Otto A. Weberm ann, Zur Problematik der estnischen Literatur des 18. Jh., S. 181–199) sind Gegenstände wichtiger Aufsätze. Viktor Kõressaar (Series episcoporum Estoniae, S. 243–252) gibt eine Zusammenstellung aller Bischöfe bzw. Superintendenten Estlands in deutscher, schwedischer und russischer Zeit. Eine Reihe von Aufsätzen beschäftigt sich mit der jüngsten Geschichte der evang. Kirche in Estland, und J. Aunver gibt einen Abriß über die kirchliche und wissenschaftliche Literatur im Exil (S. 303–315). Ein Lebensabriß des Jubilars, Erzbischof Köpp, beschließt den reichhaltigen Band.

Münster. Manfred Hellmann.

Schneider, Burkhart: **Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe 1939–1944.** (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen, Bd 4) Mainz: Grünewald 1966. XLVI, 381 S.; Ln DM 48,–.

„Wo der Papst laut rufen möchte, ist ihm leider manchmal abwartendes Schweigen, wo er handeln und helfen möchte, geduldiges Harren geboten" (S. 125). Dieses Zitat aus dem Briefe Pius' XII. an Bischof Ehrenfried von Würzburg vom Februar 1941 ist in etwa der Tenor der 124 persönlichen Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe. 103 von ihnen sind in deutscher Sprache geschrieben – und, wie an Hand des textkritischen Apparats ersichtlich, vom Papst selbst z. T. nicht unerheblich mitgestaltet. Der Vollständigkeit halber wurden auch die restlichen in lateinischer Sprache verfaßten, darunter die an die Fuldaer und Bayerische Bischofskonferenz gerichteten Briefe in die Ausgabe mit aufgenommen; sie stellt eine für den deutschen Gebrauch überarbeitete Übersetzung der ebenfalls 1966 in französischer Sprache erschienenen vatikanischen Edition dar.

Auf Anregung Pius' XII. benutzten auch die deutschen Bischöfe für ihre Mitteilungen einen geheimen, von den Nationalsozialisten unkontrollierten Kanal über die Nuntiatur in Berlin, von wo die Briefe über einen ständig wechselnden Geheimkurier nach Rom befördert wurden und umgekehrt. Die Sicherheit dieses Weges gestattete es den deutschen Bischöfen, dem Papst als Anlage zu ihren Berichten regelmäßig die ihnen wichtig erscheinenden Dokumente in Abschrift beizulegen: Hirtenbriefe, Predigten, kirchliche Eingaben und Proteste bei Regierungsstellen, Urteile von Sondergerichten, Erlasse der Regierungs- und Parteistellen, Meldungen über kirchenfeindliche Maßnahmen des Regimes etc. Der Papst war also in der Regel gut, wenn auch mit einiger Verspätung informiert. Wie sehr die Probleme der deutschen Bischöfe ihn persönlich beschäftigten, zeigt die Art, in der er in seinen Briefen auf sie eingeht. Somit sind die päpstlichen Handschreiben, wenn man von den Glückwunschbriefen zu Jubiläen etc. einmal absieht, nicht auf ein einziges Thema festgelegt. Sie behandeln den großen damals anstehenden Fragenkomplex, so daß ein Überblick über die gesamte Thematik des Briefcorpus kaum möglich ist. Am besten scheint sie durch das eingangs erwähnte Zitat wiedergegeben.

Zwischen der Furcht vor erneuten Repressalien, wie sie beim Erscheinen der Enzyklika „Mit brennender Sorge" erfolgt waren, und dem Wunsch, als anerkannte moralische Autorität das Vorgehen der Nationalsozialisten offen als Unrecht zu brandmarken, blieb dem Papst nur ein schmaler Entscheidungsspielraum, in dem es „oft schmerzvoll schwer zu entscheiden" war, „ob Zurückhaltung und vorsichtiges Schweigen oder offenes Reden und starkes Handeln geboten" waren (S. 280). Pius XII. hat zwar nicht völlig geschwiegen, wie seine zum damaligen Zeitpunkt der Welt unbekannten, nunmehr ebenfalls in dieser Reihe veröffentlichten Noten an die deutsche Reichsregierung zeigen, er hat sich aber erst recht nicht für das letztere entschieden. In der deutschen und auch in der Weltöffentlichkeit gehen die Meinungen über die Richtigkeit seines Handelns auseinander. Pius XII. hatte für sein Handeln gute Gründe; ob er bei entgegengesetztem Verhalten mehr Erfolg gehabt hätte, ist eine für den Historiker müßige Frage.

Wenn man von zwei Druckfehlern (Masznahme S. 64 statt Maßnahme, und Bischof Spohr/Mainz S. 136 statt Bischof Stohr/Mainz) und der Tatsache absieht, daß die Akten der deutschen Bischöfe, die erst im Sommer des Jahres 1967 erschienen sind, bereits als 1966 erschienen ins Literaturverzeichnis aufgenommen wurden, ist an der Veröffentlichung nichts zu beanstanden.

Eine gute und detaillierte Einführung sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister erleichtern das Umgehen mit diesen beiden für den Kirchenhistoriker wie auch den Historiker und den Soziologen unentbehrlichen Quelleneditionen.

Bonn. Klaus Weber.

Bauerreis, Romuald, OSB: **Kirchengeschichte Bayerns.** Bd VI: Das 16. Jahrhundert. Augsburg: Verlag Winfried-Werk (1965). XXX, 407 S.; Ln DM 42,50.

Der neue Band der verdienstvollen Kirchengeschichte Bayerns von R. Bauerreis gliedert sich in zwei, dem Umfang nach ziemlich

ungleiche Teile, deren erster „Erschütterung" (159 S.) und deren zweiter ebenso knapp „Aufbau" (226 S.) überschrieben ist. In die herkömmliche Fachsprache übersetzt, handelt also der erste Abschnitt von den Auswirkungen und dem Verlauf der Reformation und der zweite von der innerkirchlichen Erneuerung und der Gegenreformation in Bayern.

Da damals die politische Obrigkeit über Religion und Kirchenzugehörigkeit der Untertanenschaft entschied (*cuius regio, eius et religio*) und Altbayern, Schwaben und Franken, die den modernen Staat Bayern bilden, damals noch nicht zu einer territorialen und politischen Einheit zusammengeschlossen waren, hat das kirchlich-religiöse Geschehen des 16. Jh. in diesen drei Teilen einen recht verschiedenen Verlauf genommen. Im Gegensatz zu Altbayern, also dem Herzogtum Bayern (Oberbayern, Niederbayern und Oberpfalz) waren Franken und Schwaben in politischer Hinsicht überaus zersplittert und zerklüftet. Außer den Hochstiften Würzburg, Bamberg, Eichstätt und Augsburg, etlichen Reichsabteien, einigen Fürstentümern bzw. Markgrafschaften, wie Bayreuth und Ansbach oder auch das kleine hohenstaufische Herzogtum Franken um Rothenburg, gab es noch eine Reihe von Reichsgrafschaften, Reichsstädten oder sogar Reichsdörfern. Sie alle waren reichsunmittelbar, zählten zu den Reichsständen und besaßen bzw. beanspruchten landesherrliche Kirchenhoheit einschließlich des *ius reformandi*. Das Herzogtum Bayern dagegen, das gebietsmäßig größer war als das heutige Schwaben und Franken zusammen, bildete ein ziemlich geschlossenes Staatsgebiet, das lediglich von einigen Enklaven, wie die Hochstifte Passau und Freising und das unbedeutende Hochstift Regensburg, die Reichsstadt Regensburg und die kleine Reichsgrafschaft Ortenburg in Niederbayern, durchbrochen wurde. Die Reichsstadt Regensburg und die Grafschaft Ortenburg, beide vom bayerischen Herzog unabhängige Gebiete, die in der Folge von der Sturmflut der Reformation überspült wurden, blieben die einzigen Inseln des neuen Glaubens im gesamten altbayerischen Stammesgebiet. Dieses selbst hielt der Brandung stand. Man kann mit einiger Berechtigung feststellen: der Siegeszug der Reformation, der vom Norden her unaufhaltsam durch alle deutschen Lande zu gehen schien, wurde durch Altbayern zum Stillstand gebracht. Hätte die Reformation auch in Altbayern so leicht eindringen können wie in Schwaben und Franken, dann hätte sie schließlich wohl im gesamten Deutschen Reich gesiegt und der Verlauf der deutschen Geschichte wäre ein ganz anderer geworden, als er tatsächlich war.

Dieser höchst bemerkenswerte und folgenschwere Sachverhalt tritt in unserem Buch nicht klar genug hervor, weil der Verf. in der Schilderung der Reformations-Begebenheiten und -Tatbestände keine Grenzen zieht zwischen Altbayern, Schwaben und Franken. So werden auch die Besonderheiten und Verschiedenheiten der Reformations- und Gegenreformationsgeschichte in den alt- und neubayerischen Gebieten zu wenig deutlich. Immerhin ist es bemerkenswert, wie die ordnende Hand des Autors die ungeheure Fülle des Materials in runde Kapitel zu drängen und die Gefahr einer bloßen Stoffsammlung, die bei der von ihm gewählten Methode groß ist, fast immer glücklich zu vermeiden weiß. Zweifeln könnte man allerdings, ob die allgemeinen und außenbayerischen zeitgeschichtlichen Ereignisse, Persönlichkeiten und Tatbestände jeweils in solchem Umfang in die Darstellung der bayerischen Vorgänge und Verhältnisse mithineinverwoben werden mußten, wie es tatsächlich geschieht, z. B. in den Ausführungen über die Ablaßthesen Luthers (S. 9 ff), über Miltiz (S. 18), über den Wormser Reichstag 1521 (S. 27 ff), über den Bauernkrieg (S. 124 ff), über Ulrich von Hutten (S. 49 ff), über den Verlauf des Konzils von Trient (S. 201 ff). Ein gewisses Maß von kirchengeschichtlichen Kenntnissen allgemeiner Art muß beim Leser von Büchern wie des hier zu besprechenden vorausgesetzt werden.

Störend empfindet man, daß zwischen die beiden Kapitel, die dem Konzil von Trient und seinen Beziehungen zu Bayern gewidmet sind („Das Konzil von Trient", S. 201–213, und „Das Konzil in der Entscheidung 1562–1563", S. 229–244), der Abschnitt „Außertridentinische Reformarbeit in Bayern" (S. 214–228) geschaltet ist und auf solche Weise der sachliche Zusammenhang unnötigerweise zerrissen wird. Das zweite Unterkapitel des letztgenannten Abschnittes, betitelt „Die große Visitation von 1561" (S. 220–223) handelt in Wirklichkeit von der im Jahr 1558 durchgeführten herzoglich-bayerischen Visitation in den Diözesen Passau, Regensburg und Salzburg (nicht Freising, wie Verf. schreibt) sowie der Haupt- und Residenzstadt München im Jahre 1560.

Aus dem sehr inhaltsreichen, farbigen Abschnitt „Auswirkung des Weltkonzils auf Bayern" (S. 245–392) verdienen die Unterkapitel über die Kirchenmusik (S. 243–256), „Die Bühne im Dienst der Erneuerung" (S. 356–361) und „Trienter Konzil und Kirchenbau" (S. 362–370) eine Hervorhebung. Eindrucksvoll sind auch die Charakterschilderungen der beiden Bayernherzöge Albrecht V. (1550–1579) und seines Nachfolgers Wilhelm V. des Frommen (1579–1597), die der Reform der katholischen Kirche in Bayern im Sinne des Tridentinums zum Durchbruch verholfen haben (S. 275–291).

Es ist schade, daß nicht auch die Zeit des Herzogs und Kurfürsten Maximilian I. (1597–1651) noch behandelt wurde, denn erst unter diesem großen Fürsten zum Höhepunkt geführt und vollendet, was seine beiden Vorgänger eingeleitet und zum Tragen gebracht hatten. So ist die Grenze, die B. seiner Darstellung gezogen hat (das Ende des 16. Jh.) in Wirklichkeit kein von der Sache her motivierter Abschluß und keine geschichtliche Grenze. Die Kirchengeschichte in Centurien einzuteilen, wie es etwa die sogenannten Magdeburger Centuriatoren in der zweiten Hälfte des 16. Jh. und ihr katholischer „Gegenschreiber" Cäsar Baronius in seinen *Annales ecclesiastici* (12 Bde, 1588–1607) getan haben, hat die moderne Geschichtsschreibung längst aufgegeben; der Strom des geschichtlichen Werdens und Vergehens läßt sich eben nicht in solch äußerliche, künstliche Einheiten zwängen, wie sie die Jahrhunderte der menschlichen Zeitrechnung darstellen.

Wie die ersten fünf Bände der Bauerreisschen Kirchengeschichte Bayerns stellt auch dieser sechste alles in allem eine begrüßenswerte historiographische Leistung dar, die im geschichtlichen Schrifttum eine Lücke ausfüllt; es fehlte bislang eine zusammenfassende Darstellung der bayerischen Kirchengeschichte des Reformations- und nachtridentinischen Zeitalters. Das Buch ist ein mutiger, erster Wurf; die Vollendung freilich kann es nicht sein. Diese erfordert heutzutage die Zusammenarbeit mehrerer Teilfachwissenschaftler auf dem Gebiet der bayerischen Geschichte bzw. Kirchengeschichte und ihrer Spezialdisziplinen, wie solches in dem eben erscheinenden, von Max Spindler herausgegebenen „Handbuch der Bayerischen Geschichte" geschieht. Ein einzelner kann ja kaum mehr die ständig anwachsende Fülle des einschlägigen Schrifttums und die darin aufgeworfenen oder gelösten Probleme überschauen und sich darüber ein souveränes Urteil bilden. Es wundert daher nicht, daß in unserem Buch nicht überall der neueste Stand der Forschung aufscheint (z. B. hinsichtlich Luthers Thesenanschlag, S. 10; des Wiedertäufertums in Niederbayern und Passau, S. 123; der Vertretung des bayerischen Episkopates beim Trienter Konzil, S. 201 ff; der Zustände der altbayerischen Klöster in der Reformationszeit, die der Benediktiner ausgenommen, S. 370 ff) und daß die Ergebnisse vieler Einzeluntersuchungen und Monographien der letzten zwei oder drei Jahrzehnte anscheinend unberücksichtigt geblieben sind.

Ein besonderes Lob muß dem Buch wegen seiner hervorragenden Bebilderung und seines ausführlichen, dreizehn Seiten umfassenden Namens- und Sachregisters gespendet werden.

Passau. Josef Oswald.

Neuß, Wilhelm u. **Oediger**, Friedrich Wilhelm: **Geschichte des Erzbistums Köln I.** Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Köln: Verlag J. P. Bachem 1964. 544 S.; Ln DM 28,–.

Der erste Band der auf 4 Bände geplanten Geschichte des Erzbistums Köln führt bis zum Tode Philipps von Heinsberg (1191). W. Neuß zeichnet für die Darstellung bis 787, F. W. Oediger für den folgenden Zeitraum, den systematischen Teil (Stellung und Aufgaben der Erzbischöfe, die Pfarrkirchen und die Gläubigen, die kirchlichen Gemeinschaften) und das anschließende Verzeichnis der vor 1191 nachweisbaren *monasteria*. Der systematische Teil umfaßt über die Hälfte des gesamten Bandes. Oediger greift in ihm auch auf die ältere Periode zurück, da Neuß den kirchlichen Aufbau der Diözese im Hinblick auf die Quellenlage bewußt ausgeklammert hat.

Neuß gliedert seinen Teil in die Abschnitte der römischen, merowingischen und frühkarolingischen Zeit. Die eigentliche Bistumsgeschichte wird in den beiden ersten Abschnitten durch eine allgemeingeschichtliche Skizze eingeleitet. Der Altmeister des rheinischen Frühchristentums gestaltet den Stoff in der gleichen Weise wie in seiner grundlegenden Monographie über die Anfänge des Christentums im Rheinland: das geschichtliche Bild wird aus den literarischen Nachrichten rekonstruiert und mit Hilfe der archäologischen Quellen ausgeformt. Der Schwerpunkt liegt dabei naturgemäß auf der römischen und frühmerowingischen Zeit, deren Kenntnis durch die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in ungewöhnlichem Maße bereichert worden ist. Da Neuß sich bewußt an die unmittelbare Überlieferung hält, ist die Darstellung des 7. und 8. Jh., in denen die Kölner Quellen weitgehend versiegen, sehr knapp geraten. Dafür darf der Leser gewiß sein, daß er nirgends auf schwankenden Boden geführt wird.

Einigen mehr allgemeinen Ausführungen von Neuß zur merowingischen Kirchenordnung – Absinken des Episkopats im 6. Jh., frühzeitige Erschütterung der Metropolitanordnung – kann ich nicht zustimmen. In der knappen Skizze über Bonifatius als Missionar wird die Initiative Gregors II. wohl überschätzt; Bonifatius erscheint hier auch noch zu sehr in älterer Perspektive als „Apostel Deutschlands". Zu früh angesetzt (c. 785) ist die Aufteilung Sachsens in Bistümer. Das eigentliche Thema des Buches, die Kölner Kirchengeschichte, wird aber durch diese kleinen Korrekturvorschläge nicht betroffen.

Oediger leitet den von ihm bearbeiteten Teil des Bandes mit biographischen Skizzen der Kölner Erzbischöfe von Hildebald bis zu Philipp von Heinsberg ein, die naturgemäß je nach der Quellenlage an Umfang und Gewicht sehr unterschiedlich sind. Wo die Zeugnisse ein tieferes Eindringen erlauben, sind jedoch meisterhafte Lebensbilder enstanden. Das gilt nicht nur für die Darstellung relativ eindeutiger Gestalten wie Bruno I., Reinald von Dassel oder Philipp von Heinsberg, sondern auch gerade für die Biographien problematischer Männer wie Anno II. und Friedrich I. Oediger beherrscht die Kunst, die Quellen sprechen zu lassen und ihre Aussagen zu einem Bild zu vereinen, ohne sie zu glätten. Ich möchte meinen, daß hier zum ersten Mal ein Historiker dem Menschen, dem Bischof und dem Staatsmann Anno gerecht geworden ist. Diese Darstellung Annos ist zugleich ein grundlegender Beitrag zur Reichs- und Kirchengeschichte in der Frühzeit Heinrichs IV. Der Satz, der die Biographien der Erzbischöfe beschließt – Anno der letzte unter den heiligen Bischöfen Kölns – stellt diesen Pontifikat als eine Zeit der Wende heraus.

Der an die Biographien anschließende systematische Teil bildet den Schwerpunkt des Buches. Im ersten Kapitel – Stellung und Aufgaben der Erzbischöfe – stand der Verfasser vor der schwierigen Aufgabe, die kirchliche Stellung der Erzbischöfe herauszuarbeiten, die im Mittelalter zugleich säkulare Aufgaben implizierte. Die weltlichen Aufgaben treten in den Kapiteln über den erzbischöflichen Haushalt und die Herrschaft in Erscheinung. Das Kapitel über die Metropolitangewalt ist jedoch rein kirchenrechtlich konzipiert, wenn auch das Krönungsrecht und die Erzkanzlerwürde *per Italiam* nicht unerwähnt bleiben.

Der lebendigen Wirklichkeit, die sich in der „niederländischen" Gemeinschaft des Hochmittelalters spiegelt, wird dieses Kapitel nicht ganz gerecht. Ich möchte nicht mißverstanden werden: eine ausführliche Erörterung des niederlothringisch-niederländischen Verbandes hätte das Thema des Buches gesprengt. Aber ein Hinweis auf die *Partes inferiores*, deren Zentrum Köln war, schiene mir bei weiteren Auflagen doch angebracht. Zu kurz gekommen sind wohl auch die Kölner Erzbischöfe als *archicancellarii per Italiam*. Im Kapitel „Papst, König und Erzbischof" werden nur die königlichen Schenkungen und Gunsterweise für die Kölner Kirche behandelt. Hier wäre ein Hinweis erwünscht, daß das Erzkanzleramt für Italien realiter oft sehr viel mehr bedeutet hat als der Erzkaplanat *per Germaniam*.

Dies alles sind nur Randbemerkungen zu einer Geschichte des Kölner Bistums. Was zum eigentlichen Thema – Metropolitangewalt, Wahlen und Wähler, Haushalt, Geistliche Aufgaben, Verwaltung (Grenzen und Einteilung der Diözese) – gesagt wird, sei dankbar als grundlegende Synthese vermerkt, von der jede künftige Forschung ausgehen muß. Insbesondere gilt dies für die Ausführungen über den erzbischöflichen Besitz und seine Verwendung, aber auch für die Verwaltungseinteilung der Diözese. Die These Geschers von der späten Gründung der Dekanate durch Anno wird wohl mit Recht in Anlehnung an Heintz bestritten. Nach Oediger wären die Dekanate sogar älter als die Archidiakonatssprengel, da diese jene voraussetzten[1]. Die Anfänge beider Bezirkseinteilungen bleiben offen. Oedigers Kritik an meinen eigenen Ausführungen über die Grenzen der Kölner Diözese gegen Trier und Lüttich (Annalen Hist. Ver. Niederrhein 155/56) erkenne ich weitgehend an, kann ihr aber nicht in allen Punkten zustimmen[2].

Das Kapitel über die geistlichen Aufgaben der Erzbischöfe läßt erkennen, daß Oediger auch in Gebieten zu Hause ist, die dem Profanhistoriker meist verschlossen bleiben. In dem glänzend geschriebenen Abschnitt über Pfarrkirchen und Gläubige zeigt er sich als intimer Kenner nicht nur der kirchlichen Organisationsformen, sondern auch der Erscheinungsformen des religiösen Lebens. Die ersten beiden Kapitel geben einen Einblick in die Pfarrorganisation des 9. bis 12. Jh., zu deren Erhellung Oediger seit Jahren wesentlich beigetragen hat. Die allgemeine Auffassung von einer starken Differenzierung der Sprengel schon im 9. Jh. – „abhängig von der Siedlungsgeschichte und ... der Reichweite der Grundherrschaften" – wird für die Kölner Diözese bestätigt. Aus der Darstellung der hochmittelalterlichen Verhältnisse fällt auch Licht auf die älteren Strukturen der Diözese, und die künftige Forschung wird sich bei der Ermittlung der ältesten Taufkirchen an Oedigers Unterscheidung von hof- und nichthofgebundenen Kirchen halten müssen. Aber der Autor zeigt selbst eine ausgesprochene Skepsis vor Rekonstruktionsversuchen. Er sieht in der feststellbaren Vergabung der westfälischen Kirchen durch die Erzbischöfe an die Abteien Deutz, Siegburg und Grafschaft ein Argument gegen die Methode, aus zusammenhängendem stiftischem Besitz von Pfarrkirchen in einem bestimmten Gebiet auf die kirchliche Erschließung dieses Gebiets durch das betreffende Stift zu schließen[3]. Er stellt generell fest, daß der König in der Kölner Diözese seine Eigenkirchen vor 900 ganz, der Erzbischof die seinen bis 1200 fast ganz und der Adel einen großen Teil seiner Eigenkirchen an die Stifte und Klöster gegeben hat, so daß der Erzbischof schon um 1250 „auf die Zusammensetzung der Pfarrgeistlichkeit so gut wie keinen Einfluß hatte". Gemeinden als Kirchherren sind vor 1100 nicht nachzuweisen und auch in Köln offenbar, wie die Forschung auch sonst annimmt, eine relativ späte Erscheinung. In der Übertragung der Pfarrkirchen an die Stifte und Klöster sieht Oediger keinen Vorteil für die Seelsorge. Selbst die Einstellung der neuen Klerikerorden – Augustiner und Prämonstratenser – zur Seelsorge beurteilt er eher negativ. Untersuchungen aus anderen Gebieten bestätigen dieses Urteil nicht immer, aber die Lage mag von Provinz zu Provinz verschieden gewesen sein.

Das Kapitel über Zehnt, Oblationen und Kirchendos leitet zu einem vorzüglichen Überblick über Kirchenbau und -ausstattung hin. Die anschließenden Ausführungen über die Geistlichen, die Seelsorge, die Sakramente, über das Jenseits, die Bedrohung des Menschen, die Heiligen, abgeschlossen durch zwei Kapitel über die Juden und die Ketzer in der Diözese bieten ein Bild der mittelalterlichen Religiosität und des religiösen Alltags, wie man es in dieser Quellennähe und gestrafften Fülle selten findet. Nicht nur der Liebhaber des kulturgeschichtlichen Details kommt hier auf seine Kosten, nicht nur der Pfarrer erhält hier Belehrung über Kult und Brauchtum. Oediger gelingt in manchen Skizzen eine wirkliche résurrection de la vie, und seine eigene Anteilnahme ist so stark, daß der Leser bisweilen unmittelbar und aktuell angesprochen wird. Man möchte ihm gerade in einer Zeit des religiösen Umbruchs wie der unsrigen viele Leser wünschen.

Der letzte Abschnitt behandelt die religiösen Gemeinschaften, als deren wesentliche Aufgabe der Gottesdienst herausgestellt und in der Liturgie des Domes exemplarisch vor Augen geführt wird. Ausführlich und exemplarisch wird auch das Domkapitel in seiner Zusammensetzung, mit seinen Pfründen und *Officia* dargestellt. Folgende Stichworte mögen den weiteren reichen Inhalt auch dieses Abschnittes knapp kennzeichnen: Zahlen und Mitgliederzahlen der *monasteria* (Stifte und Klöster), Gründergruppen, Schutz und Eigenkirchenrecht, *Traditio* und *Libertas*, Abgaben, Dienstmannschaft und Vogtei, Gründerrechte und soziale Zusammensetzung der Konvente, Wirtschaftsführung und Bauten, *Vita communis* und *conversatio monastica*. Der Abschnitt mündet aus in eine Darstellung der Reformbewegungen: Gorze–St. Maximin, Siegburg; die neuen Orden des 11./12. Jh. in der Diözese werden in ihrem Wesen und ihrer Reichweite plastisch vor Augen geführt. Auch hier hält Oediger das hohe wissenschaftliche Niveau, das zusammen mit der Prägnanz und Anschaulichkeit der Darstellung seinen gesamten Beitrag kennzeichnet[4].

Der Band schließt mit einem ausführlichen, eindrucksvollen Zitat W. Baders, das die heutige Distanz zum Mittelalter betont. Ich möchte für eine Neuauflage doch die Einfügung einer *Conclusio* empfehlen, in der die vielen treffenden Beobachtungen über die Wendezeit des späten 11. und frühen 12. Jh. ihren Platz hätten. Denn der Pontifikat Philipps von Heinsberg bildet allenfalls von der Reichsgeschichte, nicht von der allgemeinen oder der Kirchengeschichte noch auch von der kölnisch-niederrheinischen Geschichte her einen Einschnitt[5].

Bonn. Eugen Ewig.

[1] Das Argument, daß den Archidiakonaten ein festes Zahlengefüge von Dekanaten zugrunde liege, scheint mir nicht absolut schlüssig. In den Archidiakonaten könnten ja auch die Gaue zusammengefaßt worden sein, die ihrerseits die Grundlage für die Dekanate boten.

[2] Gegen Hagens Ausführungen über Jünkerath als Grenzplatz der *Germania II* gegen die *Belgica I* steht immerhin das Zeugnis Suetons: *Icorigium in Treveris* (*Caligula* 8). – Die Bezeichnung Oesling erstreckte sich anscheinend auf die Ardennen als Ganzes, sie war jedenfalls nicht auf den Oeslinger Distrikt beschränkt. Die Stelle der *Annales Xantenses* (Jagd Lothars I. – nicht Karls d. K. – und Ludwigs des Deutschen in Hosninge 850) kann daher nicht gegen meine These ausgespielt werden. – Meinem Aufsatz lag die Konzeption zugrunde, daß sich die *Civitas Ubiorum*, d. h. die ursprüngliche Kölner Diözese, mit dem Land Ribuarien gedeckt habe. Für die Zugehörigkeit des Oeslinger Distrikts zu Ribuarien fand ich bisher keinen Beleg. – Andere Ausführungen meines Aufsatzes von 1955 erscheinen auch mir heute problematisch.

[3] Der Einwand ist beachtlich, aber nach meiner Auffassung, die ich hier nicht näher begründen kann, nicht unbedingt stichhaltig.

[4] Kritische Anmerkungen habe ich zu wesentlichen Fragen nicht zu machen. Oedigers Kritik an meinen Ausführungen über Trierer Kräfte bei der Reorganisation des Kölner Bistums erkenne ich an. Für eine künftige Auflage habe ich nur zwei Desiderate: 1. Ergänzung der Ausführungen über die *Fratres conversi* in den Mönchsklöstern (S. 457); 2. Einfügung der Besitzverflechtungen (Fremdbesitz in der Kölner Diözese, Außenbesitz Kölns in anderen Diözesen).

[5] In einem künftigen Vorwort wäre eine Begründung für diesen Einschnitt wünschenswert.

Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier. Hrsg. im Auftrag der Stadt Ellwangen von Viktor Burr. Zwei Bände. Ellwangen: Schwabenverlag (1964). 888 S. mit zahlreichen Abb.

Die heute etwa 13 000 Einwohner zählende Stadt Ellwangen an der Jagst, im Nordosten des deutschen Bundeslandes Baden-Württemberg, hat im Jahre 1964 das Jubiläum ihres 1200jährigen Bestehens gefeiert. Sie ist aus dem Suburbium des namengebenden, reichen und nachmals sehr bedeutenden Benediktinerklosters, das 1460 in ein exemtes weltliches Chorherrnstift umgewandelt und 1802 säkularisiert worden ist, hervorgegangen. Aus Anlaß des Jubiläums ließ die Stadtverwaltung durch den Bonner Professor und Bibliotheksdirektor Dr. Viktor Burr eine zweibändige Festschrift herausgeben. Fünfundzwanzig Wissenschaftler haben Beiträge zur Geschichte, Kultur und Kunst des ehemaligen Stiftes und auch der Stadt Ellwangen beigesteuert. Die meisten von ihnen sind mit gelehrtem Apparat versehen. Zahlreiche, zum größten Teil erstmals veröffentlichte und hervorragend wiedergegebene Abbildungen und Pläne illustrieren die Darstellungen. Auch ein sorgfältig erstelltes, eingehendes Namens- und Ortsregister fehlt nicht.

Der Gründungslegende nach, die der Ellwanger Mönch Ermenrich, nachmals Bischof von Passau (866–874), um das Jahr 850 aufzeichnete, hat das Stift ein aus einer bairisch-alemannischen Adelsfamilie stammender Eriolf (Hariolf) unter Beratung seines älteren Bruders Erlolf, Bischofs von Langres, 764 auf erbeigenem Grund und Boden gegründet. In einer überaus gründlichen Untersuchung (S. 8–49) befaßt sich Viktor Burr, ein Sohn Ellwangens, mit Text, Überlieferung, Zweck und geschichtlichem Wert der vom Konvent des Stiftes als Matutinlesung verwendeten *Vita Hariolfi* des Ermenrich, rekonstruiert ihre in lebendigem Dialog geschriebene Urfassung an Hand einer Reihe von Handschriften und übersetzt sie ins Deutsche. Damit ist die in Mon. Germ. Hist. SS X (Neudruck 1925) abgedruckte Version dieser Vita überholt. – Mit Bischof Ermenrich, zweifellos einem der tatkräftigsten und bedeutendsten deutschen Kirchenmänner des 9. Jh., befaßt sich auch der Beitrag des inzwischen verstorbenen jugoslawischen Kirchenhistorikers Franz Grivec (Ljubljana), Der hl. Methodius in Ellwangen (S. 153–159). Wie in seinem 1960 erschienenen Buch „Konstantin und Method, Lehrer der Slaven" erhebt Grivec auch hier schwere, von einseitiger Parteinahme nicht freie Vorwürfe gegen Ermenrich und die anderen bairischen Bischöfe, die Methodius als unbefugten Eindringling in das mährisch-bairische Missionsgebiet im Jahr 870, wahrscheinlich in Regensburg, zur Klosterhaft verurteilten. Mit seiner begründeten Annahme, daß Ermenrich es gewesen sei, der Methodius in Mähren habe festnehmen lassen, wird er allerdings Recht haben. Daß Ellwangen der Ort der Klosterhaft gewesen sei, wie Grivec ferner in Anlehnung vor allem an eine von Viktor Burr mehrfach geäußerte Hypothese glaubt, ist nur eine Möglichkeit, kaum eine Wahrscheinlichkeit und schon gar nicht eine bewiesene oder auch nur erweisbare Tatsache. – Auf Ermenrich als Schreiber von Konventlisten der Abteien Ellwangen, Reichenau und St. Gallen kommt auch die methodisch geschickt durchgeführte Abhandlung von Hansmartin Schwarzmeier, Sozialgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte der Abtei Ellwangen in der Karolingerzeit (S. 50–72) mehrmals zu sprechen. Es ist erstaunlich, wieviel Neues der Autor aus dem doch so spröden Material klösterlicher Namensverzeichnisse herauszuschälen weiß. Zu S. 64: Daß der im Gedenkbuch der Abtei Reichenau genannte Bischof Waldrich von Langres sowohl mit dem gleichnamigen Gründer und Abt von Schäftlarn als auch mit dem Bischof Waldrich von Passau (777–804/05) identisch ist, hat Notker Würmseer OSB jüngst erneut dargetan in seinem Aufsatz „Die Bischöfe Waltrich und Petto in den Traditionen des Klosters Schäftlarn", in Jahrbuch „Ostbairische Grenzmarken" VII (1964/65) 237 ff.

Mit der Geschichte der Benediktinerabtei Ellwangen, die bis 1460 bestand und dann in ein Chorherrninstitut umgewandelt wurde, befassen sich weiter die Beiträge von Winfried Böhne, Zur frühmittelalterlichen Geschichte Ellwangens nach Fuldaer Quellen (S. 73–106), Karl Fik, Zur Geschichte der Leitung der Abtei Ellwangen (S. 107–152) und Karl-Heinz Mistele, Necrologium Elvacense (S. 160–167). – Überraschend groß war die Zahl der Pfarreien, die zur Ellwanger Benediktinerabtei in den 700 Jahren ihres Bestehens (764–1460) gehört haben. Suso Mayer OSB (†), Die Pfarreien der Abtei Ellwangen (S. 179–224), weiß etwa deren fünfzig anzugeben. Wenn man an die jurisdiktionelle Machtfülle denkt, die ein mittelalterlicher Klosterprälat verkörperte, dann könnte man beinahe von einem „Bistum Ellwangen" sprechen. – Daß ein so bedeutendes Benediktinerkloster wie Ellwangen auch Besonderheiten in der Liturgie, vor allem im Heiligenkalender entwickelte, kann nicht wundernehmen angesichts der Tatsache, daß die liturgische Gesetzgebung im Mittelalter noch nicht an der römischen Kurie zentralisiert war, vielmehr die Diözesanbischöfe und die Klosterprälaten auf diesem Gebiet noch weitgehende Befugnisse hatten oder wenigstens in Anspruch nahmen. Viele interessante Einzelheiten der „Ellwanger Liturgie" berichtet Wolfgang Irtenkauf (S. 424–444), auch darüber, wie durch die Umwandlung in ein Chorherrninstitut im Jahre 1460 vieles von den überkommenen Sonderbräuchen ins Wanken kam oder durch die Liturgie des Bistums Augsburg verdrängt wurde. Zur Geschichte des berühmten, von Leonard Salwirk aus Salzburg geschriebenen Ellwanger Prachtmissales liefert Irtenkauf den Nachweis, daß die im *Explicit* festgehaltene Jahreszahl 1481 aus kunstgeschichtlichen Gründen in 1491 zu korrigieren ist. – Das Verhältnis der Bürgerschaft und Stadt Ellwangen zum Kloster, von dessen Gründung angefangen bis zur Säkularisation, beleuchtet Eugen Weis, Bürger zu Ellwangen unter Abt und Propst (S. 168–178) hauptsächlich aus archivalischen Quellen. – Auch Hermann Tüchle weiß für seinen Aufsatz, Reformation und Gegenreformation in der Fürstpropstei Ellwangen (S. 225–244) viel bisher unbekanntes Material heranzuziehen. In dem Ellwanger Stiftsprediger Johann Kress aus Steinenfeld bei Blaubeuren und Georg Mumpach, dem Sohn des Ellwanger Schultheißen, erstanden Stadt und Stift ihre eigenen Reformatoren; beide ließ der Bischof von Augsburg 1525 zu Lauingen hinrichten. – In der Zeit der Gegenreformation wirkten für die Wiederherstellung und Erneuerung der alten kirchlichen Ordnung in Ellwangen die Jesuiten, die dort seit 1557 ein eigenes, bis zur Aufhebung des Ordens (1773) bestehendes Kolleg samt einem Gymnasium besaßen. Was Burkhart Schneider SJ hierüber schreibt (S. 245–315), gehört zu den solidesten Kapiteln der Festschrift. Vom „Theater am Jesuitengymnasium in Ellwangen" handelt im besonderen, ebenfalls umfassend und sehr gründlich, Hans Pfeifer (S. 534–582). – Die zielbewußte, gegen den Bischof von Augsburg gerichtete, sich an die römische Kurie anlehnende Exemtionspolitik des wohl bedeutendsten aller Ellwanger Stiftsprälaten, nämlich des Fürstpropstes Franz Georg von Schönborn (1732–1756), erarbeitet aus umfangreichem Archivmaterial Eugen H. Fischer, Ellwangen, Augsburg, Rom (S. 379–423). Der Autor ist schon mehrfach durch seine gediegenen rechtsgeschichtlichen Studien über Ellwangen hervorgetreten. – Archivalien aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv lieferten Anlaß und Stoff zu der in das Feld der hohen Fürstenpolitik hinüberspielenden Abhandlung von Rudolf Reinhardt, Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert (S. 316–378).

Die bisher angeführten vierzehn Beiträge der Festschrift behandelten Themen aus der Geschichte der einstigen Benediktinerabtei bzw. Fürstpropstei Ellwangen. Mit Gegenständen aus der Geschichte der Stadt Ellwangen nach der Säkularisation befassen sich drei weitere Aufsätze, nämlich Fritz Nestle, Geschichte der (seit 1802 bestehenden) evangelischen Kirchengemeinde Ellwangen (S. 445–502); Wolfgang Irtenkauf, Die Ellwanger Zentral- und Universitätsbibliothek (beide erst nach der Säkularisation eingerichtet und nur bis 1818 bestehend; S. 583–615); August Hagen (†), Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen (gest. 1885; S. 503–533).

Der zweite, etwas schmälere Band der Festschrift enthält ausschließlich bau-, kunst- und kultgeschichtliche Aufsätze zum Thema „Ellwangen". Er ist erstaunlich reich mit gut gelungenen Illustrationen ausgestattet. Die durchweg streng wissenschaftlich durchgeführten Abhandlungen sind: Konrad Hecht, Die Krypta und das Altarhaus der Stiftskirche im Lichte einer neuen Bauuntersuchung (S. 623–702); Bruno Bushart, Beiträge zur Baugeschichte der Stiftskirche in Ellwangen (S. 703–766); Fritz Volbach, Das Ellwanger Reliquienkästchen (S. 767–774); Peter Paulsen, Sakralgefäße in Ellwangen (S. 775–804); Georg Sigmund Graf Adelmann von Adelmannsfelden, Romanische Holzkästchen aus Ellwangen (S. 805–808); Ludwig Mangold, Ellwangen im Barock (S. 809–832); Hans Dünninger, Unsere Liebe Frau vom Schönenberg bei Ellwangen und Notre Dame de Foy (S. 833–840); Richard Lang, Die Stuckmarmor- und Scagliolaarbeiten der Wallfahrtskirche auf dem Schönenberg (S. 841–867).

Mit dieser überaus eindrucksvollen zweibändigen Festschrift hat die Stadt Ellwangen ihrem hochberühmten Stift, aber auch sich selber ein bleibendes Denkmal gesetzt und damit, wie der Herausgeber schreibt, unter Beweis gestellt, daß sie und die in ihr geprägte Kultur noch geistiges Leben besitzen.

Passau. Josef Oswald.

Lotz, Johannes B.: **Sein und Existenz.** Kritische Studien in systematischer Absicht. (Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. von Josef de Vries und Walter Kern, 2. Ergänzungsband) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 418 S.; Ln DM 42,–.

J. B. Lotz legt mit diesem Band eine Sammlung von Aufsätzen vor, die zwischen den Jahren 1939 und 1964 entstanden sind. In Werken solcher Art wird – wie in einem Grundriß – das vielgestaltige Wirken eines Autors sichtbar, das der breiteren Öffentlichkeit sonst kaum in seiner einheitlichen Gestalt erkennbar ist: Das, was im täglichen Lehren, Forschen, Anregen durch die scheinbare Flüchtigkeit mündlicher Kommunikation hindurch geschieht und doch Menschen entscheidend bildet und prägt.

Wohl nicht zufällig hat Bernhard Welte zur gleichen Zeit eine große Aufsatzsammlung „Auf der Spur des Ewigen" (Freiburg 1965) veröffentlicht. Für beide Denker beginnt die herbstliche Zeit der Ernte. Man hat Lotz und Welte öfter mit Max Müller, Gustav Siewerth und Karl Rahner zur „thomistischen Heidegger-Schule" gerechnet, so z. B. H. Lübbe im LThK ²V, 65. Die aufmerksame Lektüre der beiden genannten Bücher zeigt ein viel differenzierteres Bild, das noch einmal neue Konturen gewänne, nähme man die Werke der anderen drei Autoren hinzu. Gleichwohl darf man gewisse Gemeinsamkeiten nicht übersehen. Alle diese Denker sind der philosophischen und theologischen Tradition des Abendlandes, insbesondere dem Gedanken des Thomas von Aquin verpflichtet. Sie alle haben von der Philosophie unserer Zeit, vorab von der denkerischen Arbeit Martin Heideggers viele Anstöße empfangen. Es ging und geht ihnen insgesamt – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – um die lebendige Begegnung mit dem modernen Philosophieren und ein dadurch neu vermitteltes Verständnis des Überlieferten. Führte sie dieses gemeinsame Anliegen auch auf verschiedene Wege, so blieben diese Wege doch gleichsam in Sichtnähe. Die geduldige Arbeit der einzelnen vollzog sich in einer gewissen, wenngleich weitläufigen Entsprechung und diese bald schwächere, bald stärkere Konsonanz half wohl zu ihrem Teil mit, in der Kirche jene geistige Gestimmtheit zu bereiten, welche im Konzil wenigstens als Entwurf und Programm Gestalt annahm.

In dem skizzierten Zusammenhang gewinnt das Buch von Lotz ein zusätzliches Interesse: Es zeigt an, in welchem Ausmaß die großen zeitgenössischen Denkansätze von der im binnenkirchlichen Raum gepflegten Scholastik bedacht oder gar rezipiert worden sind. Die Aufsätze sind dem Verfasser während seiner langjährigen Lehrtätigkeit in der philosophischen Fakultät des Berchmanskollegs in Pullach bzw. der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom erwachsen. Beide Anstalten sind Zentren der Neuscholastik, welche bis in die jüngste Zeit hinein als jene genuine Artikulation des Denkens galt, in dem sich Theologie allein angemessen vollziehen könne.

Darüber hinaus dürfte die vorgelegte Aufsatzsammlung ein Paradigma bilden für die Art und Weise, wie dem gebildeten katholischen Publikum die zeitgenössische Philosophie gedeutet und eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung angeregt wurde. Die Aufsätze sind zum größeren Teil in der „Scholastik" oder den „Stimmen der Zeit" erschienen.

Diese Hinweise mögen genügen, um den – unter geistesgeschichtlichen Aspekten – gleichsam dokumentarischen Charakter dieses Buches zu erweisen.

Freilich würde eine lediglich feststellende, geistesgeschichtliche Betrachtung dem Anspruch des Buches nicht gerecht. Lotz gibt seinem Buch den Untertitel: „Kritische Studien in systematischer Absicht." Er bemerkt dazu im Vorwort, daß die einzelnen Artikel durchgesehen und überarbeitet worden sind. Es sollte „das früher Geschriebene nicht nur dem heutigen Denken des Verfassers, sondern auch dem gegenwärtigen Stand des Fragens" (S. 5) angeglichen werden.

Es geht dem Verfasser nicht um Denkmale einstmals erwanderter philosophischer Gedankengänge, sondern um den lebendigen philosophischen Vollzug und zwar im Hinblick auf ein System, eine umfassende Ordnung.

Diese Aufforderung, das Buch mitphilosophierend zu lesen, macht es dem nachdenklichen Leser zur Pflicht, in der Helle geistigen Mitvollzuges auf etwaige Grenzen zu achten, welche vielleicht von jenen unbedachten Selbstverständlichkeiten herrühren, die einer jeden Welt eigentümlich sind. So mögen sich vielleicht im Nachdenken dieser Aufsätze Vorstellungen zeigen, welche das kirchliche Bewußtsein untergründig bestimmen und einer kritischen Durchleuchtung bedürften. Zur wachsamen Vorsicht wird sich der Leser vielleicht gerade dort gemahnt wissen, wo sich die Absicht dieses Denkens auf das System, die umfassende Ordnung geltend macht.

Das Philosophieren des Verfassers geschieht im Zweitakt von nachvollziehender Darstellung und kritischer Auseinandersetzung. Der Bereich der Darstellung wird im Titel bezeichnet: „Existenz" ist das Grundwort jener Denker, die in der Nachfolge Kierkegaards, vom Menschen, von der Erfahrung seiner Endlichkeit und Freiheit ausgehend, philosophieren. Der Verfasser sieht hier einen Typ neuzeitlichen Denkens, welcher sich im Werke Jaspers, Sartres, Marcels und – mit stärkeren Modifizierungen – in den Schriften Heideggers ausgeprägt hat. Herkunft und Geleit der kritischen Auseinandersetzung soll das andere Wort des Titels nennen: „Sein" ist das Schlüsselwort der Scholastik thomanischer Tradition. Der so im Titel sich meldenden Spannung von „Sein und Existenz" entspricht die Gliederung des Buches ebenso wie der gedankliche Duktus der einzelnen Abschnitte.

Ein erstes Kapitel bietet eine Charakteristik der Existenzphilosophie. Die tragenden Gedanken Kierkegaards, Jaspers, Heideggers, Sartres und Marcels werden skizziert und nach typischen Merkmalen befragt. Ein Aufsatz über die Enzyklika *„Humani generis"* von Pius XII. und ihre Beurteilung des Existentialismus zeigt nicht nur den geschichtlichen Kontext des Lotzschen Philosophierens, er offenbart zugleich das innerste Anliegen dieses Denkens: die Vermittlung jener beiden Denktypen, die mit den Worten „Sein" und „Existenz" beschworen werden. Es geht dem Verfasser um „Sein und Existenz". Die beiden folgenden Kapitel tragen deshalb die Überschriften „Begegnung mit Heidegger", „Im Gespräch mit Jaspers". Das Schlußkapitel trägt den Titel „Auf dem Wege mit der Existenzphilosophie".

Das umfangreiche Heidegger-Kapitel vereinigt Arbeiten über Heideggers Frage nach dem Sein, nach Wahrheit und Richtigkeit, nach der Sprache und der Metaphysik. Eingehende Rezensionen sind den „Holzwegen" und der „Einführung in die Metaphysik" gewidmet. Im Gespräch mit Jaspers werden der Sinn der Transzendenz, die Bedeutung der Chiffre, die Tragweite und -festigkeit des philosophischen Glaubens erörtert.

In seinem Schlußkapitel blickt der Verfasser auf die angezielte Einheit scholastischen und existenziellen Denkens. Er fragt nach der Möglichkeit einer christlichen Existenzphilosophie. Er sucht die ontologische Differenz von scholastischen Ansätzen aus zu deuten und Philosophieren als Vollzug dieser Differenz zu verstehen. Schließlich werden Sein und Existenz selbst thematisiert.

Es würde den Rahmen der Rezension sprengen, würden hier Einzelheiten in der Interpretation des Heideggerschen und Jasperschen Philosophierens diskutiert werden, noch weniger ist es möglich, die vielen und guten Neuansätze zu verzeichnen, die hier ein scholastisches Denken aus dem Dialog mit einigen großen Denkern unserer Zeit gewonnen hat. Vielmehr sei es erlaubt – im Sinne des Mitphilosophierens – die Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Zügen zu richten, die – immer wiederkehrend und zum geistigen Gerüst dieses Denkens gehörend – beim Rezensenten Nachdenklichkeit ausgelöst haben.

Es geht Lotz zutiefst darum, philosophierend einen Weg des Denkens zu Gott zu bahnen. Die Gottesfrage bildet den letzten Antrieb aller dieser Gänge im Bereich der zeitgenössischen und neuscholastischen Philosophie. Eine erste und alles bestimmende Schwierigkeit, seinen Weg zu Gott im Bereich der Existenzphilosophie zu gehen, sieht Lotz in dem – von den Existenzphilosophen übernommenen – kantischen Wissenschaftsbegriff, für den es Objektivität nur im Bereiche der Wisschenschaften gibt. Lotz stellt dagegen ein objektives, überkategoriales Wissen, das gleichfalls Allgemeingültigkeit besitze. Der Existenzphilosophie wird das Gegenteil eines allgemeingültigen, objektiven Wissens angekreidet: nämlich die übergebührliche Betonung des individuellen, subjektiven, weitgehend vom Affekt geleiteten Erfahrens.

Indem der Verfasser sich in solchen Entgegensetzungen bewegt, gewinnt man den Eindruck, daß er jenen Phänomenbereich, welchen Jaspers etwa mit dem Wort Kommunikation, Marcel mit Bezeichnungen wie Treue, Liebe ansagt, nicht recht in den Blick bekommt. Die dort beheimatete Gemeinsamkeit – als Helle des Da je geschichtlich gegeben – ist mehr als jedes Gelten eines Allgemeinen für eine Allgemeinheit, welche die Summe aller Subjekte ist. Solche Gemeinsamkeit ist in eins Gewähr und Vollzug und darin Ereignis jener Einheit, in der jedes als es selbst gewahrt wird. Ist es sinnvoll, in diesem Bereich von objektivem Wissen zu reden? Legen sich für das Phänomen, das Lotz vor Augen steht, nicht eher Worte wie empfangendes, verdankendes Denken nahe? Ist das Empfangene, Verdankte nicht je das in die Freiheit Führende? Lotz beschreibt zwar das Philosophieren als einen vom Sein selbst her geschenkten Umgang im Selben, nämlich im Sein, aber die Konsequenzen dieser Einheit scheinen nicht nach allen Seiten gezogen zu sein.

Eng damit im Zusammenhang steht die öfter wiederkehrende Argumentation, Freiheit setze als akthafter Vollzug die Substanz des Menschen voraus. Diese Substanz wird gekennzeichnet als ein geschichtlich sich entfaltender Wesensgrund. Als solcher ist die Substanz ermöglichende Voraussetzung allen Selbst- und Weltvollzuges des Menschen. Zwar wird die Freiheit zugleich auch als Grundbestimmung des Menschen bezeichnet, die Einheit beider Aussagereihen aber, wie sie sich etwa in dem Kierkegaardschen Worte – der Mensch sei ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhalte, und, indem es sich zu sich selbst verhalte, sich zu einem Anderen verhalte[1] – oder in der Jasperschen Freiheitsanalyse bzw. in gewandelter Form in Heideggers Charakteristik des Daseins ausspricht, wird nicht aufgedeckt.

Fragt man nach dem tieferen Grund der hier waltenden Differenz zwischen Lotz und seinen Gesprächspartnern, so wird man vielleicht auf den vorstellungshaften – gerade darin auch Eigentümlichkeit und Kraft entfaltenden – Charakter seines Denkens hinweisen dürfen.

Bei zwei Problemkreisen macht sich – nach Meinung des Rezensenten – dieser Charakter des Denkens besonders bemerkbar: Bei der Frage nach Gott und bei der Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Es fällt auf, wie Lotz auf der einen Seite vom Sein als Nichts des Seienden spricht, in der Entfaltung seiner Gotteslehre

[1] Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Fischer-Bücherei, 1955, S. 11.

aber dann – gleichsam ohne Warnung – Formen des Sprechens vom Seienden anwendet. Es wird unbefangen von der unendlichen Gestalt des Seins gesprochen. Es ist die Rede von der inhaltlichen Fülle des Gottesgedankens, ohne daß vom epiphanischen Wesen jeder inhaltlich artikulierbaren Gotteserfahrung gesprochen würde.

Von der Wahrheit hingegen heißt es: „Die Wahrheit ruht für den Menschen als ontische potenzielle im Objekt; sie wird als logische vom Subjekt aktuell vollzogen, wodurch die onto-logische Wahrheit gegeben ist" (S. 92). Man wird sich fragen dürfen, in welchem Ausmaße sich gerade an diesen Eigentümlichkeiten Züge neuscholastischen Philosophierens überhaupt zeigen, die einer bedachtsamen Aufhellung bedürften.

Kennt man sich ein wenig in der neuscholastischen Literatur früherer Jahrzehnte aus, so sieht man deutlich, was Lotz selbst in dieser Richtung bereits geleistet hat. Die oben angedeuteten Gedanken wollen deshalb als verantwortliches Mit-Denken verstanden sein, das sich in grundsätzlicher Weise dem gleichen Wege verpflichtet weiß: jenes einläßlich offene Gespräch der Kirche mit den großen Geistern unserer Zeit zu fördern, in dem die Geistesgaben Gottes je neu verschenkt werden.

Daß solch ein Dialog geduldig erarbeitet sein will, ja eine Lebensaufgabe darstellt, daß er einen unabsehbaren Reichtum birgt, davon legt dieses Buch ein eindrucksvolles Zeugnis ab.

Freiburg i. Br. Peter Hünermann.

Haskamp, Reinhold, J.: **Spekulativer und phänomenologischer Personalismus.** Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person. (Symposion Bd 22) Freiburg-München: 1966. 202 S.; DM 22,–.

Diese Dissertation stellt, wie der Untertitel genauer angibt, eine Untersuchung über die Einflüsse des älteren Fichte und Rudolf Euckens auf die Lehre von der Person in der Philosophie Max Schelers dar. Unter „phänomenologischem Personalismus" versteht H. also nicht etwa die Lehre von der Person im Denken Husserls, Reinachs oder anderer direkt von Husserl abhängiger Phänomenologen. Husserl taucht selbst im Literaturverzeichnis nicht auf. Und er wird auch im Text nur beiläufig erwähnt. H. zielt mit dem Titel „Personalismus" auf die Personphilosophie der mittleren Periode Schelers, also jener Epoche im Denken Schelers, die zwar die Berührung mit dem Frühwerk Husserls voraussetzt, den eigentlichen Absichten der Bewußtseinsphänomenologie Husserls jedoch kaum folgt.

Max Scheler hat sich in dieser seiner mittleren „personalistischen" Periode zum Katholizismus bekannt und ausdrücklich auf die katholische Glaubenslehre hin zu philosophieren versucht. Es ist deshalb gerade um der Theologie willen zu begrüßen, wenn eine gründliche Untersuchung die Ursprünge und das Wesen der Personlehre Schelers zu erhellen versucht. H. hat diese Mühe auf sich genommen und kam dabei zu dem Ergebnis, daß über Schelers Lehrer Eucken der Schelersche Personalismus weitestgehend von dem Tatidealismus J. G. Fichtes bestimmt und fundiert ist. Die idealistische Strömung läuft nach H. in der Frage der Konstituierung der Person nicht neben der phänomenologischen her, sondern bestimmt diese (185).

In einem ersten einleitenden Kapitel, das die Arbeitshypothese, es gebe eine Filiation Fichte-Eucken-Scheler wahrscheinlich macht, schälen sich für H. drei wichtige Problemkreise heraus: einmal die Frage, inwieweit die Tathandlung Fichtes sich über den Aktivismus Euckens in Schelers Lehre von der Gesinnung und Wesenstat hinein fortsetze; zweitens die Frage nach der Objektfreiheit der Tathandlung, der Schelers Lehre vom Primat des Irrationalen und der Liebe vor dem Erkennen entspricht; und schließlich das Problem des Begriffes der Teilnahme am Göttlichen, in der nach Fichte wie nach Scheler die Person gründet.

H. belegt gemäß dieser Gliederung in drei Kapiteln mit einer erdrückenden Fülle von Zitaten seine These, daß Scheler die Wirklichkeit der Person im Grunde idealistisch verstehe. Liebe wird von Scheler primär nicht als zwischenmenschliches Geschehen verstanden, sondern als spontaner Urakt, in der die Tendenz des Deutschen Idealismus anklingt, „einen ursprünglichen freien Akt zu finden, der keinerlei Bindung eingeht" (76). In der apriorischen schöpferischen Liebe, in der die Person letztlich besteht, stellt sie sich immer klarer vor sich selbst hin, in einem Vorgang, der der Tathandlung Fichtes verwandt ist (109).

Was H. hier bereits deutlich zu machen sucht, daß nämlich Person von Scheler in einem idealistisch-pantheistischen oder pandynamistischen Zusammenhang gedacht wird, belegt er dann vollends in dem Kapitel über das Problem der Teilnahme. Die Lehre von dem *Amare in Deo* zeigt, wie nahe Schelers sog. Phänomenologie dem Deutschen Idealismus steht (150). Besonders in diesem letzten Kapitel stellt H. dann auch Vergleiche mit der katholischen Dogmatik an und kommt zu der Feststellung, daß Schelers Denken weder der katholischen Lehre von der Schöpfung, die die Kategorie der Substanz voraussetze (162), noch der katholischen Gnadenlehre, noch dem christlichen Teilnahmedenken (131) gerecht werde.

Hier bleiben nun freilich Fragen, die nicht verschwiegen werden sollen. Denn so richtig solche Feststellungen sein mögen, so bleibt angesichts ihrer doch die Aufgabe, genauer zu sagen, worin etwa das christliche Teilnahmedenken bestehe und wie es sich selbst verstehe. Und es darf gefragt werden, ob es ausreiche, das katholische Verständnis der Gnade dahin zu bestimmen, Gnade bedeute „ein Akzidens . . . Hinzufügung eines ‚Etwas' zu einer bereits mit der Schaffung bestehenden substantiellen freien Geistseele" (162).

H. betont in seinem Schlußkapitel selbst, es sei das Verdienst Schelers, daß durch ihn deutlich geworden sei, eine künftige Lehre von der Person dürfe nicht mehr die Fichtesche Einsicht übergehen, „daß Geist in gar keiner Weise von einem Objekt determiniert wird, sondern primär auf sich selbst handelt" (187). Aus solchen Einsichten geht aber, so scheint mir, sehr deutlich die Aufgabe hervor, scheinbar selbstverständliche dogmatische Schemata auf ihren Sinn hin zu befragen und selbst neu zu bedenken.

Im ganzen darf man sagen, daß der materialreiche, doxographisch genaue Schnitt, den H.s Arbeit durch das Denken Schelers legt, sehr wertvoll ist, weil er ein wichtiges Stück der Geschichte des Denkens unseres Jahrhunderts durchsichtiger macht und dadurch eine gute Vorarbeit zur Beantwortung der auch dogmatisch äußerst bedeutsamen Frage nach dem philosophischen Selbstverständnis des Menschen leistet.

Freiburg i. Br. Bernhard Casper.

Laberthonnière, Lucien: **Le Réalisme Chrétien,** précédé d'essais de philosophie religieuse. Préface de Claude Tresmontant. Paris: Editions du Seuil 1966. 350 S.

Wie der Titel bereits andeutet, hat Cl. Tresmontant in dem vorliegenden Band zwei frühe Werke des französischen Oratorianers L. aus den Jahren 1903 und 1904 vereinigt und neu herausgegeben. L., der in der deutschsprachigen Theologie bisher wenig bekannt sein dürfte, zählt zu den Gestalten der Philosophie und Theologie in Frankreich um die Jahrhundertwende, die im Streit um Modernismus und Laizismus eine Rolle spielten. Er war mit Maurice Blondel befreundet, dessen Gedanken in L.s Schriften ein Echo finden. Wenn man L. schon einordnen möchte, so gehört er in die augustinische Linie der Theologiegeschichte. Er stand in scharfem Gegensatz zu den Neothomisten seiner Zeit. – Folgende Themen beschäftigen L. vor allem: christliche Ontologie; die Frage der religiösen Erkenntnis; das Verhältnis zwischen Glaube und Intellekt und nicht zuletzt grundlegende Fragen der christlichen Erziehung, denen in der vorliegenden Sammlung ein Aufsatz eigens gewidmet ist. Die deutlich bekundete Absicht, zugleich als Philosoph und als Glaubender zu schreiben, kennzeichnet L. als Theologen (p. 19).

Die Einleitung („Philosophie und Religion") stellt den Hauptgedanken des ganzen Werkes heraus: den der unlösbaren Verbindung von Wahrheit und konkretem Leben. Hinsichtlich der Erkenntnis existenzieller Wahrheit, um die es im Christentum geht, darf die lebendige Person in ihrer Subjektivität nicht übersprungen werden. Die persönliche Verantwortung für den Glauben wird betont. Einer Religion, die das volle Menschsein auf dieser Ebene behindere, könne und dürfe man nicht zustimmen (p. 19). L. wendet sich also in der Frage der Glaubenserkenntnis gegen jeden „Extrinsezismus der Wahrheit". Andererseits lehnt er ebenso heftig den Standpunkt einer isolierten Subjektivität ab. Derartige Abgrenzungen erlauben ihm, vom immanenten Charakter der Wahrheit zu sprechen (p. 21). Die „Methode der Immanenz" beginnt mit der Frage, „ob es in uns nicht unendlich mehr gäbe als uns selbst und ob wir nicht die Hilfe und Mitwirkung unserer ganzen Mit- und Umwelt brauchten, um dieses Unendlich-Mehr zu finden" (p. 21). Wahrheitserkenntnis konstituiert sich also im Zusammenhang des Lebens, – des Lebens der Kirche, sofern sich die Heilsfrage stellt.

Philosophie ist für L. nicht die Wissenschaft der Abstraktion, sondern die Reflexion des realen Lebens im Dienste des Lebens. Auf diesem Hintergrund ist die These vom „moralischen Dogmatismus" zu verstehen, die L. in dem gleichnamigen Aufsatz entfaltet. Die philoso-

phischen Systeme unterscheiden sich nach L. durch die ihnen letztlich zugrundeliegenden Intentionen. Der Ablehnung der antiken Kosmozentrik, die nur die Frage nach der Natur der Dinge kenne, steht die Betonung des Vorrangs der Frage nach der menschlichen Existenz gegenüber. L. betont die existenzielle Wurzel aller Wahrheitserkenntnis. Es zeichnet sich hier gewissermaßen eine „Fundamentalontologie" ab, die der Dynamik der Wirklichkeit gerecht zu werden sucht. „Moralischer Dogmatismus" heißt, daß Wille und Freiheit als Momente in die Wirklichkeitserkenntnis eingehen. Dogmatismus bedeutet Gegensatz zum Skeptizismus und ist nicht im Sinne Kants gemeint; denn L. wendet sich gegen eine Hypostasierung der Begriffe, die in der Wirklichkeit kein Selbstsein, sondern nur Vermittlungscharakter besitzen (pp. 50. 60).

Wir können L. allerdings nicht mehr zustimmen, wenn er mehrmals (pp. 63. 70. 80 u. ö.) die Hinwendung zum eigenen Inneren und die Abwendung von Raum und Zeit als Erfordernis der Wahrheitserkenntnis hinstellt, es sei denn, er wolle damit das Streben nach einer letzten Vollendung in der Wahrheit andeuten. Das Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte in der Erkenntnis kündet sich zwar an, ist aber noch keineswegs deutlich erfaßt. – Als wesentlich festzuhalten bleibt dagegen der Ansatz einer Philosophie der Erkenntnis, die nicht auf der Trennung und gegenseitigen Entfremdung von Subjekt und Objekt beruht, sondern die Einheit und Dauer des Seins in der Tiefe des lebendigen Inneren aufzusuchen trachtet. Hier begegnen und bejahen Gott und Mensch einander. Gott wird nicht, von der Wahrheit und dem Sinn des menschlichen Daseins abgetrennt, zum Gegenstand einer abstrakten Betrachtung gemacht. Unter dem praktischen, nicht dem theoretisch-objektivistischen Blickwinkel geschehen Gottes- und Selbstbejahung in ein und demselben Akt. Analog verhält es sich mit der Beziehung zu den übrigen Seienden. Da auch sie (im Anschluß an Leibniz: tout être est sujet) als Subjekte gefaßt werden, wird die Erkenntnis ihrer Wahrheit in einer willentlichen Bejahung begründet. L. nennt das „Methode der Interpretation" und meint damit einen Zugang zum anderen Sein, der sich nur eröffnet, sofern man in einem Wandel des Herzens das in sich verschlossene Selbst verläßt und das Andere als solches anerkennt. Das bedeutet einerseits die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, andererseits aber auch eine mögliche Befriedung unseres Verhältnisses zur außermenschlichen Natur. Die totale Wahrheitsfindung ist nur in Gott möglich. Ihn erreichen wir im Akt des Glaubens und der Liebe, der somit zur Grundlage aller wahren Erkenntnis überhaupt wird.

Die Studie über „Christlichen Realismus und griechischen Idealismus" nimmt diese Gedanken auf. Um die griechische Denkweise von der christlichen abzuheben, erlaubt sich L. allerdings erhebliche Vereinseitigungen. Eine verdinglichte Welt distanziert betrachtende Selbstgenügsamkeit, die die Frage nach Wahrheit und Sinn der Existenz nicht einmal stellt – dieses Urteil kann wohl kaum für die gesamte griechische Philosophie gelten, obgleich die dominierende Kosmozentrik dieses Denkens richtig gesehen sein dürfte. Die Schwäche dieses Kapitels besteht darin, daß ein Denktyp ohne einen einzigen Beleg dargestellt werden soll. – Demgegenüber wird das Christentum „anthropozentrisch" verstanden. L. findet kein Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese, hat aber eine Reihe von Einsichten, die in der modernen Hermeneutik zum Zuge kommen (pp. 282. 313. 329. 337).

Zwei Beiträge unter den Titeln „Das religiöse Problem" und „Die Apologetik und Methode Pascals" beschäftigen sich mit der schon erwähnten Immanenzmethode. Aktueller Anlaß waren die Angriffe gegen Blondel von thomistischer Seite. In Pascal findet L. einen Zeugen seiner eigenen Konzeption. Beider Wahrheitsbegriff bezieht sich nicht auf Dinge, sondern auf die menschliche Existenz. Die Dogmen des Christentums „erklären das, was wir sind, aber auch das, was wir werden sollen" (p. 179).

Insgesamt gesehen zeigen sich bei L. Ansätze einer modernen Auffassung der Fundamentaltheologie, der es unter Voraussetzung des Glaubens auf die Erhellung seiner Strukturen ankommt. L. dürfte ein wichtiges Glied der Theologiegeschichte darstellen, wie sie sich nach dem Vaticanum I entwickelt. – Cl. Tresmontants Attacke im Vorwort gegen die deutsche Philosophie, insbesondere gegen Hegel, halten wir für unsachlich und überflüssig. Eine Übersetzung des Buches ins Deutsche müßte mit einigen Straffungen des Textes sowie einer Einführung in die historischen Zusammenhänge verbunden werden.

Münster. Christian Zickler.

Krieger, Evelina: **Abgrund und Gründe.** Versuch einer Philosophie christlicher Positivität. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria (1966). 180 S.; kart. DM 12,80.

Positivität bedeutet in diesem Versuch nicht das Abstractum einer absoluten Entscheidung zu einem von ihr selbst fixierten Glaubensinhalt (wie sie der junge Hegel angegriffen hat). Fern von allem Doktrinarismus ist damit vielmehr das Fortschreiten des Glaubens in der Zeit gemeint, – die Vermittlung des in der Endlichkeit, und insofern überholbar, Geglaubten zur Einheit mit dem Glaubenden in Freiheit und Sinnhaftigkeit. Es ist eine Positivität im Wandel. „Das Geglaubte als der Maßstab meines Glaubens ist nicht ein totes Jenseits – sondern das Leben des Glaubens im Fortschreiten in der Zeit; das Geglaubte muß die Hoffnung des Vermittelns sein ..., weil ich auf die Identität meines jetzigen Geglaubten mit dem künftigen Geglaubten hoffe" (165). Hierin liegt ein Risiko, aber auch die Möglichkeit zur Überwindung der undialektisch theoretischen Vergegenständlichung Gottes. Die Gegenwart erhält dadurch ihr Leben, daß ich mich schon jetzt im Vorgriff mit der Zukunft (hoffend) identifiziere, ohne sie jedoch zeitlich einholen zu können. Die noch währenden Differenzen von Freiheit, Sinn und Welt, von Ewigkeit und Zeit, von Geist und Sinnlichkeit gegenüber ihrer Vermittlung zur Identität bedingen die Dialektik, vor welcher der Christ in seiner Reflexion sich nicht zu fürchten braucht.

Die rein philosophischen Gedankengänge der ersten Kapitel des Buches machen es dem Leser schwer – nicht zuletzt aus sprachlichen und stilistischen Gründen (zu viele Parenthesen, überladene Sätze!). Hervorzuheben sind die grundlegenden Erörterungen über „die Verschränkung von Tat und Reflexion", von Theorie und Praxis. Das Nachdenken wird dort schärfer angeregt, wo die Verfasserin theologische Themen in dialektischer Methode angeht. Die Trinität Gottes, die interpersonale Struktur des Glaubens, Erschaffung, Begnadung, Erlösung durch Menschwerdung und Passion stehen hierbei im Blick.

Obwohl Kr. weithin an Hegel orientiert ist, gelangt sie keineswegs zu einer Art idealistischer Gnosis, die die Geschichte und den christlichen Impuls in ihr denkerisch in ein geschlossenes System scheinbar gelungener Vermittlung aufheben möchte. Das Bewußtsein der Endlichkeit ist dafür bei ihr zu klar ausgeprägt.

Allerdings müßte man sich fragen, ob die Struktur des Glaubens als personale Tat der Vermittlung zwischen endlichem Ich und endlichem Du (Gott ist uns nur in dieser Sphäre zugänglich!) hinreichend charakterisiert ist. Die zweifellos unüberspringbare Subjektivität besteht aus einer Vielheit von Subjekten, die in der Geschichte zum Handlungsträger in Einheit und Differenz werden. Für den Glauben und das Geglaubte hieße das, daß sie nicht nur personal, sondern in einem viel umfassenderen Sinne gemeinschaftsbezogen, „öffentlich" würden. Es müßte sich daher ein dialektisches Bedenken der Funktion der Kirche anschließen. Die erkannte Geschichtlichkeit der Ich-Du-Relation ließe sich dann auf das Feld der konkreten Geschichte übertragen und entginge auf diese Weise eher der Gefahr, schließlich doch der Abstraktion zu verfallen. Hegel hatte den Ort des Geistes in der Gemeinde aufgewiesen!

Historisch interpretierende Arbeiten über den Deutschen Idealismus sind auf theologischem Boden inzwischen häufiger anzutreffen. Die Eigenständigkeit der Gedankenführung gerade hinsichtlich der theologischen Thematik machen daher den Versuch E. Kriegers für die systematische Theologie und ihre Methodenbesinnung wichtig.

Münster. Christian Zickler.

Stoeckle, Bernhard: **Ich glaube an die Schöpfung.** (Licht vom Licht, dritte Folge, Bd 4). (Köln:) Benziger Verlag (1966). 194 S.; Ln DM 12,80.

Der Autor will in der vielfachen Auseinandersetzung um das richtige Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen durch eine biblische Orientierung Klarheit schaffen. Deswegen unterbreitet er zunächst kritisch die verschiedenen Angebote der Theologie.

Wenn auch der überkommene Dualismus zwischen Welt und Heil, zwischen Kosmos und Erlösung, nach Ansicht Stoeckles theologisch überwunden ist, so findet Vf. doch noch viele Spuren davon z. B. in der aszetischen Literatur, in der Ordenserziehung und auch in den Orationen des Missale.

Den Ursprung dieses Dualismus verfolgt Stoeckle mit Heer bis ins 16. Jahrhundert, seit dem die Christen in der emanzipierten Welt ihren Angstgegner sahen (23), mit Mirgeler bis zur „Verklösterung" (25) durch den Einfluß der iro-schottischen Mönche, mit vielen Darstellungen bis zum Platonismus und zur Stoa, sowie zum Manichäismus und Gnostizismus. Wichtig erscheint dabei der Hinweis auf das Verständnis von „Natur" in der aristotelischen Philosopie. „Weil aus sich heraus nur auf die Sicherstellung ihrer eigenen, von den Grenzen der Immanenz abgesteckten Interessen bedacht, läßt ihre innere Entelechie keine Offenheit für eine mögliche gnadenhafte Transzendenz erkennen" (31). Deswegen sperrt sich diese Natur gegen die Heilsordnung und wird so, obwohl von Hause aus nicht dualistisch, zum Konkurrenten und Gegenpol für den theologischen Begriff der Schöpfung. Aber trotzdem hat er den theologischen Begriff der Natur weitgehend mitbestimmt.

Der erste Ansatz der Neubesinnung liegt nach Stoeckle in der naturoptimistischen Bewegung, die vor allem mit der Jugendbewegung zusammenhing (34–44). Doch da man von dem a-christlichen Naturbegriff ausging, kam man zu einer falschen „Zweistockwerk-Theorie", die auf einer Fehlinterpretation des alten Grundsatzes *gratia supponit naturam* beruhte (49). In der neuesten Zeit habe sich diese a-christliche Natur immer deutlicher als säkularisierte, technisch manipulierbare Sache enthüllt. Am „temperamentvollsten und kompromißlosesten" (49) habe Metz und „wesentlich ausgewogener" (51) Karl Rahner die Profanität der Welt in ihrer „Offenbarungsfreundlichkeit" (53) begrüßt. Doch Urs von Balthasar habe diese Position mit Recht von der theologischen Seite her kritisiert (53–55), und die Forschungen Mirgelers zeigten ihre Unhaltbarkeit von philosophisch-anthropologischer Seite her (55–59). Nach Stoeckles eigenem Urteil treibt die „hominisierte Welt", einer Daseinsverfassung zu, „für die nur das biblische Urteil ‚böse Welt' übrig bleibt" (61). Das „äußere Arrangement" gerate in die „Wüstenei der Sinnlosigkeit und des Absurden" (61). Die wert- und sinnentleerten Dinge seien kein Medium personaler Kommunikation mehr (62). „Aber was am schwersten wiegt: Die mit der hominisierten Welt eingeleitete Liquidierung der natürlichen Ethik muß entsprechend der Erkenntnis, daß eine Leugnung der *analogia entis* auf eine Auflösung der *analogia fidei* hinausläuft, die Sittenlehre der Offenbarung auf das ernsteste gefährden" (65). Die Interessen und die Erfordernisse des personalen Daseins dulden auch in ihrem Vorfeld keine Hominisierung und Versachlichung der Welt. „Personaler Vollzug verlangt ‚Zulieferungen', welche eine verweltlichte Welt einfach nicht aufzubringen vermag" (65). Auch die Thesen von Teilhard bieten nach Ansicht Stoeckles keine Antwort, da sie an dem Scheitern, dem Tod und der pervertierenden Bosheit unserer Zeit vorbeigehen.

Stoeckle entwickelt seine eigenen Darlegungen zunächst an einer Kritik des herkömmlichen Begriffs der natürlichen Offenbarung als des *concursus naturalis* zu einer natürlichen Gotteserkenntnis. Mit der Berufung auf Röm 1, 19–21 und auf Apg 14 sieht Stoeckle bereits in der Schöpfung ein aktives Aufglänzen Gottes, der sich selber vernehmbar und offenbar macht (82). Der Mensch wird an der Wahrnehmung eines Schöpfungswertes unmittelbar und spontan Gott als heiliger und absoluter Person vor dem eigenen Tätigwerden des Verstandes inne (85). Jedoch gelingt dies dem Menschen nach Ansicht Stoeckles nur, wenn er der Schöpfung nicht „in der Haltung eines bloß sachhaft orientierten und oberflächlichen Informierenwollens oder äußeren Kontaktnehmens" entgegentritt (86).

Nach dem Hinweis auf die Gutheit der Schöpfung in Gen 1 geht es Stoeckle vor allem um die paulinische Kosmologie. „Sie kann für sich in Anspruch nehmen, mit nicht mißdeutbarer Klarheit die unaufgebbare Christustransparenz der ganzen Schöpfung und damit den Glauben an die Welt als wesentlichen Bestand des einen von Gott veranstalteten Heilsgeschehens herauszustellen" (90). Die natürliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung und seine Offenbarung in Christus liegen in einer Richtung. Deswegen liegen auch die Schöpfungs- und Erlösungswerte, die natürliche und die christliche Ethik in einer Richtung. Sie sind nicht Konkurrenten, sondern Stufen. Der Blick auf die Eschatologie lehrt sodann die „Verfallenheit des Kosmos an die Macht der Nichtigkeit" (101) und die „Sehnsucht der Schöpfung nach dem Heil und der vollen Integration in das Ereignis der Auferstehung" (106). Aus dieser Sicht der Schöpfung und ihrer Vollendung erwächst dem Menschen die Aufgabe „soweit es in seiner Macht steht, auf ein ganzes, wirklich gerundetes Menschsein hinzuarbeiten, ein Niveau geschöpflicher Reife anzuzielen, das schon jetzt ahnen läßt, ‚wie ganz, wie sehr und wie schön wir in der Verklärung einst Mensch sein werden' (Egenter)" (114).

Damit ist das Programm Stoeckles gekennzeichnet. Die Antwort auf die Erlösung durch Jesus Christus bedarf des Ja zu den natürlichen Werten und ihrer Transparenz für Gott. Wertabstinenz oder Wertblindheit besagen nicht wie in einer zu kurz geratenen Aszetik schon Gottnähe (123). Die Schöpfungswerte sind um Gottes willen zu bejahen, wie Stoeckle es mit dem Hinweis auf mehrere Schriftstellen darlegt (Apg 10, 9–16; 1 Kor 8; 1 Kor 10; 1 Tim 4, 1–5 u. a.). Nur aus drei Gründen ist ein „Nein" zu den Schöpfungswerten gerechtfertigt: Der unausweichliche Verzicht auf Grund äußerer Unmöglichkeit (129 f), die außerordentliche Forderung Gottes, in der Nachfolge auf bestimmte Werte zu verzichten (150–156), und die aszetische Enthaltung, die dem Menschen hilft, der Welt nicht zu verfallen. Der Verzicht darf aber nicht mit einer Abwertung der Werte einhergehen. Zum Abschluß untersucht Stoeckle die Einübung in die richtige Wert- und Weltbejahung und in den notwendigen Verzicht in den verschiedenen Altersstufen des Menschen.

Man verfolgt das flüssig geschriebene Buch, das eine Mitte zwischen theologischer und geistlicher Literatur einzuhalten versucht, zunächst mit großem Interesse, das jedoch immer mehr nachläßt, je weiter man in die eigenen Überlegungen Stoeckles eindringt. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß Stoeckle kein Verhältnis zur modernen Welt findet und deswegen auch kaum Hilfen für ihr Verständnis anbieten kann. Bei dem spontanen Innewerden Gottes gelegentlich „echter Begegnungen mit welthaften Gütern" denkt Stoeckle (als Beispiele) an „ein Schönheitserlebnis, eine beglückende Freundschaft, an den Wert des von einem Mitmenschen empfangenen selbstlosen Wohlwollens und an personale Gesten insgesamt" (85).

Zweierlei ist hier bemerkenswert: Einmal durchzieht diese Argumentation wie das ganze Buch eine mangelnde Unterscheidung zwischen sachhaften und personalen Werten. Die Sachwerte werden in den Rang des Personalen hinaufgenommen, sie werden gleichsam personifiziert. Sonst könnte er nicht von „echter Begegnung mit welthaften Gütern" reden. Zum anderen aber fehlen Beispiele aus der modernen Welterfahrung des Menschen. Wo Personifizierung nicht mehr möglich ist, wo nur der sachhafte Umgang mit der Schöpfung als verfügbare Welt zählt, wo man gar noch diese weltliche Welt sanktioniert, da bleibt für Stoeckle nur noch transzendenzlose Absurdität. Deswegen sind die Werte bei ihm auch neben einer schöpfungsfrommen Begegnung mit den Dingen auf den personalen Intimbereich beschränkt.

Es bleibt zu fragen, ob hier nicht ein weiter Bereich des konkreten Menschseins heute einfach ausfällt oder verteufelt wird, ob wir in Stoeckles Konzeption nicht nur eine angereicherte und differenziertere Neuauflage der Naturfrömmigkeit der Jugendbewegung, die ja auch in gewisser Hinsicht eine Fluchtbewegung war, vor uns haben. „Der Glaube an die Welt" (90) und der Ruf nach einem „abgerundeten Menschsein" (114) weisen in diese Richtung. Doch dieser Ruf muß an dem Menschen heute weitgehend vorbeigehen, da er aus der vielfältigen gesellschaftlichen Verflechtung seiner eigenen Existenz und aus der damit verbundenen notwendigen technischen Weltgestaltung nicht fliehen kann und darf, sondern vielmehr eben darin Möglichkeiten des Menschseins und des Christseins entdecken muß.

Bei den drei Gründen des Verzichtes auf Schöpfungswerte (149–162) fällt auf, daß die Aszese der Einordnung, des teamworks, der Rücksichtnahme und der Toleranz, welche die moderne Gesellschaft vom einzelnen verlangt, und der notwendige Verzicht im Dienste der privaten und sozialen Nächstenliebe nicht genannt werden. Die Dimension des Nächsten wird im ganzen Buch vornehmlich in ihrem Wert für die eigene Selbstverwirklichung und nicht als Anspruch an den Menschen deutlich. Bei der biblischen Argumentation Stoeckles ist zu fragen, ob hier nicht das Weltverhältnis des Menschen der biblischen Zeit ungefragt verabsolutiert und in die heutige Zeit übertragen wird. Die konkrete Geschichte und die damit gegebene Veränderung der Weltsituation wird nicht genügend beachtet.

Aus all diesen Gründen kann dieses Buch nicht befriedigen und kaum weiterhelfen, wenn Stoeckle auch im einzelnen gute Analysen gelingen, so z. B. bei der Überwindung der Nachwirkungen des Dualismus (15–33), bei der Schilderung der dialektischen Struktur des eschatologischen Weltverständnisses (99–116) und bei der Deutung der geschlechtlichen Bestimmung des Menschen (139–146). Eine heutige theologische Deutung des Weltverständnisses und Weltverhältnisses für den Christen muß die konkrete Situation ernstnehmen, in der die Christen Mensch und Christ sein müssen, sonst ist die geforderte Haltung romantischer Wunschtraum oder Flucht.

Münster. Ferdinand Kerstiens.

Schoonenberg, Piet SJ: **Gottes werdende Welt.** Limburg: Lahn-Verlag 1963. 231 S.; Ln DM 12,80.

In fünf Essays greift Schoonenberg Fragestellungen auf, die seit einiger Zeit innerhalb der Theologie akut geworden sind und einer gründlichen Diskussion bedürfen. Es sind dieses die Themen der allgemeinen Evolution, der speziellen Evolution des Menschen, der Evolution in ihrer Zuordnung zur Heilsgeschichte, zur Ehe und zur Arbeit. Wenn Sch. diese Essays unter dem Titel: „Gottes werdende Welt" zusammenfaßt, dann ist damit der gemeinsame Tenor seiner Gedanken zu all diesen Fragestellungen genannt. Sch. handelt über eine Welt, die für ihn eine „Welt im Werden ist, aber dann genau als Gottes-Welt, als die Welt, die Er in und auf Christus hin geschaffen hat" (7).

Sch. ist einsichtig genug, daß angesichts der modernen Fragesituation die gläubige Theologie nicht fertige Antworten bereitliegen haben kann, sondern daß sie das „Zeugnis eines suchenden

Glaubens zu geben" hat, der sich im Gespräch mit dem heutigen Menschen auf seinen eigenen Inhalt besinnt (9). Dieses Gespräch hat nach Sch. jedoch wenig Aussicht auf Erfolg, wenn es direkt zwischen Theologie und modernem Weltdenken geführt wird. Für die Begegnung von Theologie und Wissenschaft bildet seiner Ansicht nach die Philosophie, und zwar darunter ausdrücklich die thomistische, das vermittelnde Element. Und so bietet dann auch Sch. neben dem Aufgreifen Teilhard-schen Gedankengutes in weiten Partien eine scholastisch geprägte Naturphilosophie, die mit dem modernen Aussagestand der Wissenschaften in Einklang gebracht werden soll.

Aus seinen naturphilosophischen Überlegungen heraus glaubt Sch. in seinem ersten Aufsatz folgern zu können, „daß die scholastische und besonders die thomistische Philosophie den Ausgangspunkt des Entwicklungsgedanken nur bekräftigt" (16). „Nicht nur das moderne Denken und das moderne Lebensgefühl, sondern auch das traditionsgebundene Denken, wenn es der zeitlichen Aufeinanderfolge Rechnung trägt", bringt uns zu einer Anerkennung der Entwicklung (17). Die philosophische Bejahung – so schränkt Sch. allerdings ein – betrifft die Entwicklung nur ganz im allgemeinen und macht unser „Denken aufnahmebereit für die Folgerungen der Naturwissenschaften" (20). Sch. glaubt aber, durch die thomistische Metaphysik der Seinsanalogie der evolutiven sichtbaren Welt einen näheren Inhalt geben zu können (21–30). Es gibt für Sch. „eine aufsteigende Analogie hin zum Moment des In-sich-selbst-Stehens, dem tätigen Moment eines jeden Seienden. Dadurch wird auch das andere Moment, das des Ausgeliefert- und Aufgenommenseins in der Welt, stets mehr überwunden, obwohl es stets anwesend bleibt" (30).

Angesichts einer solchen Konzeption von Evolution aus dem Selbstand der Schöpfung heraus stellt Sch. dann die Frage, wie eine solche evolutive Welt mit dem Schöpfertum Gottes zusammengehen kann. Zur Beantwortung dieser Frage versucht Sch., einen zu engen Begriff der Schöpfertätigkeit Gottes zurechtzurücken (39), indem er eine Abgrenzung dieser Tätigkeit gegenüber dem Erhalten, Mitwirken und Regieren der Welt – zumindest von der Hl. Schrift her – für nicht angebracht hält (40): „Gott schafft eine sich entwickelnde Welt, nicht nur den Anfang derselben, sondern auch ihre ganze Fülle. Gott verwirklicht stets diese Welt als eine sich entwickelnde Welt" (41). So braucht Gottes Erschaffen „deshalb nicht begrenzt zu werden, um für die Entwicklung Raum zu lassen" (42). „Gott ist als Gott jederzeit die transzendente (und damit auch die universal-immanente) Ursache der ganzen Welt und von allem" (44/45).

Diese Konstatierung der Transzendentalität des Schöpferwirkens Gottes ist für Sch. auch die Basis, auf der er speziell die Entstehung des individuellen Menschen und der Menschheit behandelt. Hierbei kommt es Sch. vor allem darauf an, einen Beitrag zu leisten zu einer dringend notwendigen Korrektur „der dualistischen Redeweisen und Vorstellungen" vom Menschen. Für ihn ist die Erschaffung der Seele eines Menschen „nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Entstehen einer neuen Person im Ganzen der Welt" (65/66).

In seinem dritten Aufsatz greift Sch. das Zueinander von Evolution und Heilsgeschichte auf und bestimmt zunächst im Anschluß an Teilhard de Chardin Geschichte als hominisierte Weise der Evolution (81). Das humane Spezifikum der Geschichte ist die Freiheit (83). Dieser hominisierten Evolution ist die Heilsgeschichte immanent. Letztere transzendiert die Geschichte, sie geht gleichzeitig „über sie hinaus, ist übernatürlich" (94). Diese so charakterisierte Heilsgeschichte versucht Sch. vornehmlich von der Hl. Schrift her in Phasen aufzugliedern (95–134). Zusammenfassend sagt Sch. zu alldem: „Entwicklung und Geschichte kennen gleitende Aufstiege aber auch explosive Sprünge. Dem großen Sprung der Hominisation folgen auf menschlicher Ebene die großen Kulturwenden ... In der Heilsgeschichte war der übernatürliche Kontakt zwischen Gott und Mensch stets da. Aber auch darin gab es die gewaltigen Sprünge der Berufung Israels und der Menschwerdung und Verherrlichung des Sohnes Gottes. Der jüngste Tag läßt uns den größten Sprung auf menschlicher Ebene sehen, denn aus der Entwicklung und Geschichte treten wir in das Endgültige der Ewigkeit" (133–134).

Der vierte Aufsatz, der – wie auch der fünfte – in einer lockereren Weise dem Generalthema untergeordnet ist, spricht von der Ehe, ihrem Werden und dem Werden in ihr, und bestimmt sie in folgender Weise: „In der Ehe baut die Menschheit an ihrer Ausbreitung nicht nur als biologische Art, sondern vor allem als Gemeinschaft von Personen. In der christlichen Ehe baut auch die Kirche sich als Liebesgemeinschaft mit auf und aus, wenn auch andere Sakramente hinzukommen müssen, besonders die Taufe. Die Einheit der gegenseitigen Liebe und ihre Fruchtbarkeit auf der persönlichen Ebene ist so, daß durch ihre schenkende Liebe zu den Kindern die Ehegatten sich einander zu der vollen Menschlichkeit der Elternschaft vollenden" (168).

In seinem fünften Beitrag versucht Sch., eine Theologie der Arbeit zu bieten, von der er überzeugt ist, daß sie nicht nur aus den wenigen Gegebenheiten der Offenbarungsquellen erstellt werden kann, sondern als Ausgangspunkt auch eine Anthropologie der Arbeit benötigt (171–172). Der Mensch ist in dieser Hinsicht „ein Geschöpf mit dem Auftrag, er selbst zu sein, sich selbst zu verwirklichen. Dazu muß er sich von der Naturabhängigkeit frei machen und diese durch seine Arbeit in seinen Dienst stellen; darum hat er auch den Auftrag zur Arbeit erhalten" (193). Der Mensch unter diesem Arbeitsauftrag ist Bild des Schöpfers (202). Und Gott ist es, der den Menschen machen macht (203). Diese Bestimmung des Menschen zur Arbeit ist nicht erst eine Folge eines Sündenfalles, sondern mit dem Menschen selbst vom Ursprung her gegeben (213).

Die von Schoonenberg zusammengestellten Essays bezeichnet er selbst als Bemühungen, über einen bestimmten Gegenstand zu einer theologischen Einsicht zu gelangen, d. h. „einer Einsicht, in der Glaube und Denken zusammengehen" (7). Als ‚Studie' werden diese Essays ihre anregende Wirkung nicht verfehlen, zumal sie durchweg in einer leicht faßlichen Terminologie geschrieben sind und sich im Aussagebereich einer modernen, wohl heute geläufigen personalen und heilsgeschichtlichen Theologie bewegen.

Wenn Kritik zu üben ist, dann an den Passagen, in denen die scholastische Philosophie als weiterführendes Element eingeführt wird im Verein mit dem Versuch, von der Biologie her Argumente zu beziehen, die diese jedoch nicht herzugeben vermag, sondern die wiederum naturphilosophischer Art sind (Tier- und Pflanzenseele, Lebensprinzip [59]). Die anthropologischen Aussagen, insbesondere die über das Zueinander von Leib und Seele bzw. Leib und Person kommen dadurch nicht zu der wünschenswerten Klarheit (vgl. etwa 59, 63–64). Sehr anfechtbar sind vom biologischen Standpunkt aus die Ausführungen über den embryonalen Beginn des Menschseins (67–68), und falsch ist die Feststellung, daß Algen und Moose (nur) durch geschlechtslose Sporen sich vermehren. Bei Algen und Moosen sind geschlechtliche Fortpflanzungen dazwischengeschaltet, bei den Moosen sogar in einer streng alternierenden Weise.

Trotz dieser Kritik hält der Rezensent die Ausführungen Schoonenbergs für hochinteressant und lesenswert wegen der sicherlich weiterführenden, wenn auch der Diskussion bedürftigen, theologischen Aussagebemühungen, u. a. auch wegen des Versuches, mit einer modifizierten überkommenen Seinsphilosophie eine Werde-Welt zu interpretieren.

Bonn. Werner Bröker.

Marxistisches und christliches Weltverständnis. Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. Schriften zum Weltgespräch I. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch. Freiburg: Verlag Herder 1966. 168 S.; kart. DM 18,–.

Der Verlag Herder hat eine Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch gegründet. Ihre Ergebnisse werden veröffentlicht in der Reihe „Gesprächsberichte". Daneben erscheinen die sogenannten Schriften zum Weltgespräch, deren erster Band hier besprochen werden soll.

Dieses Buch gehört zu der großen Reihe heutiger Publikationen, die entweder Tagungsberichte oder eigens für die Publikation in Sammelbänden verfaßte Beiträge zum Thema Marxismus-Christentum anbieten. Das primitive Stadium der Auseinandersetzung scheint allmählich überwunden zu werden und sich zu entwickeln in Richtung eines Dialoges, wie es auch der französische Marxist Roger Garaudy in seinem Buchtitel „Von Anathema zum Dialog" zum Ausdruck bringt. Dabei ist es aber zunächst unbedingt notwendig, daß die Gesprächspartner sich kennenlernen und gegenseitig informieren lassen. Dieser näheren Bekanntmachung und Information kann das hier besprochene Buch dienen.

Es enthält einen Beitrag des jugoslawischen Marxisten Branko Bošnjak „zum Sinn des Unglaubens", einen theologischen Beitrag des Wiener evangelischen Systematikers Wilhelm Dantine über „den Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer", eine Übersicht des französischen Marx-Forschers J.-Y. Calvez SJ über die jüngsten Entwicklungen in der offiziellen Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Marxismus und ein Nachwort des Frankfurter Politologen Iring Fetscher.

Aus diesem Nachwort erfahren wir, daß die in diesem Buch aufgenommene Arbeit von Bošnjak den neueren Entwicklungstendenzen in der Theologie beider Konfessionen und den Bewegungen im Kommunismus, z. B. in Italien und Frankreich, nicht gerecht wird. Bošnjak insistiert auf der seit Engels festliegenden Linie: Religion ist als eine mit der „Wissenschaft" des „dialektischen

Materialismus" unvereinbare Weltanschauung Ausdruck einer fahrlässigen oder vorsätzlichen Unaufgeklärtheit.

Man kann nicht sagen, daß die beiden christlichen Beiträge bis ins letzte mit dieser Position im Gespräch sind.

Zwar analysiert Dantine sehr ausführlich und sehr eindrucksvoll die theistischen Momente in der christlichen Theologie. Er zeigt, wie es zum Atheismus kommen konnte, und weist den vom Marxismus kritisierten Gott auch für die christliche Theologie zurück. Auch wird die wissenschaftliche Betrachtung der Welt von einem störenden Gott befreit, der immer dann auftritt, wenn die Wissenschaft noch Lücken zeigt. Aber vielleicht muß man doch sagen, daß seine eigene Glaubensauffassung selber zu wenig gesellschaftsbezogen ist, um wirklich mit der marxistischen Religionskritik ins Gespräch zu kommen. Man muß natürlich zugeben, daß dem Gespräch zwischen Marxismus und Christentum schon sehr gedient ist mit der Feststellung, daß sich beide Gesprächspartner finden können in einem gemeinsamen anti-theistischen Anliegen. Muß man dann aber nicht auch den Übergang von dieser Problematik zu einem gemeinsamen gesellschaftskritischen Anliegen verdeutlichen? Da der katholische Beitrag sich beschränkt auf eine Beschreibung der geänderten Haltung der offiziellen katholischen Kirche gegenüber dem Marxismus, bleibt es für den marxistischen Gesprächspartner, jedenfalls in diesem Buch, bei der Behauptung Fetscher's, es gebe in der Theologie beider Konfessionen Entwicklungen, die es Bošnjak, wenn er sie gekannt hätte, nicht so leicht möglich gemacht hätten, sich allzu einseitig auf die Bultmannsche Theologie zu stützen.

Aber das Gespräch steht erst in seinen Anfängen, und es ist schon ein Verdienst des Herderverlages, diese Positionen nebeneinander einem breiteren Publikum anzubieten. Man darf hoffen, daß dieses „Nebeneinander" zu einem „Miteinander", zu einem wirklichen Gespräch führen möge.

Münster/Nijmegen. Karl Derksen OP.

Härdelin, Alf: **The Tractarian Understanding of the Eucharist.** (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 8) Uppsala: Almqvist & Wiksell 1965. 366 S.

Es bleibt erstaunlich, daß nach W. H. Mackhean's „The Eucharistic Doctrine of the Oxford Movement" (London 1933), das die Quellen nur unzureichend benützte und dazu noch in einem herablassenden Ton geschrieben war, der der Sache nicht gerecht wurde, keine Arbeit mehr erschien über das Eucharistieverständnis der frühen Oxfordbewegung. Das Verdikt, diese liturgische Bewegung sei nur „romantisch", schien jede weitere Beschäftigung mit dem Thema zu erübrigen.

Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn Härdelin eine Arbeit vorlegt, die den Ansprüchen des Historikers genügt, weil sie alle veröffentlichten und unveröffentlichten Ausführungen der anglikanischen Theologen aus dem Oxford des frühen 19. Jahrhunderts heranzieht. Schon der Katalog benützter unveröffentlichter Predigten und Briefe von Newman, Keble, Pusey, Froude und Wilberforce gibt einen Einblick in die Quellenlage der Archive, die sachdienlich von Härdelin benützt wurden.

Auch die Dreiteilung des Buches überzeugt, weil sie der Sache entspricht: 1. Die ekklesiologische Basis (27–107), 2. Die Eucharistielehre (der Oxford-Bewegung) (111–210), 3. Eucharistischer Gottesdienst (223–343).

Doch wäre es der Arbeit zustatten gekommen, wenn sie gleich in der Einleitung stärker den soziologisch gesehen elitären Charakter der Gruppe „Oxford-Movement" herausgestellt hätte, um die Eigenart dieser Erweckungsbewegung in den literarischen Formen ihrer Predigten und „Tracts" fassen zu können. Es hätte sich dann gezeigt, daß die Theologen dieser Bewegung weit mehr „Scharfschützen" (J. Mann) als „Lehrer" waren, ausgenommen nur Wilberforce (160 ff, 181 ff). Zwar betont auch Härdelin, daß einzig Wilberforce systematisch die Eucharistielehre in eine Inkarnationstheologie einordnet, die dem hohen Stand der „karolinischen" Theologen des Anglikanismus gerecht wird, die als Väter der Oxfordbewegung zu gelten haben (vgl. Schiffers, Die Einheit der Kirche nach J. H. Newman, Düsseldorf 1956). Aber es fehlt Härdelin doch die rechte Begründung, warum sich die übrigen Oxford-Männer in dieser Bewegung so scharf gegen die zwinglianisch-kalvinistische Eucharistiedeutung, wie gegen die römische Transsubstantiationslehre, wenden. Wohl fällt dem Verfasser auf, daß die Eucharistie-Lehre der Schweizer Reformatoren abgelehnt wird, weil sie nach der Meinung der Oxford-Leute die reale Gegenwart des Herrn ins Wort verflüchtige und damit einer rationalen Verständlichkeit preisgebe (178, 181 ff); – auch betont der Verfasser, daß die Platoniker aus Oxford in ihrer Interpretation von „Article 38" nur jenes Mißverständnis von Transsubstantiation ablehnen, das die Gegenwart Christi im kartesianischen Sinne als *res extensa* vorstellt (183–198): – aber, es entgeht Härdelin, wie sehr die Ausspielung des Terminus „Realpräsenz" gegen den der „Transsubstantiation" (14 f, 18, 188 ff) einer Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses Vorschub leistet, der sich zwar die „ahnungsvolle", fromme Seele des Einzelnen eröffnen kann, die aber nur schwerlich in ihrer privatisierten Frömmigkeit zeigt, wie eine Eucharistiegemeinde sich konstituieren könnte, es sei denn durch einen nur privaten Enthusiasmus, der sich in der ästhetisch zu beurteilenden Form des gemeinsamen Singens gruppensoziologisch äußert (290 ff, 312 ff, 316 ff).

Wer nur Härdelins Darstellung liest, mag den nicht zutreffenden Eindruck gewinnen, die Theologen der Oxfordbewegung hätten nichts gewußt von der ekklesiologischen Zeichenhaftigkeit, die in der Eucharistie als Setzung gestiftet ist, und nicht nur durch den Aufschwung der frommen Seelen gemacht wird. Auch scheint Härdelin in seiner Herausarbeitung des anti-zwinglianischen Eucharistieverständnisses andererseits übersehen zu haben, daß Newman und Keble zumindest den Verkündigungscharakter der Eucharistie mit seiner sozialen Auswirkung gesehen haben (vgl. J. Mann, J. H. Newman als Kerygmatiker, Leipzig 1965, 142 f, 170 ff). So scheint es, daß dem sonst so scharfsichtigen Historiker Härdelin seine nicht selten durchscheinende Interpretation von Hochkirchlichkeit an diesen beiden Punkten zum verstellenden Vorurteil geworden ist.

Doch muß – unter Wahrung der gemachten Ausstellungen – von Härdelins Buch gesagt werden, daß es aufs ganze gesehen in Gliederung, Darstellung und Benützung des Quellenmaterials eine Arbeit ist, die umsichtig jene Lücke schließt, welche Mackhean offen ließ.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Barbian, Karl-Josef, SVD: **Die altdeutschen Symbola.** Beiträge zur Quellenfrage. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr 14) St. Augustin bei Siegburg: Steyler Verlag (1964). XX, 250 S., 1 Texttabelle; kart. DM 29,80.

Die Symbola-Literatur des deutschen Mittelalters ist reich. Von althochdeutscher Zeit bis ins Frühneuhochdeutsche finden wir das *Apostolicum*, das *Nicaeno-Constantinopolitanum* und das *Athanasianum* unzählige Male übersetzt, bearbeitet, frei nachgestaltet, kommentiert und ausgelegt. Die Hauptmasse der Texte gehört allerdings dem 14. und 15. Jh. an. In ihrer Gesamtheit kann man die deutschsprachigen Glaubensformeln des Mittelalters zutreffend als „altdeutsche Symbola" bezeichnen. Von daher gesehen ist Barbians Buchtitel in zweifacher Hinsicht irreführend: 1. die Arbeit beschränkt sich auf das *Apostolicum*; 2. sie behandelt ausschließlich Glaubensbekenntnisse (19 insgesamt) der Frühzeit (bis ins 13. Jh.).

Die Texte sind den bekannten Ausgaben entnommen, jedoch nicht immer fehlerfrei wiedergegeben. Ich zählte in der in einer Tasche beigefügten Texttabelle ca. 35 Fehllesungen, die Auslassungen der diakritischen Zeichen und die Willkürlichkeiten in der Interpunktion nicht mitgerechnet. Den dritten Benediktbeurer Glauben zitiert man besser nach der Neuausgabe des *Speculum ecclesiae*, ed. von Gert Mellbourn (Lunder Germanistische Forschungen 12), Lund-Kopenhagen 1944, S. 1.

Der Hauptertrag der Arbeit liegt in den erstaunlich reichen Ergebnissen einer sehr detaillierten Quellenanalyse der Symbola-Texte. Leider macht es die etwas unglückliche methodische Anlage der Untersuchung dem Leser schwer, sich durch „die verwirrende Fülle der einzelnen Quellennachweise" (S. 242) hindurchzufinden. „Der erste Teil behandelt die einzelnen Symbola nach ihrem theologischen Inhalt und sichtet das Quellenmaterial" (S. 2). Es werden feine Beobachtungen zur Struktur gemacht, die Besonderheiten der einzelnen Symbola klar herausgestellt, die Quellenbelege meist synoptisch und die entscheidenden Stellen sogar durch Kursivdruck oder Großbuchstaben eindrucksvoll dargeboten und soweit möglich Verweise auf Beziehungen der ahd. Glaubensregeln untereinander gegeben. „Der zweite Teil zeichnet den theologiegeschichtlichen Hintergrund der adt. Glaubensregel" (S. 3). Waren schon im ersten Teil Wiederholungen nicht vermeidbar, so beginnen sie im zweiten geradezu zu dominieren. Zwangsläufig, denn die Ergebnisse der Quellenuntersuchungen des ersten Abschnitts werden hier nur umgeschichtet („Querschichtung des vorhandenen Materials" [S. 3]) und in einer „Synopse des Inhalts" (S. 3) nach den einzelnen Glaubensartikeln neu geordnet. Dazu kommen weitere Quellennachweise nach Art des ersten Abschnittes. Ein ausführliches Register am Ende

des Buches erleichtert glücklicherweise den Zugang zu den behandelten Personen und Sachen.

Profunde Kenntnisse der theologischen, katechetischen und missionsgeschichtlichen Literatur vor allem der Karolingerzeit und innige Vertrautheit mit der christlichen Symbolgeschichte und -forschung erlauben es Barbian, die frühen Glaubensbekenntnisse des deutschen Mittelalters 1. in den Gesamtstrom der westlichen und östlichen Glaubensregeln einzuordnen, 2. ihre Entfaltung und geschichtlichen Bedingtheiten auf deutschem Boden aufzuzeigen und 3. ihre Eigenart im einzelnen und ganzen zu beschreiben.

1. Bereits von der Struktur her lassen sich die ahd. Bekenntnisse in zwei Gruppen ordnen. B I, P I, P II und Li (P-Gruppe) folgen im Aufbau des Gerichtsartikels genau den Glaubensregeln der spanischen Konzilien in Toledo, die übrigen (W-Gruppe) sind dem *Textus receptus* verpflichtet. Im Archetyp ist *W, der sich im alemannischen Raum ausgebildet hat, auch stark vom *Scarapsus* des hl. Pirmin abhängig. Großen Einfluß auf die Formulierungen der einzelnen Glaubensaussagen haben die fränkischen Theologen, allen voran Alkuin, ausgeübt. Doch „für keines der adt. Symbola konnte eine vollständige fremdsprachliche Vorlage nachgewiesen werden" (S. 242). Dies wird man als positives Ergebnis von Barbians Untersuchung werten können, daß nämlich die ahd. Glaubensregeln samt und sonders in deutscher Sprache konzipiert und nicht übersetzt wurden. Aber auch für die einzelnen Glaubensartikel und Kola gelang es Barbian nur selten, was schon von der Gattung her als eines im eigentlichen Sinn ‚lebenden' Textes gar nicht anders zu erwarten ist, die unmittelbare Vorlage anzugeben. Seine „Beiträge zur Quellenfrage" sind daher im großen und ganzen ‚nur' eine Sammlung von gedanklichen und sprachlichen Parallelen zu den ahd. Symbola – allerdings auch jener, die ihnen geschichtlich und inhaltlich am nächsten stehen.

2. „Die meiste Wahrscheinlichkeit für die Urheberschaft einer Glaubensformel nach Art der adt. Symbola spricht für Bonifatius" (S. 150). Unter der Annahme einer immanenten Entwicklung der ahd. Glaubensregeln reichen ihre Anfänge allerdings weit in die vorliterarische Zeit hinein (S. 242). Die P-Gruppe, mit ihrem Schwerpunkt im bairischen Raum, weist in einzelnen Stücken bis ins 4./5. Jh. zurück und steht in enger Beziehung zu östlichen Glaubensregeln. Beide Gruppen durchdringen sich gegenseitig und werden aus anderen Symbola, Expositiones, Predigten, Briefen und der sonstigen theologischen Literatur angereichert. „Von großer Bedeutung für den Ausbau der adt. Glaubensregel war neben pastoralpädagogischen Momenten vor allem die geistige Auseinandersetzung mit den theologischen Irrtümern der Zeit" (spanischer Adoptianismus u. a.), die ihren Niederschlag in mehreren Formulierungen der ahd. Symbola gefunden haben. Diese Nachweise gehören zu den schönsten Ergebnissen von Barbians Arbeit.

3. Nach Umfang, Aufbau und individuellen Besonderheiten weichen die ahd. Symbola erheblich voneinander ab. B I zeichnet sich durch betonte Reflexivität aus. P I hat neben He als einziges Symbol den Zusatz ‚under Pylatus geziten'. P II erwähnt die 30 Silberlinge des Judas, P III fällt durch besondere Kürze auf. Barbian hat all diese persönlichen Eigenheiten, sei es eines oder mehrerer Bekenntnisse, registriert und zu erklären versucht. Erstaunlich ist z. B. das Fehlen des Namens Pontius Pilatus innerhalb der ahd. Glaubensregeln. Neben dem Einfluß der östlichen Glaubenssymbole läßt sich für diese Tatsache „das völlig negative Bild des römischen Statthalters in der damals unter dem Volk verbreiteten Pilatuslegende" verantwortlich machen.

Für jede weitere Beschäftigung mit Glaubensregeln des deutschen Mittelalters ist Barbians Buch grundlegend. Seine Materialien helfen nicht nur das Fortleben des ahd. Symbolguts in späteren Glaubensformeln zu verfolgen, sondern auch diese selbst und ihre Verarbeitungen in der geistlichen Dichtung (z. B. in Fronleichnamspielen) und in der katechetischen Literatur nach Form, Quellen und Abhängigkeiten näher zu bestimmen.

Würzburg. Georg Steer.

Elswijk, H. C. van, OP: **Gilbert Porreta**. Sa vie, son œuvre, sa pensée. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents, Fascicule 33) Leuven: 1966. 502 S.

Diese holländisch verfaßte, französisch veröffentlichte, bereits 1960 angekündigte Studie über das Leben, die Werke und das Gedankengut Gilberts von Poitiers ist ein eindrucksvoller Beweis dafür, daß in der Stellungnahme zu diesem allzu oft als obskur und häretisch verworfenen Denker ein gewaltiger Wandel eingesetzt hat. Der Verfasser betont, es sei schwierig, Gilberts Gedankentiefe zu erfassen: „Rien de plus difficile que de saisir la pensée profonde de Gilbert" (127). Er kommt trotzdem zu der Schlußfolgerung, Gilbert übertreffe alle Zeitgenossen an Klarheit und Tiefe: „Gilbert éclipse tous les philosophes contemporains par la clarté et la pénétration de sa pensée philosophique" (456). Was den Theologen Gilbert betrifft, behauptet E. sogar: „l'orthodoxie n'est point suspecte" (454). Er schreibt später: „Théologien éminent, Gilbert fut d'une orthodoxie qui ne souffre aucun doute" (459).

Gerade die letzten zwei Feststellungen sind so ungewöhnlich, daß man sich wundern möchte, warum ausgerechnet der Theologe Gilbert jahrhundertelang verketzert worden ist. Man berief sich bekanntlich dabei kaum auf Gilberts Schriften, sondern auf das Urteil des hl. Bernhard und seines Sekretärs, Gottfried von Auxerre, deren Interpretation der Theologie Gilberts von E. mit gutem Recht abgelehnt wird (320).

Allerdings huldigt E. immer noch der irrigen, wenn auch traditionellen Auffassung, das Konzil von Reims im Jahre 1148 habe sich mit Gilbert in Plenarsitzungen auseinandergesetzt. Über 50 Seiten (77–128) handeln von „Gilbert devant le Concile de Reims" (75). Obwohl Gilbert nie vor dem Konzil von Reims gestanden hat (vgl. Scholastik 40 [1965] 55–90 und Mediaeval Studies 28 [1966] 45–59), spricht E. von einer „décision finale du Concile" (89 u. 104), von der „décision officielle du Concile" (405) und sogar von einer „profession de foi sanctionnée par le Concile" (77). Er weiß von „discussions en assemblée plénière" (108), von „discussions publiques" (113), während in Wirklichkeit Gilberts Orthodoxie erst nach dem offiziellen Abschluß des Konzils in einem päpstlichen Konsistorium geprüft wurde.

Es ist darum auch unrichtig, auf die „sentence modérée du Concile concernant la doctrine de Gilbert" (124) hinzuweisen oder gar auf die „directives du Concile de Reims" (460), die zu einem „porrétanisme mitigé" (460) geführt hätten. E. nimmt nämlich an, eine Gruppe von Porretanern habe Gilberts Lehre „einer strengen Prüfung unterworfen" und seine Unterscheidungen „im Sinne der konziliaren Direktiven präzisiert" (124).

Aus diesen falschen Voraussetzungen ergibt sich natürlich ein ganz verzerrtes Bild der geschichtlichen Tatsachen. Die Verzerrung wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß wir in einem Nebensatz belehrt werden: „la cause de Gilbert ne fut pas traitée au Concile proprement dit" (108). Was ist denn nun richtig? Kein Konzil, sondern nur ein Konsistorium hat sich in Reims mit Gilbert befaßt. Für einen Dogmatiker ist das nicht ganz gleichgültig. Auch in Paris, wie E. öfter bemerkt, stand Gilbert 1147 vor einem Konsistorium. Trotzdem spricht E. von Diskussionen „au synode de Paris" (66). Papst Eugen hat nie eine Synode in Paris abgehalten.

Bei der Behandlung der schwierigen und heiklen Frage, an welchem Zeitpunkt Bernhard von Clairvaux sein *conciliabulum* abhielt, berührt E. natürlich auch den Bericht der sogenannten *Historia pontificalis*, wonach Abt Bernhard bereits v o r dem Beginn des Konsistoriums in Reims den unklugen Schritt getan haben soll. Sowohl Gottfried von Auxerre als auch Otto von Freising berichten, das *conciliabulum* habe erst nach dem Konsistorium stattgefunden. Nach E. haben diese beiden recht, denn „Johann von Salisbury zieht die logische der chronologischen Ordnung vor" (89). So einfach ist die Lösung bestimmt nicht. Auf S. 83 ist der Engländer „vielleicht", auf S. 99 schlechthin Sekretär des Papstes.

Warum Bernhard als „l'abbé de Cîteaux" (120 u. 434) bezeichnet wird, ist unklar. Auf S. 103 lesen wir, Papst Eugen III. habe Heinrich von Murdac zu Auxerre konsekriert. In Wirklichkeit fand die Konsekration in Trier statt. Auch gewisse literargeschichtliche Irrtümer durfte E. nicht wiederholen. Gottfried hat ja nicht Athanasius zitiert, wie E. behauptet (112), sondern Vigilius. Der S. 354 genannte Hieronymus ist Pelagius.

„Godescalc, abbé de Mont-Saint-Éloi", dem wir auf S. 110 begegnen, stand nie dieser Abtei vor, sondern war Abt von Mont-Saint-Martin in der Diözese Cambrai. Der Fehler geht auf Gottfried von Auxerre zurück. Der S. 102 erwähnte „maître Calo" war kein Magister (vgl. Deutsches Archiv 21 [1965] 150–171). Ob man Gilbert den Beinamen *Porreta* geben sollte, ist sehr fraglich, weil dieser Beiname (genauer *Porrata*) wahrscheinlich nur ein Spottname ist, der durch seinen erbitterten Gegner, Gottfried von Auxerre, in Umlauf gekommen zu sein scheint. E. stellt mit Recht fest (14), daß Gilberts „Schüler und Bewunderer" den Ausdruck nicht benützen. Er findet das „ein wenig seltsam". Es ist aber sehr begreiflich, wenn man annimmt, daß es ein Spottname ist. Da Gilbert aus Poitiers stammte und als Bischof dieser Stadt 1154 starb, wäre die Bezeichnung „Gilbert von Poitiers" viel besser gerechtfertigt.

Über Gilberts Leben wissen wir bedeutend mehr (vgl. Deutsches Archiv 21 [1965] 150–171), als wir von E. erfahren, der die diesbezüglichen wertvollen Vorarbeiten von Berthaud einfach ignoriert. Die Ansicht, Gilbert sei um 1117 bereits „écolâtre" an der St.-Peters-Kathedrale von Poitiers gewesen (46), ist historisch sehr schwach fundiert, denn der angebliche Brief Gilberts an Bernhard von Chartres ist unsicheren Datums und könnte auch von einem G(uillelmus) stammen, der von 1090–1112 als

magister scolarum in Urkunden von Poitiers nachweisbar ist. Einen *magister Gislebertus* findet man in diesen Urkunden nicht (vgl. Arch. f. Kulturgesch. 47 [1965] 23–47). Man kann es als sicher ansehen, daß Gilbert und Thierry von Chartres mit ihrem Bischof Gottfried II. von Lèves (1116–1149) auf der Synode von Sens (1140) waren. E. schreibt mit Bezug auf Abälard: (Gilbert) „siégeait parmi ses juges" (27). Auch für diese Behauptung fehlen die Unterlagen. Das Wort aus Horaz, das Abälard dem Gilbert zugeflüstert haben soll, könnte sogar die Warnung eines Freundes gewesen sein.

Bei der Besprechung der Gilbertschen Schule wird die Arbeit von A. Dondaine (1962) nicht ein einziges Mal erwähnt, wenn sie auch in der Bibliographie angeführt ist. Ähnliche Diskrepanzen zwischen der Bibliographie und der aktuellen, durch Quellennachweis ersichtlichen Benutzung sind bei E. wiederholt festzustellen, was vielleicht darauf zurückgeht, daß die Arbeit schon in den fünfziger Jahren abgeschlossen wurde und nur in der Bibliographie mit der Forschung Schritt gehalten hat.

So wird Adhemars *Tractatus de Trinitate* (Arch. d'hist. doct. et litt. 31 [1964] 111–206) als *„Defensio* du Vat. lat. 561" (33; 64; 65; 80; 81; 121; 219) oder sogar als „l'acte de défense du cod. 651 de la Bibliothèque Vaticane" (37) zitiert, obwohl für den Titel keinerlei handschriftliche Gründe vorliegen. Der Verfasser wird nur einmal, und zwar zögernd in einer Fußnote (80) genannt: „attribué à Adhémar de Saint-Ruf par F. Pelster". Gilberts Paulus-Kommentar wird von E. öfters herangezogen. Aber die vorzügliche Arbeit von V. Miano (1950), die viele Texte enthält, ist nur in der Bibliographie angeführt.

Die Werke Gilberts werden von E. im Anschluß an die Liste der Histoire littéraire besprochen. Als sicher gilt dem Verfasser die Echtheit der Kommentare zu den Psalmen, den Paulinen und den *opuscula sacra*. Ferner hält er für sicher echt eine Weihnachtspredigt und je einen Brief an Bernhard von Chartres und an Abt Matthäus von Saint-Florent (Saumur). Ob aber der Brief an B(ernhard) wirklich von G(ilbert) stammt, dürfte sehr fraglich sein.

Die marginalen Angaben über die Herkunft der Zitate im Psalmen-Kommentar hält E. für spätere Zutaten von Kopisten (47). Aber trotz der „différences" in verschiedenen Handschriften besteht kein ersichtlicher Grund, die marginalen Quellenangaben nicht auf Gilbert zurückzuführen, der doch letzten Endes mit der Herkunft am besten vertraut war. Im Grunde gilt das auch von den Marginalien im Paulus-Kommentar, die ebenfalls von Handschrift zu Handschrift, meist durch Unterlassung, verschieden sind.

Als Datum für den Boethius-Kommentar schlägt E. die Jahre 1135–1142 vor (63). Er beruft sich dabei jedoch nur auf „die Schüler", von denen einer beim Pariser Konsistorium 1147 eine *particula* aus dem Kommentar zur Hand hatte. Zunächst steht fest, daß selbst in Paris, wo Gilbert als Professor tätig war, bevor er 1142 Bischof von Poitiers wurde, niemand Gilberts Kommentar vorlegen konnte. Das Werk war 1147 offenbar noch gar nicht oder nur sehr wenig bekannt. Die Kontroverse ging auch nicht vom Kommentar Gilberts aus, sondern von einer Synodalpredigt des Jahres 1146. Man wird also das Datum wohl solange in der Schwebe lassen müssen, bis überzeugendere Gründe zu einer Fixierung vorliegen. Der Kommentar zu den vier *opuscula sacra* ist aus einem Guß. Gilbert hat nicht lange an seiner Niederschrift gearbeitet.

Es ist wirklich seltsam, daß E. den Irrtum wiederholt, Migne habe den in der Baseler Ausgabe von 1570 gedruckten „nouveaux prologue" zum Boethius-Kommentar nicht abgedruckt (66). Noch seltsamer ist die Ansicht, die bei Otto von Freising erwähnte *prosa de sancta Trinitate* sei identisch mit Gilberts Kommentar zu *De Trinitate*. Die in Paris gegen Gilbert zitierte *prosa* war nichts anderes als eine liturgische Sequenz, die Gilbert verfaßt hatte. Sie ist bis heute noch nicht aufgefunden worden.

Die dreimal (55 u. 465) als Vat. lat. 242 angeführte Handschrift müßte zu Vat. Reg. lat. 242 verbessert werden. E. macht den gleichen Fehler in der Bezeichnung Vat. lat. 278 auf S. 322 u. 465. Die richtige Bezeichnung ist Vat. Reg. lat. 278. Die S. 45 u. 463 als Dyon 33 bezeichnete Handschrift liegt in Dijon. Bei der Datierung des Paulus-Kommentars (57) hätte E. noch P. Classen, Gerhoch von Reichersberg (1960) zu Rate ziehen dürfen.

Als „sehr wahrscheinlich" echt betrachtet E. einen (weitverbreiteten) Prolog zur Apokalypse, das winzige Londoner Fragment eines kurzen Johannes-Kommentars, eine (handschriftlich völlig unbekannte) Glosse zur Apostelgeschichte und einen Kommentar zum *Quicumque*. Der aus Stephan Langton als Beweis angeführte Text behauptet gar nicht, Gilbert habe eine Glosse zur Apostelgeschichte verfaßt. Bezüglich des Kommentars zum *Quicumque* trägt E. eine sonderbare Theorie vor. Er hat „keinen Zweifel" (69), daß er die Lehre Gilberts wiedergibt, aber „dans la terminologie de Pierre Lombard". Trotzdem sei es „sehr wahrscheinlich" ein echtes Werk Gilberts. Leider verrät uns E. nicht, wo denn ausgerechnet die Terminologie des Lombarden ersichtlich sei und wieso überhaupt ein von Gilbert „sehr wahrscheinlich" verfaßtes Werk in der Sprache des Lombarden geschrieben sein sollte oder könnte. In diesem Zusammenhang spricht E. von Gilberts „formules choquantes" (69), die der Gilbert-Schüler, an den E. auch noch als möglichen Verfasser denkt, bewußt vermieden habe. Auch hier möchte man erwarten dürfen, daß dem Leser wenigstens e i n Beispiel für Gilberts „schokante Formulierungen" vorgelegt würde.

Nach E. sind von zweifelhafter Echtheit: „Le corps de la glose sur l'Apocalypse", der *Liber de sex principiis* und die Schrift *De discretione animae, spiritus et mentis* (73). Den *Liber de sex principiis* sollte man nicht einmal als zweifelhaft echt, sondern als bestimmt unecht bezeichnen (vgl. Studi Mediévali 6 [1965] 123–151). Die von mir vorgelegte These, Gilbert sei dem Achard von Saint-Victor (Paris) als Verfasser der Schrift *De discretione* vorzuziehen (Mediaeval Studies 22 [1960] 148–191), geht nicht nur von gemeinsamen Lehrpunkten, sondern auch vom Stil und der Tatsache aus, daß unter vier bekannten Handschriften zwei anonym sind, von denen eine die beste und älteste der vier Handschriften ist. Das macht es wahrscheinlich, daß der Verfassername (A., Adam oder Achardus) später erfunden wurde, vermutlich in Saint-Victor zu Paris. Die dargebotenen Vergleiche mit sprachlichen Formulierungen in Gilberts Werken erledigt E. in einem einzigen Satz (67): „Les arguments de Haring, qui se limitent à quelques comparaisons, n'ont pas pu nous convaincre". E. behauptet sogar, das Thema des Traktats („l'âme est u n e , mais ... elle est divisée en plusieurs puissances") sei der Anthropologie Gilberts fremd, da Gilbert die Zusammensetzung und „multiformité" der Seele betone. Die angebliche Fremdheit wird von E. nur behauptet, nicht durch Beispiele erläutert. Daß J. Châtillon, der in der Bibliographie angeführt ist (468) und zu der These sachlich und kompetent, wenn auch negativ bereits 1964 Stellung genommen hat, erfährt der Leser nicht.

Bei der Darstellung der Lehre unterscheidet E. zwischen Gilberts Philosophie (127–203) und seiner Theologie (205–454). In einer „conclusion générale" (455–460) ist das Resultat der Studie zusammengefaßt. Es scheint E. nicht aufgefallen zu sein, daß in Gilberts Einteilung der Wissenschaften (246) die Philosophie gar nicht genannt wird. E. macht darum auch keinen Versuch, diesen Punkt zu erörtern.

Als Ausgangspunkt seiner Darstellung nimmt E. die Sprachlogik, deren „importance capitale" (143) für ein Verständnis der Gedankengänge Gilberts mit Recht unterstrichen ist. Wenn E. jedoch auf die *qualitas vini* (144) als Beispiel für Gilberts Unterscheidung von *substantia nominis* und *qualitas nominis* hinweist, scheint er tatsächlich zu glauben, Gilbert wolle mit der *qualitas vini* die *qualitas nominis* bezeichnen, was durchaus nicht der Fall ist. Die *qualitas vini* gehört in die Aristotelischen Kategorien und hat mit der sprachlogischen Unterscheidung von der *substantia* und *qualitas* eines Wortes nichts zu tun. Die von Gilbert vorgelegte sprachlogische Analyse von *aliquid* und *nichil* findet E. „un peu étrange" (143). Warum sie ein wenig sonderbar sei, sagt uns E. nicht.

Leider wird die „importance capitale" von Gilberts Sprachlogik für das Verständnis seiner Theologie nicht ausreichend genug nachgewiesen und illustriert. Gerade hier wären Beispiele aus Gilberts Kommentar wertvoll, um diese Sprachlogik in ihrer konkreten Auswirkung anschaulicher zu erklären. Bezüglich der Theologie Gilberts im allgemeinen stellt E. die schwer verständliche Behauptung auf: „La théologie de Gilbert n'est aucunement déductive" (234).

Wenn Gilbert auch vielleicht sprach-schöpferisch gewisse Worte geprägt zu haben scheint, so muß man doch den Leser vor der bei Gilbert nicht vorkommenden und von E. sehr unglücklich erfundenen *animalitas* (146 u. 448) als Ausdruck für die Seelen-Subsistenz oder das *id quo* der Seele warnen. Gilbert schlägt dafür den generischen von *spiritus* abgeleiteten Ausdruck *spiritualitas* vor. Die S. 167 gegebene Erklärung der *conformitas* läßt viel zu wünschen übrig, da die *conformitas* nichts mit der Materie zu tun hat. Man könnte auch darauf hinweisen, daß E. den äußerst wichtigen Unterschied von *inesse* und *adesse* (151 u. 160) nicht klar erfaßt hat. *Inesse* gehört nämlich zum Bereich des *id quod*, während *adesse* in den Bereich des dem *id quod* vorgelagerten *id quo* gehört. Wegen des mangelhaften Verständnisses dieser Unterscheidung steht auch auf S. 360 die falsche Schlußfolgerung: „En conséquence une substance deviendrait accident d'une substance". Das sagt Gilbert gar nicht.

Die Behauptung, Gilbert benütze *esse* nicht „au sense d'existence" (154), läßt sich leicht durch Beispiele widerlegen. Die Übersetzung von *rationalis* mit „logique", wie wir sie S. 160 u. 161 lesen können, trifft die Sache nicht, weil *rationalis* hier eine *ratio* d. h. einen Grund oder eine Ursächlichkeit ausdrückt. Auch die Übersetzung von *conformitas imaginaria* als „construite par la raison seule" (196) trifft nicht den Sinn von *imaginaria*. Das von *imago* abgeleitete Wort bezeichnet eine *conformitas*, wie sie z. B. zwischen einem Menschen und dem Bilde eines Menschen besteht.

Daß die *concretio* in den Bereich des *id quo* gehört, bleibt auf S. 162 sehr unklar. Die Struktur des Seins, wie sie von Gilbert verstanden wird, bleibt aber dunkel ohne die rechte Erklärung des Wortes *concretio*. Zudem kennt Gilbert meines Wissens keine *concreta subsistentia*, von der E. S. 162 spricht, sondern nur eine *subsistentia composita*. Schon

die von E. gewählte Stellung des Adjektivs macht die Formulierung verdächtig. Ebenso wäre es besser gewesen, Gilberts Universalienlehre (193 ff) vom Bereich des *id quo* aus zu analysieren.

In der Darstellung der Trinitätslehre und der Christologie bemüht E. sich sehr, aber viel zu weitschweifig, die Lehre Gilberts in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen. Er sieht vor allem eine ständige Auseinandersetzung Gilberts mit Abälard: „Gilbert Porreta harcèle sans cesse l'exposé d'Abélard" (356). Das ist eine enorme Übertreibung. Die Stelle im Prolog: *„Aliqui vero sic deum asserunt esse triformem ..."* schließt wohl Abälard mit ein. Dasselbe kann man von De Trin. II, 1, 30 sagen: *„Aliqui deum multiformem opinantes ..."* An beiden Orten greift Gilbert den Ternar: *potentia* (*omnipotentia*)*-sapientia-bonitas* an, den aber nicht nur Abälard, sondern auch Hugo von Sant-Victor, Robert von Melun und andere Zeitgenossen propagierten. Von einer „unaufhörlichen" Polemik gegen Abälard kann einfach nicht die Rede sein.

In der Behandlung von Gilberts Christologie, die nach E. von einer „clarté lumineuse et surprenante" ist, werden neben der Lehre Abälards noch besonders die Lehre des Petrus Lombardus und der sogenannte christologische Nihilismus sehr ausführlich besprochen, wodurch die Analyse der Gilbertschen Lehre stark in den Hintergrund gerät.

An einigen Stellen verrät E. eine gewisse Geringschätzung des Platonismus. So schreibt er bezüglich der Christologie über Gilbert (454): „il resta entravé par ses concepts platoniciens et ne sut atteindre une formulation pleinement satisfaisante".

Wenn man nun einmal von den genannten und anderen (auch typographischen) Mängeln dieser Studie absieht, steht zweifellos fest, daß sie alle früheren Darstellungen der Gedankenwelt Gilberts weit überragt. Daß noch lange nicht alle Fragen beantwortet sind, ist ebenso klar wie die erfreuliche Tatsache, daß die Gilbert-Forschung endlich auf dem richtigen Wege ist, die Persönlichkeit und die Leistung dieses großen Denkers gebührend zu würdigen.

Toronto/Kanada. Nikolaus M. Häring SAC.

Greenhill, Eleonor S: **Die Stellung der Handschrift British Museum Arundel 44 in der Überlieferung des Speculum virginum.** (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München Heft 10) München: Max Hueber Verlag 1966. 28 S.; geh. DM 9,80.

Mit der vorliegenden, schon 1963 vom Verlag angekündigten und wohl auch damals schon abgeschlossenen Schrift (vgl. S. 23) kehrt die Verfasserin zu einem Fragenkreis zurück, dem sie bereits ihre Münchener Dissertation – 1962 in Münster unter dem Titel „Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum virginum" erschienen – gewidmet hat. Bloß Einleitung und Teil I (3–13) der neuen Studie behandeln das in der Überschrift angegebene Thema, das auch schon in der Dissertation (132–139) berührt worden ist.

Ihre These, die Londoner Hs. sei durchaus Vorlage, ja sogar die Urschrift des *Speculum virginum* (8, 9), möchte G. diesmal mit einem Rückgriff auf acht der ältesten Zeugen stützen, sieht sich zuletzt aber doch zu dem Zugeständnis gezwungen, daß ihr Ableitungsversuch aus methodischen Gründen Torso bleiben müsse (13). Immerhin wird Arundel 44 als direkte Vorlage für drei Hss. in Anspruch genommen; hinsichtlich der fünf übrigen ist das Urteil zurückhaltend (13).

Aber nicht einmal mit dieser Einschränkung läßt sich die Auffassung der Verfasserin halten. Weder der Blick auf die teilweise schwankende Grenzziehung zwischen den zwölf Teilen des *Speculum virginum* und die uneinheitliche Praxis, die Anfangs- und Schlußvermerke einzutragen (4–8), noch der auf wenige, z. T. sogar nicht im einzelnen belegte Lesartenvergleich (11–12) noch die Untersuchung der „Arbeitsweise des Verfassers" (8–10) zwingen zu der Annahme, daß die anderen Hss. von Arundel 44 abhängen.

G. möchte bei der Londoner Hs. fünf verschiedene Schreiber unterscheiden (12) und die erste Hand dem Verfasser des *Speculum virginum* zuteilen (9). Die vorgebrachten Argumente überzeugen jedoch keineswegs. Muß man wirklich aus dem „überaus häufigen und unvermittelten Schreiberwechsel" den Schluß ziehen, daß Arundel 44 „direkt unter den Augen des Verfassers entstanden" ist, „der offenbar zornig einen ungeschickten Schreiber nach kurzer Zeit hinauswirft" (12)? Manche Beobachtung läßt sich mit gleichem Recht für die entgegengesetzte Ansicht verwenden, so der Umstand, daß ober- und unterhalb der Bilder weitergeschrieben wird (10), oder trifft auch auf andere Hss. zu wie das durchgängige Zusammenfallen von Teilschluß und Seitenende (8), das u. a. bei der älteren Kölner Hs. (Hist. Archiv der Stadt W 276 a, im folgenden *A* genannt) ebenfalls begegnet; dort ist am Ende der Teile 3, 5 und 8 (*A* f. 11r, 42r, 78r) exakt und am Schluß der Teile 6 und 7 bis auf drei bzw. zwei Zeilen (*A* f. 54v, 67v) der untere Rand der Seite erreicht. Auf den Tafeln, die G. ihrer Studie beigibt, ist übrigens zu erkennen, daß die vorgetragene Theorie für die Londoner Hs. nur bedingt gilt; denn bei den Teilen 1, 4 und 11 steht dort das Ende gleichfalls nicht an der unteren Blattkante; im Fall von Teil 4 gilt dasselbe für *A* – die Schlußstücke der übrigen Teile fehlen in *A*, so daß der Vergleich nicht bis zu Ende durchgeführt werden kann. Bisweilen verzichtet die Verfasserin gänzlich auf einen Beweis; so hätte man etwa die Behauptung (13), daß alle von ihr als abhängig betrachteten Hss. bezüglich „Interpunktion, Farbigkeit, Beschaffenheit des Pergaments" die Eigentümlichkeiten des Zisterzienserschrifttums aufweisen, gern für die drei Hss. aus Köln (*A*), Rom und Trier, die n i c h t (wie die übrigen herangezogenen) aus Zisterzienserbibliotheken stammen, irgendwie belegt gesehen. Die Auseinandersetzung mit A. Boeckler, der bei Arundel 44 ein Auslassen ursprünglicher Züge feststellt, reicht nicht aus; hier passiert übrigens das Mißgeschick, daß Boecklers frühere Stellungnahme aus dem Jahre 1924 als Zurückkommen auf die Äußerung von 1931 bezeichnet wird (25 Anm. 4 und 5).

Es ist aber nicht notwendig, sich bei der Widerlegung von einzelnen Argumenten aufzuhalten. Ein kurzer Blick auf den Text genügt nämlich schon, um festzustellen, daß Arundel 44 nicht an die Spitze der Überlieferung gehört. Wenn die Londoner Hs. eine frühere Lesung mit Rücksicht auf Sinn oder Grammatik verbessert, dieser frühere Wortlaut aber bei anderen Zeugen auftritt, ist die leichteste Erklärung, daß der Schreiber von Arundel 44 den Irrtum seiner Vorlage erkennt und berichtigt. Dieser Fall tritt besonders deutlich im 9. Teil auf, wo ein längeres Stück hindurch *A* (f. 83v–84v) unvermittelt die Personen des Zwiegesprächs nicht mehr mit den Buchstaben *P* und *T* entsprechend ihren Namen *Peregrinus* und *Theodora*, sondern mit *M(agister)* und *D(iscipula)* bezeichnet werden (genauso hält es die von G. nicht benutzte jüngere Kölner Hs. Hist. Archiv der Stadt GB fol. 155 f. 108ra–108vb). Hier liest der Londoner Gewährsmann (ff. 98v–99r) *P* und *T* – doch ohne Mühe ist zu sehen, daß der Schreiber radiert und ein früheres *M* bzw. *D* getilgt hat. Im gleichen Teil 9 finden sich weitere Stellen, die denselben Sachverhalt bezeugen, Wenn es in *A* f. 83r heißt: *Aversio ab intima luce veritatis causa efficiens totius humani effectus est*, so ist in London f. 97v das Wort *effectus* durch ein später zugefügtes *d* verändert worden, und erst nach diesem Eingriff ergibt der Satz einen Sinn. Etwas später (A f. 88v) hat bei der Sentenz *Numquam accedieris de scripturis vel discere vel meditari, in qua perfecte invenis te* die Londoner Hs (f. 102r) das ursprüngliche *qua* nachträglich zu *quibus* berichtigt und so einen grammatischen Fehler beseitigt. Hinzugefügt sei der verwandte Fall einer Deutungshilfe: bei der Lesung *verbum Dei pio commissum semper multiplicatur in fructu virtutum* (*A* f. 84v) hat London (f. 99r) durch ein hinter dem Wort *pio* zugefügtes *cordi* für ein leichteres Verständnis gesorgt. Aus den geschichtstheologischen Partien des Jungfrauenspiegels in Teil 8 lassen sich weitere Belege sammeln (für die Stellen vgl. M. Bernards, Zur Geschichtstheologie des *Speculum virginum*, Revue Bénédictine 75, 1965, 296 Z. 19; 300 Z. 184). Wenn sich also überall, wo bisher der Text mehrerer Hss. verglichen werden kann, das gleiche Ergebnis einstellt, kann von Zufall nicht die Rede sein. Man kommt vielmehr an der Annahme nicht vorbei, daß die Londoner Hs. eine Vorlage wiedergibt, deren Irrtümer der kritische Schreiber nach Kräften zu beseitigen bestrebt ist. Dann aber kann Arundel 44 niemals die Urschrift sein.

Die mit der Urschriftthypothese verknüpfte Polemik der Verfasserin gegen die Theorie einer Urgestalt des *Speculum virginum* mit acht Büchern ist insofern wenig begründet, als G. selbst Planänderungen zugibt (10) und sogar einräumt, daß der Einleitungsbrief zu den späteren Stücken gehört (9).

Im zweiten Teil der Studie (13–23) geht es, ohne daß dieser Punkt im Titel berücksichtigt würde, um den *Liber de fructu carnis et spiritus* und dessen Verhältnis zum Jungfrauenspiegel. Zur Hauptsache hält sich die Verfasserin an die Überlieferung des *liber* in der Hs. 148 der Leipziger Universitätsbibliothek und stellt einige Ungenauigkeiten der bisherigen Literatur richtig: *reverentia, constantia* und *voracitas* sind d o c h im Leipziger *liber* mit ihren Definitionen vertreten (sie fehlen allerdings in der von G. für den Textvergleich nicht ausgewerteten Salzburger Hs. des *liber*: Studienbibliothek V. 1. H 162). Nicht einzusehen ist, wieso bei der *libido* und den mit ihr zusammen aufgezählten vier anderen Lastern eine Differenz zwischen Text und Bild geleugnet werden kann, wenn im gleichen Atemzug zugestanden wird, daß der Leipziger Text keine Definitionen dieser Laster liefert. Ebensowenig leuchtet ein, wie aus dem Umstand, daß in Leipzig zwar mehr Laster aufgezählt, aber nur jene mit einer Definition ausgezeichnet werden, die auch im Jungfrauenspiegel auftreten, die Priorität des Leipziger *liber* gefolgert werden kann. Die übrigen Ausführungen zu dem Problem der Abhängigkeit können keinesfalls mehr Überzeugungskraft beanspruchen. Wieweit der Hinweis auf die wechselnde Zahl der Untertugenden und -laster für die spätere Forschung Wert gewinnen kann, bleibt abzuwarten.

Für den anschließenden Versuch, die Inschrift auf dem Bild des Tugendbaumes in den Hss. von Leipzig und Salzburg als Exegese von *Cant* 2, 1 zu deuten und so eine Brücke von der Auslegung des Hohen Liedes zum *liber de fructu carnis et spiritus* zu schlagen, wird G. vergebens auf Beifall ausschauen. Daß der Tugendbaum an der Spitze ein Bild Christi zeigt, gibt der Verfasserin Anlaß, den Tugendbaum als

bildliche Darstellung des mystischen Motivs von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen zu deuten; daß der Text des *liber* die Definitionen der Tugend und Laster darbietet, bezeugt nach ihrer Ansicht „dasselbe *Conubium* von Scholastischem und Mystischem, das M. Grabmann als typisches Merkmal der führenden Denker des 12. Jh. feststellte" (17). Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, wird die erwähnte Inschrift unbegründet auseinandergerissen (u. a. schließt *ex quorum flore mens pasta* an *germina vite* an, wie beide Hss. klar bezeugen); die unterschiedliche Textgestalt beider Vorlagen und die Beischrift auf dem Lasterbaum fallen ganz unter den Tisch. Auch die Tatsache, daß der Anfang der Salzburger Tugendbaum-Beischrift *(Presidet his floris species sacra plena decoris)* in Leipzig fehlt, ist nicht erwähnt; schon diese Feststellung verbietet, die Leipziger Fassung als Vorlage anzusprechen, wie es mehrfach (15 und mit einer gewissen Reserve 18) geschieht.

Zuletzt vergleicht die Verfasserin die Tugend- und Lasterbäume im *Speculum virginum* und in den beiden *liber*-Hss.; sie glaubt bei der Leipziger Hs. in Zeichnung und Gruppierung einen Unterschied zwischen dem Lasterbaum und dem Tugendbaum entdecken zu können, folgert daraus, daß hier der Typus dieser Darstellung erst gesucht und gefunden werde, und meint, auf diese Weise einen weiteren Grund für die Abhängigkeit der Arundel-Hs. von dem Leipziger Codex aufgespürt zu haben. Die gesamte Überlegung scheitert u. a. daran, daß die Beziehung der beiden *liber*-Bilder aufeinander durch die eingeschriebenen Antithesen *fructus carnis — fructus spiritus, vetus Adam — novus Adam* sowie *sinistra — dextera* im Text des Leipziger *liber* keine Spur hinterlassen hat, wohl aber im Text des Jungfrauenspiegels (vgl. *A* f. 11r) und z. T. in der Salzburger Hs.; ebenfalls ist die gegenläufige Richtung der Blüten, die bei den Lastern nach unten, bei den Tugenden nach oben weisen, nur im *Speculum virginum* (*A* f. 18v), nicht jedoch im *liber* gewürdigt. Grundsätzlich ist zu sagen, daß das immer noch reichlich undurchsichtige Problem, wie das Verhältnis des Jungfrauenspiegels zu verwandten Schriften zu denken ist, sich unmöglich auf die von G. versuchte Weise lösen läßt. Warum richtet die Verfasserin ihren Blick nur auf wenige Teilfragen und geht auf andere Sachverhalte, die für ihre selbstgewählte Aufgabe mindestens gleich wichtig sind, überhaupt nicht ein? Warum schweigt sie darüber, daß sich die beiden von ihr allein herangezogenen Hss. des *liber de fructu carnis et spiritus* in der Textgestalt erheblich unterscheiden und der Salzburger Zeuge eine größere Zahl von Abschnitten bringt, die in Leipzig nicht begegnen, aber im *Speculum virginum* auftreten (wie u. a. das Stück *Cunctarum itaque ...*, dazu M. Bernards, Das *Speculum virginum* als Überlieferungszeuge frühscholastischer Texte, Scholastik 28, 1953, 75 f.)? Die wichtige Untersuchung von Robert Bultot (nicht Bulton) (Recherches de Théologie ancienne et médiévale 30, 1963, 148–154), der im Gegensatz zu G. zu dem Ergebnis kommt, daß das *Speculum virginum* weiterhin als Vorlage des *liber* zu gelten hat, ist der Verfasserin erst zu spät zu Gesicht gekommen (23), als daß sie noch eine Diskussion hätte beginnen können.

Als Anhang folgen der Katalog der Laster und Tugenden aus dem Jungfrauenspiegel (19–22) und der Prolog des *liber de fructu carnis et spiritus* (22–23). Leider trüben einige unangenehme Mängel die Freude an dem neu zugänglich gemachten Text: erstens fehlt eine Zeilenzählung, so daß die Benutzung und Zitation sehr erschwert wird; zweitens stören die Inkonsequenzen bei der Einteilung in Absätze, bei der Wiedergabe der Namen *Peregrinus* und *Theodora* und bei der Zeichensetzung. Noch lebhafter ist zu bedauern, daß nicht eine einzige Variante angegeben ist, obwohl nach Anmerkung 39 (28) dem Druck der *Diffinitiones* sechs Hss. zu grunde liegen. Infolgedessen können Lesarten, die nur vereinzelt auftreten, nicht als Sondergut der betreffenden Hs. erkannt werden; so stehen gleich der erste Satz und entsprechend das letzte Wort zwar in der von G. auf dem ersten Platz angeführten, nicht sehr alten Darmstädter Hs., fehlen aber in der weit früheren Kölner Hs. (*A*). Leider sind auch die Seitenzahlen für *A* falsch angegeben; richtig müssen sie lauten f. 13v–16r.

Um den Ausfall des textkritischen Apparates ein wenig auszugleichen, seien die Abweichungen wenigstens aus *A* (unter Zuhilfenahme einer privaten Zeilenzählung) notiert: 19, 2 *explicit ... virginum*] om.; *quia*] *qui*; 8 *adhuc*; 16 *dissoluti in ioco animi*; 21 *ingluvi*; 22 *modo*] om.; *hiantis*; 24 *ebetudo*; 32 *consulitur*] om.; 33 *obnegatio*; 20, 9 *meroris*; 10 *qui*] *quod*; 10/11 *potentiam*] *potest*; 12 *conceptis*; 13 *habitus*] add. *et*; 22 *quedam*] *quod*; 22/23 *motum animi*; 26 *abstinate*; 28 *attemptare*; 33 *florentia*] add. *T*[*heodora*]; *aut*; 33/34 *Theodora*] *P*[*eregrinus*]; 35 *Peregrinus*] om.; 36/37 *inclinatio mentis*; 21, 2 *concurrentium*; 6 *indirupta*; 7 *coniunctio*] *conplexio*; 13 *consilii*; 22 *voluntaria*] add. *et insuperabilis*; 24 *eternorum*] add. *vel*; 31 *futurorum*; 32 *discreto*; 34 *quacumque*] om.; *in*] om.; 36 *virtute*] add. *te*; 41 *afflictus*; 22, 6 *factus*; *observantia*; 9 *aliquid*; 14 *seritas*; 18 *animum*; 18/19 *cunctarum ... est*] om.; 20 *recepisti*] *reperisti*; 22 *propheticum*] add. *merito*; 26 *explicit*] om.

Bei dem Prolog zum *liber de fructu carnis et spiritus* erfolgt die Wiedergabe der Leipziger Hs. so getreu, daß nicht einmal der Schreibfehler *arbuscultas* (22, 11 für *arbusculas*) berechtigt ist; ein Blick in die Salzburger Hs. hätte außerdem lehren können, daß es nicht bei dem unverständlichen Wortlaut *quatinus imitator alterutrius spiritus superbie sed vel humilitatis cognoscat* sein Bewenden haben kann, sondern *... alterutrius speciei superbie scilicet vel humilitatis ...* heißen muß.

Erwünschte Beigaben zu den Ausführungen im Text der Studie sind acht Bildtafeln, die zwölf mehr oder weniger umfangreiche Textstücke der Londoner Hs. sowie den Laster- und den Tugendbaum der Leipziger Hs. des *liber de fructu carnis et spiritus* wiedergeben. Weil weder die Tafeln noch die Abbildungen numeriert sind, ergeben sich auch hier wieder Schwierigkeiten für die Zitation. Bei der Beschriftung der Abbildungen ist entgegen der Gewohnheit, mit den Buchstaben *a* und *b* die Spalten zu markieren, mit Hilfe dieser Lettern offenbar angedeutet, ob es sich um die obere oder die untere Hälfte des Blattes handelt; warum bei den Abbildungen der Seiten 30v, 39r und 51v dieser Zusatz weggelassen ist, bleibt offen.

Einer Auseinandersetzung mit den Einwänden, die ich bei der Besprechung der Dissertation im Jahre 1963 gegen die Auffassung von Frau Greenhill erhoben habe, geht die Verfasserin aus dem Wege. Sie begnügt sich (26 Anm. 9) damit, meine Rezension als wenig freundlich zu charakterisieren, beanstandet die angeblich brüske Art des in Wirklichkeit meine Beweisführung zusammenfassenden Satzes, wiederholt ihr Hauptargument von 1962 und beruft sich auf die Zustimmung von Dom Jean Leclercq, „der den Text [sc. des Jungfrauenspiegels] kennt". Sodann erklärt G., sie möchte sich mit der vorliegenden Studie auf keinen Fall in eine Fehde mit mir einlassen, und teilt mit, daß sie nicht die Absicht hat, das *Speculum virginum* zu edieren. Wenn Frau Greenhill in diesem Zusammenhang von mir denselben Verzicht bekannt gibt und sich auf einen Brief von mir beruft, so ist dazu festzustellen, daß ich in dem genannten Schreiben vom 19. III. 1957, einer Antwort auf ihre Anfrage, lediglich gesagt habe, eine Publikation der Londoner Bilder sei zu begrüßen – von einer Edition des ganzen Werkes oder des Textes ist in dem Brief überhaupt nicht die Rede.

Köln. Matthäus Bernards.

Lamarque, Alfred: **Der Einheit entgegen.** Limburg: Lahn-Verlag 1966. 280 S.; kart. DM 14,80.

Dieses Buch zeugt vorbildlich von dem echten Engagement eines Nichttheologen, von seiner Liebe zur Kirche und seinem Leiden unter dem Ärgernis der Spaltung. A. Lamarque wendet sich an verständnisbereite evangelische und katholische Christen, dabei nicht an Fachtheologen. Er beschränkt sich auf die evangelisch-katholische Kontroverse, möchte zur besseren Kenntnis von Lehre und Frömmigkeit der getrennten Christen helfen; er tut dies – zwar mit unterschiedlicher Methode in den einzelnen Kapiteln, doch – in ökumenischem Geist und weiß so, gute Wege der Verständigung zu zeigen.

Gerade bei dem löblichen Anliegen des Verfassers sollten jedoch von ihm bzw. vom Übersetzer in einer künftigen Auflage einige Hinweise berücksichtigt werden, u. a.: Ökumenischem Verstehen ist es abträglich, die heilige Messe als „Neudarbringung des Kreuzesopfers" zu bezeichnen (dabei erklärt der Verfasser sonst korrekt das Verhältnis von Kreuzesopfer und heiliger Messe). Der erste Teil der heiligen Messe als Wort-Gottesdienst bedürfte stärkerer Hervorhebung. Was das Purgatorium betrifft, so finden sich etwa bei H. U. von Balthasar bessere Ansätze zu einem Brückenschlag zwischen den Konfessionen. Bezüglich der Behauptung Lamarques, der Katholik sei unter schwerer Sünde zum jährlichen Empfang des Bußsakraments verpflichtet, gilt doch, daß derjenige, der keine schwere Sünde begangen hat, wohl nicht unter das Kirchengesetz fällt (vgl. etwa L. Ott, Dogmatik², 501). Bei Mt 16, 18 wird nicht klar unterschieden zwischen exegetischem Befund, textkritischer Echtheit und traditionsgeschichtlicher Ursprünglichkeit. Daß die protestantische Theologie des deutschsprachigen Raums vielfach unberücksichtigt bleibt, ist bei dem französischen Verfasser verständlich; unzureichend aber ist es, die Theologie R. Bultmanns und seiner Schule lediglich in einer kurzen Anmerkung zu erwähnen (208). Andererseits mißt der Verfasser den Aussagen mancher evangelischer Theologen (M. Thurian, „Sammlung", Marienschwestern) ein Gewicht und eine Bedeutung bei, die für das Gros des Protestantismus nicht zutrifft.

Köln. Heinz Schütte.

van Dijk, Joseph, OP: **Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths.** München: Manz-Verlag 1966. 286 S.; kart. DM 16,80.

Van Dijks Studie – es ist eine Dissertation an der kath.-theol. Fakultät der Universität Nijmegen – fragt nach dem Ort der Ethik innerhalb der Theologie. Karl Barth beantwortet diese Frage radikal: „Die Dogmatik selbst ist Ethik. Auch die Ethik ist Dogmatik" (Kirchliche Dogmatik [= KD] I, 2, 888). So ist „die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths" für den Autor gegebener Anlaß zur Untersuchung seiner Frage.

Ein erster Teil geht zunächst den Aussagen Barths zur Ethik im „Römerbrief" nach (gemeint ist nicht der erste, sondern der berühmtere zweite Römerbrief-Kommentar Barths: Der Römerbrief, neue Bearbeitung. München 1922) und dann in der Kirchlichen Dogmatik. – Hier werden zuerst Barths Bemerkungen zur Ethik in KD I, 2 (Verhältnis von Dogmatik und Ethik), dann die allgemeine Ethik in KD II, 2 (Die Lehre von Gottes Gebot innerhalb der Gotteslehre, im Zusammenhang und Gegenüber zur Lehre von Gottes Gnadenwahl) dargestellt, daran anschließend Barths Ausführungen über das Problem der speziellen Ethik in KD III, 4, welche theoretischen Ausführungen an der in KD III, 4 von Barth gegebenen Beurteilung des Selbstmords exemplifiziert werden.

Es werden hier Barths Auffassungen zunächst unkritisch, getreu, z. T. sehr wortgetreu wiedergegeben. Wieder einmal zeigt sich dabei, daß Barths eher unwissenschaftliche Sprache, sein freier Umgang mit Begriffen, den Referenten zu langen Zitaten zwingt, will er nicht den Gedanken Barths Gewalt antun, die sich, das Problem umkreisend und so beschreibend, in langen Perioden entfalten. Van Dijk hat sich gut eingelesen und versteht es, sowohl die schwierigen Passagen im „Römerbrief" wie die in verschiedenen Teilen der KD enthaltenen Stücke über die Ethik im richtigen Zusammenhang darzustellen, so daß der Leser einen guten Überblick erhält.

Etwas unmittelbar, mit einem allzu knappen Hinweis auf die beiden ersten inhaltlichen Teile der allgemeinen Ethik („Das Gebot als Gottes Anspruch" KD II, 2, 612 ff und „Das Gebot als Gottes Entscheidung" KD II, 2, 701 ff) werden als die zwei Problemkreise, in denen „der Kern der Barthschen Ethik" zu sehen ist, „Evangelium und Gesetz" und „der Ereignischarakter des Gebotes" (150) genannt. Im dritten inhaltlichen Teil der allgemeinen Ethik („Das Gebot als Gottes Gericht" KD II, 2, 819 ff) kann van Dijk „keine neue Größe" finden, „die die christliche Ethik mit einem weiteren Merkmal bereichern und modifizieren würde". Er meint, Barth versuche hier, die beiden schon genannten Merkmale „in ihrer Einheit zu sehen, d. h. zu zeigen, was das für ein Ereignis, für eine Tat ist, in welcher Gott uns seine Gnade und damit sein Gebot gibt", wobei nun die Rechtfertigung ins Blickfeld trete (152 f).

Ob nicht der Hinweis am Platze wäre, daß hier im dritten Teil der allgemeinen Ethik, in dem die Rechtfertigung ins Blickfeld tritt, ersichtlich wird, woher Barth denkt, wenn er das Gesetz Form des Evangeliums nennt und vom Ereignischarakter des Gebotes spricht? Er denkt von der Tatsache der Rechtfertigung oder Versöhnung in Jesus Christus her, d. h. aber für Barth: von der Verwirklichung der ewigen Gnadenwahl in Jesus Christus, im Bunde Gottes mit dem Menschen, her, welche Gnadenwahl nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit wurzelt im trinitarischen Gott, der sich als solcher offenbart in Jesus Christus, in der Geschichte des Bundes; und dieses wiederum heißt für Barth: eben in der Rechtfertigung, resp. Versöhnung. So scheint dieser dritte Teil der allgemeinen Ethik zurückzuweisen auf das auch von van Dijk im ersten Teil dargelegte Zentrum Barthschen Denkens: Bund Gottes mit den Menschen, bzw. Gottes Gnadenwahl. Diese ist eben Gnade. Die Botschaft von ihr ist deshalb Evangelium, Befreiung des Menschen. Sie ist aber bestimmte (gezielte) Gnade. Die Botschaft von ihr befreit den Menschen für Gott. So ist Form des Evangeliums das Gesetz. Und diese Gnadenwahl ist eben Wahl, Decretum, Entscheidung, Tat, Ereignis. Und so hat Gottes Gebot Ereignischarakter.

Ein historischer Überblick des Problemkreises „Evangelium und Gesetz" in der Theologie Barths – es werden die Bedeutung von „Evangelium" und „Gesetz" und deren Zusammenordnung im „Römerbrief" und in der Schrift „Evangelium und Gesetz" (München 1935) konzentriert und klar wiedergegeben – zeigt, daß in den Aussagen Barths die Priorität des Evangeliums gegenüber dem Gesetz immer stärker hervortritt und immer mehr die positive Seite des Gesetzes betont wird. Die daran anschließende kritische Würdigung, in der van Dijk die gegensätzlichen Positionen Barths und E. Schlinks (Gesetz und Paraklese, in: Antwort, Zollikon-Zürich 1956, 323 ff) an den paulinischen Aussagen im Römerbrief prüft, erweist die Barthsche Interpretation als schriftgemäß.

Man wird sich allerdings fragen müssen, ob die Entscheidung zwischen einem heilsgeschichtlichen und einem dialektischen Verständnis des Gegensatzes und Zueinanders von Evangelium und Gesetz, die beide sich auf paulinische Texte stützen, notwendig und erlaubt oder ob nicht beides etwa im Sinne des ständigen *Transitus* und des *Progressus*, in dem christlichen Leben geschieht, durchzuhalten sei. Die Entscheidung Barths für das dialektische Verständnis ist also wohl durch systematische Überlegung mitveranlaßt. Sie geschieht wiederum unter dem Einfluß der These von der *praedestinatio gemina*. Und wie Barth deren Gefälle hin zum alles Nein überwindenden Ja Gottes immer mehr betont, so verliert sich in seiner Theologie die Dialektik von Evangelium und Gesetz immer mehr in ein positives Zueinander.

Die Charakterisierung des Gebotes Gottes als Ereignis – das zweite Merkmal Barthscher Ethik – hält sich, wie van Dijk klar zeigt, vom „Römerbrief" bis zur KD in gleichem Maße durch. Allerdings erkennt van Dijk in der Begründung dieser These bei Barth einen bemerkenswerten Wandel. Wird nämlich dieser Ereignischarakter des Gebotes zunächst – van Dijk zeigt es am „Römerbrief" und am Vortrag „Das Halten der Gebote" (in: Zwischen den Zeiten 5 (1927) 206 ff) – „durch gewissermaßen immanente Gründe verständlich und einleuchtend gemacht", also philosophisch, so beruft sich Barth später – van Dijk analysiert den Vortrag „Das erste Gebot als theologisches Axiom" (in: Zwischen den Zeiten 11 (1933) 297 ff) – „auch für die These der konkreten Bestimmtheit des Gebotes einzig und allein auf die Heilige Schrift" (217).

In zwei Schritten würdigt und kritisiert van Dijk diese These Barths: 1. Trotz Übereinstimmung mit Aussagen katholischer Theologen – van Dijk nennt Th. Steinbüchel, J. Fuchs, K. Rahner, E. Schillebeeckx – im Sinne einer gemäßigten Form von Situationsethik, die durchaus allgemein-gültige Gesetze anerkennt, und obwohl auch Barth in KD III, 4 von Konstanten des menschlichen Handelns in seiner Entsprechung zum Handeln Gottes spricht, unterscheidet sich Barth doch klar, da bei ihm jene Konstanten nicht allgemeine Gesetze mit absoluter Bedeutung sind, sondern nur relativ-gültige Hinweise auf die konkrete sittliche Entscheidung, so daß als „Grenzfall" immer die Möglichkeit offen bleibt, „daß Gott dem Menschen außerhalb dieses Rahmens begegnen und ihn dort beanspruchen will", während die katholischen Autoren „an der Absolutheit des Naturgesetzes" festhalten (229 f). – Die neuere Diskussion zum Naturrecht innerhalb der katholischen Moraltheologie und deren differenziertere Stellungnahme zur Frage der Absolutheit (s. u. a. F. Böckle [Hrsg.], Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf, 1966), die van Dijk wohl nicht mehr berücksichtigen konnte, zeigt, daß hier durchaus weitere Anknüpfungspunkte zum Gespräch mit Karl Barth wären.

2. Barths Doppelaussage, wonach aus der Heiligen Schrift und nur aus ihr zu vernehmen ist: d a ß Gottes Gebot immer ein konkretes Ereignis ist und w a s das Gebot hier und jetzt von mir verlangt, veranlaßt van Dijk zu zwei Fragen, einerseits an den Exegeten Barth, anderseits an den Systematiker Barth.

a) Warum deutet Barth die Allgemein-Weisungen in der Bibel im Sinne der Einzelgebote und nicht umgekehrt? Woher diese nicht eindeutig exegetisch zu erklärende Wahl? – Es wäre immerhin darauf hinzuweisen, daß nach Barth jene Allgemein-Weisungen, gerade weil sie „nichts anderes als das Ereignis des göttlichen Gebietens selbst" sind, „insofern dieses eine gewisse Geschichte und damit eine gewisse Kontinuität und Allgemeingültigkeit hat" (229), doch den Ort anzeigen, wo – auf alle Fälle – der Mensch des konkreten Gebotes Gottes gewärtig sein muß (KD II, 2, 755 ff). Damit zeigt sich allerdings eine gewisse Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit zur oben beschriebenen These vom „Grenzfall", welche Inkonsequenz, wie mir scheint, durchaus in den Texten Barths selber steckt.

b) Welchen Sinn hat exegetische Forschung und Auslegung der Bibel noch, wenn einerseits – biblizistisch – behauptet wird, daß jeder Vers der Bibel virtuell ein konkretes Glaubensereignis unseres eigenen Lebens sei, daß die biblisch bezeugten Ereignisse der eigentliche Inhalt unseres Lebens, daß die in der Bibel bezeugten konkreten Gebote auch nach ihrem Inhalt die an uns gerichteten Gebote seien und anderseits das Wort Gottes völlig frei und souverän gegenüber solcher Exegese und Erklärung bleibt und erst kraft seiner unverfügbaren Selbstoffenbarung erkennbar, das Gebot Gottes also in völliger Souveränität (auch gegenüber dem Wort der Schrift – aber doch wohl mittels des Wortes der Schrift? –) Ereignis wird? Diese Feststellung scheint wohl richtig zu sein. Sie ist das Fazit eines letzten Kapitels in van Dijks Untersuchung mit dem Titel „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (235).

Die ganze Untersuchung van Dijks tendiert also hin auf die Frage nach Barths Hermeneutik, die nun allerdings – an Hand von Texten aus KD I, 2 – nur noch aufgeworfen wird. Sie bleibt als Frage stehen. Gleicherweise bleibt auch die Frage nach dem Ort der Ethik innerhalb der Theologie offen. Sie wollte ja auch nicht einfach gelöst werden. Sondern es war die diesbezügliche Antwort Barths hinsichtlich der beiden Grundmerkmale seiner Ethik in ihrer Problematik aufzuzeigen. Das hat van Dijk getan.

Es wäre zu untersuchen, ob Barth in der Entfaltung seiner KD, vor allem auch in der Theologie der Schöpfung seine These vom absoluten Ereignischarakter des Wortes Gottes, und damit des Gebotes Gottes, nicht modifiziert, oder zumindest nicht konsequent durchhält. Schon hier, in der von van Dijk untersuchten allgemeinen Ethik (wie auch schon in der Wort-Gottes-Lehre in KD I) sind diesbezügliche Spuren zu erkennen. Es scheint gerade Barths Christologie, die ja Schöpfungs-, Versöhnungs- und Erlösungslehre impliziert – oder anders gesagt: es scheint nun gerade die Lehre von Gottes Gnadenwahl in Jesus Christus, die sich in der Geschichte

des Bundes verwirklicht, deren Moment auch die Schöpfung ist, zu Aussagen führen zu müssen, die Ereignis und Kontinuität der Glaubenserkenntnis, Ereignis und Kontinuität göttlichen Gebietens und menschlichen Gehorsams betonen, so daß jene Tendenz zur Geschichtslosigkeit, die wohl gerade wegen der Überbetonung des Ereignischarakters des Wortes Gottes und des Glaubens in Barths Theologie spürbar ist (eben bei aller Betonung der „vertikalen Geschichte" zwischen Gott und Mensch), doch wieder aufgefangen wird und ein geschichtliches Denken (im horizontalen Sinn) nicht einfach ausgeschlossen ist.

Bonn. Otto Moosbrugger.

Seemann, Michael, OSB: **Heilsgeschehen und Gottesdienst.** Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. Mit einem Geleitwort von Peter Brunner. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XVI, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1966. 215 S.; Ln DM 16,80.

Die rechte Erneuerung der Liturgie in ihrer äußeren Gestalt kann nur geschehen auf Grund einer vertieften Besinnung auf das Wesen des christlichen Gottesdienstes. Diesem Anliegen und dem ökumenischen Gespräch leistet die Arbeit des Benediktiners M. Seemann aus der Erzabtei Beuron sehr wertvolle Dienste. Sie stellt dar und untersucht vom katholischen Glaubensverständnis aus die Gottesdienstlehre eines bedeutenden Vertreters lutherischer Theologie, des Heidelberger Dogmatikers Peter Brunner, vor allem nach dessen hervorragender Abhandlung im Handbuch „Leiturgia" Bd 1, Kassel 1954, 83–364: „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde" (in der Bibliographie S. 199–202 alle weiteren benutzten Werke Brunners). Im Juni 1964 wurde die Untersuchung der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Hochschule St. Anselmo zu Rom als Promotionsschrift vorgelegt. Das Referat erstatteten die Professoren C. Vagaggini OSB (St. André, Belgien) und B. Neunheuser OSB (Maria Laach).

Nach dem Vorwort des Vf. (IX f) hat P. Brunner der Arbeit ein Geleitwort mitgegeben (XI–XV). Lobend erkennt er an, daß Vf. seine Gottesdienstlehre zutreffend dargestellt, ja einige Züge an ihr (besonders die „Zentrierung ... um die Rechtfertigung") ihm selbst verdeutlicht habe (XI f). Manche Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens seien – nicht zuletzt auf Grund der Liturgie-Konstitution des Vatikanum II – neu sichtbar geworden, etwa bzgl. der Auffassung vom „Wort des Heils" oder der Geltendmachung des *sacrificium cordis*. Stein des Anstoßes aber bleibe weiterhin das *sacrificium propitiatorium* der Kirche – so verstanden, „daß das, was die Kirche als der Leib ihres Hauptes im Vollzug der Eucharistie tut, als solches Tun einbezogen ist in das eine Versühnopfer Jesu Christi und so die Kirche mit ihrem Tun an diesem Versühnopfer Anteil hat". Immerhin habe Vf. „an dieser empfindlichen Stelle mit großer Behutsamkeit verhärtete Vorstellungen aufgelockert" (XIV f).

In der Einleitung (1–12) zeigt Vf. die Zusammenhänge von Liturgie und Ökumene auf und gibt einen Überblick über die liturgische Bewegung in der Ev. Kirche Deutschlands. Dabei geht er auch ein auf die verschieden akzentuierte Entfaltung der Aussage Jo 1,14 bzw. des christologischen „Gott und Mensch" von Chalcedon bei K. Barth und W. Stählin, die sich notwendig auf deren Lehre von der Kirche und vom Gottesdienst auswirkt. P. Brunners repräsentative und mit überaus positivem Echo aufgenommene Gottesdienstlehre scheint „das Anliegen des Chalcedonense (‚unvermischt, unverwandelt') mit der lutherischen Sakramentsformel (‚in, mit und unter') ausgewogen zu verbinden" (9). Die Untersuchung dieser Lehre setzt Vf. unter die Überschrift „Heilsgeschehen und Gottesdienst" – „Komponenten, die schon ihrem Wesen nach zuinnerst aufeinander bezogen sind: das Heilsgeschehen als das je Größere und Umfassendere, in das auch alles Heil liturgischer Feier eingebettet ist, der Gottesdienst als eine bevorzugte Weise des Wirkens Gottes im geschichtlichen Damals und Heute" (10).

Im Teil I stellt Vf. zunächst „Die Gottesdienstlehre Peter Brunners" dar (13–105). Kapitel I will allgemein hinführen „Zum Verständnis der Lehre Br.s" (15–27), indem es seine Auffassung von Theologie überhaupt, seine Bestimmtheit vom evangelischen Schriftverständnis und seine Gebundenheit an das Bekenntnis der lutherischen Kirche, speziell an die Rechtfertigungslehre, zeichnet. „Brunners Gottesdienstlehre ist diese Rechtfertigungslehre selbst, eben in der Form gottesdienstlicher Aussage" (15). Dem wesentlich Neuen des christlichen Gottesdienstes entspreche am ehesten der Begriff der „Versammlung der Christengemeinde im Namen Jesu" (25). – Kapitel II beschreibt „Die Begründung des Gottesdienstes in der Heilsgeschichte" (28–52). Der Kirche, allem Heil und Heilsgeschehen in ihr, also auch dem Gottesdienst, sind die „Spuren" des Heilsweges Gottes mit der Menschheit „eingezeichnet" (28): der ewigen Erwählung zur freien Bundespartnerschaft in Liebe; der Schöpfung als des Anfangs des Heils; des Gottesdienstes „des Ersterschaffenen"; des von Gericht und Gnade umfangenen Sündenfalls; des Gottesdienstes Israels (im Gegensatz zur Perversion des heidnischen Kultus); vor allem des Dienstes Gottes „für uns" in Jesus Christus, der im Kreuzesopfer kulminierte, dessen Heilsgeschehen durch Auferstehung und Himmelfahrt ‚in identischer Realität, aber in eschatologisch verwandelter Seinswirklichkeit' (Br.) für immer in der himmlischen Welt Gottes steht (49 f). Alles, was jetzt im „pneumatischen Interim der Kirche" geschieht, „ist nichts anderes als die Auswirkung dessen, was in Jesus ... geschehen ist" (50). – So charakterisiert Kapitel III den „Gottesdienst als Heilsgeschehen in der Zeit der Kirche" (53–59). Kirche ist wesentlich gottesdienstliche Gemeinde. Dem Gottesdienst aber eignet „geistliche Notwendigkeit" hinsichtlich des „Bleibens im Heil" (aus der Taufe), der Auferbauung der Ekklesia und einer besonderen Gegenwart Gottes im Evangelium und im Abendmahl, die auf des Herrn Auftrag und Stiftung zurückgehen. Engelwelt und Kosmos sind durch Christus in den Gottesdienst der Kirche einbezogen (Exkurs 1, 59–62). – Die zentralen Kapitel IV und V stellen das „Heilsgeschehen der Wortverkündigung" (63–71) und „im Abendmahl" (72–86) dar. Brunner unterscheidet das für die Kirche „grundlegende" und das sie „auferbauende" Wort, welch letzteres in mannigfaltiger Form laut wird (Lesung, Predigt, Absolution, Salutatio usw.). Wortverkündigung ist wesentlich „Christus-Anamnese", und zwar gefüllt mit der „Gegenwart der Heilstat" (ermöglicht durch deren „Wortnatur", die sich aus der Vergangenheit durchhält), und „Übereignung des Heils". Auch das Abendmahl ist Verkündigung durch Wort und (Zeichen-)Handlung, die das Kreuzesgeschehen in „effektiver Repräsentation" gegenwärtig setzt. Darüber hinaus kommt dem Sakrament eine eigentümliche „Realpräsenz" („somatische Gegenwart") des Herrn unter Brot und Wein zu, bewirkt durch die (mit dem Sprechen der Stiftungsworte gegebene) „Konsekration" und dauernd bis zum Ende der Austeilung. Die „Wortgestalt" des Abendmahls erfordert nach Br. eine Erneuerung der „Eulogie" (= des eucharistischen Gebets), in deren Rahmen eine „Epiklese" als Konsekrations- und Kommunionbitte angemessen ist (Exkurs 2, 83 f). Die Gabe des Abendmahls ist die leibhaftige „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi", Gemeinschaft der Empfangenden untereinander, besonders aber Vergebung der Sünden. – Dem Gottesdienst als „Dienst Gottes an uns Menschen" (K. II–V) entspricht seine andere Seite: der „Dienst der Menschen" vor Gott (K. VI–VIII). „Die Gemeinde vor Gott" (Kapitel VI, 87–91) antwortet auf die Gabe Gottes in Gehorsam, Bekenntnis und Lobpreis – keineswegs aber durch ein ihrerseits geschehendes Darbringen des gegenwärtigen Opfers Christi (gegen das Tridentinum gesagt). – Das Kapitel VII („Gottesdienst und kirchliches Amt", 92–99) legt Br.s lutherische Sicht des „königlichen Priestertums" aller Gläubigen und des *„ministerium verbi"* dar. „Durch einen Hirten, der von der Kirche beauftragt sein muß, wird solche Feier geleitet, wenngleich alle bevollmächtigt sind, das Mahl zu halten" (95). – Abschließend wird der „Gottesdienst als Krisis des Menschen" (Kapitel VIII, 99–101) sowie als „endzeitliches Geheimnis und Verherrlichung Gottes" (Kapitel IX, 102–105) beleuchtet.

Den II. Teil überschreibt Vf. als „Versuch einer katholischen Antwort" (107–197), dem allerdings auch „eine völlig ausgewogene Bestimmung des christologischen ‚und' versagt sein" müsse (105). Im Kapitel I („Zum Verständnis einer katholischen Antwort", 109–122) findet man erhellende Ausführungen über die katholische Sicht des Verhältnisses von Schrift, Lehramt und Tradition (besonders in Anlehnung an J. R. Geiselmann), über Dogma und Glaubensentfaltung, den kirchlichen Charakter der Theologie und die Liturgie als Glaubensbezeugung. Für den Begriff der Liturgie kann Vf. auf den bedeutenden Versuch von C. Vagaggini und die Umschreibung in der *Constitutio de Sacra Liturgia* Nr. 7 hinweisen. – Das II. Kapitel nimmt Stellung „Zur heilsgeschichtlichen Begründung der Liturgie" (123–134). Anerkennung verdient bei Br. die Betonung der „personal-dialogischen Struktur des Heils" (123). Warum aber wird dann „der in den Aussagen über ‚Gott für uns' so gut begründete Dialog der Liebe in seiner heilsgeschichtlichen Verwirklichung, vor allem im Geschehen von Wortverkündigung und Sakrament überraschend weitgehend zu einem Monolog?" (127) Gottes Gunst zu uns findet seine eschatologische Erfüllung in Christus, aber in ihm (als zweitem Adam) wird auch offenbar, „wie ein Mensch zu Gott hin offen ist" und sich ihm hingibt, worin die Einheit von Sakrament und Opfer begründet ist (129 f). Der Herr, welcher „der Geist ist" (2 Kor 3, 17), hat den Gläubigen seinen Geist auch „zum bleibenden Besitz ‚gegeben'" (134). – Zur Sicht des Gottesdienstes „als Lebensmitte der Kirche" (Kapitel III, 135–139) kann Vf. weitgehend zustimmen, vermißt aber auf evangelischer Seite die rechte Würdigung einer eigentlichen Heilsmittlerschaft der Kirche sowie des „Wachsens und Reifens" (nicht nur des „Bleibens") in Christo. – Das vergegenwärtigende, lebenspendende „Heilsgeschehen der Wortverkündigung" (Kapitel IV, 140–149) wurde im letzten Jahrzehnt katholischerseits (auch vom Vatikanum II) deutlicher herausgestellt. Bemerkenswert sind die Ausführungen des Vf. über die „Wort-Gestalt" und den „Bildcharakter" der Liturgie (beide in der Inkarnation gründend). Was den „Wortcharakter des Sakramentes", überhaupt „die Gemeinsamkeit und das Unterscheidende von Wort und Sakrament betrifft" (147), darf hier ergänzend auf die etwas andere Sicht bei H. Fries, O. Semmelroth u. a. verwiesen werden. – Den

Höhepunkt der Untersuchung bildet Kapitel V: „Zum Heilsgeschehen im Herrenmahl" (150–176). Br.s Auffassung von „der durch die Anamnese bewirkten Gegenwart (*repraesentatio*) des Kreuzesgeschehens als solcher" kann grundsätzlich bejaht werden, während sich in der Frage des Opfers das Unterscheidende besonders schmerzlich spürbar macht. Sehr anregend und eindrucksvoll sind die (an J. Juglar, J.-P. Audet, Th. Schäfer OSB u. a. anknüpfenden) Darlegungen des Vf. zur „berachah-eucharistia" Jesu bzw. der Kirche, die als Gebets-Wort zusammen mit der Gabe die Hingabe des Herzens an Gott den Vater zum Ausdruck bringt, während Brunner einseitig die Dahingabe „für" die Menschen betont. Stiftungsmahl, Kreuz, Herrlichkeit und Eucharistie gehören, was die Identität des Opfers Christi betrifft, innerlich zusammen. Klärend wirken die Gedanken über die Eucharistie als Mahl (und sei es nur des Celebrans) sowie über die bleibende Realpräsenz nach der Feier. – Auch was den „Dienst der Gemeinde vor Gott" (Kapitel VI, 177–184) anbelangt, setzt katholische Theologie den Akzent anders: Gottes Bundeshuld schenkt der Kirche „in Christo" ein wirkliches Mit-Tun, die „Hinein-gabe" ihrer „Selbst-Hingabe" in die „Hingabe" des Hauptes (180). Das *sacrificium propitiatorium* der Messe erklärt Vf. zutreffend (ohne allerdings hier wiederum an die Identität des Opferaktes Christi am Kreuz und im Sakrament zu erinnern) als fürbittweise Zuwendung des Sühnewertes des Kreuzesopfers (so auch M. Thurian) und als Aufnahme der („ganz aus dem Kreuz als Frucht hervorwachsenden") Sühne der Kirche in das Opfer Christi (183 f; vgl. Kol 1, 24). – Zwar hat das ganze Volk Gottes priesterlichen Charakter, doch kommt den „Hirten" im apostolischen Amt durch eine spezifische, unwiederrufliche Sendung eine besondere Repräsentanz Christi zu (Kapitel VII, „Zur Frage nach dem kirchlichen Amt" 185–191). – Schließlich spricht Vf. vom „Gottesdienst als Entscheidung", dem das Leben in Hingabe an Gott und die Mitmenschen entsprechen muß (Kapitel VIII, 192–194), und vom „Gottesdienst und Leben als Verherrlichung Gottes" (Kapitel IX, 195 f; „Ergebnis – Ökumenischer Ausblick", 196 f). Nach der Bibliographie (199–208) sind dem Buch ein hilfreiches Personen- und Sachregister angefügt (209 f; 211–215).

Die Gottesdienstlehre P. Brunners und die Stellungnahme M. Seemanns enthalten in dogmatischer, liturgischer und geistlicher Hinsicht einen großen Reichtum. Mit vorbildlicher Sorgfalt stellt Vf. die Anschauungen Brunners dar, zeigt sich ihnen gegenüber vom katholischen Glauben aus geöffnet soweit möglich, weiß aber auch das Unterscheidende in einer nie verletzenden, „ruhigen, objektiven und lichtvoll verständlichen Art" (E.-J. de Smedt, vgl. 11 Anm. 37) darzulegen und zu begründen. So kann man die Arbeit nur mit großem Gewinn lesen.

Osnabrück. Wilhelm Averbeck.

Moraltheologie in Polen, von Franz Scholz, Fulda und Helmut Juros, Warschau.

Unter den theologischen Bildungs- und Forschungsanstalten gewinnt neben der „Katholischen Universität" in Lublin die „Akademie für katholische Theologie" (ATK) in Warschau zunehmend an Bedeutung. Auch die vor kurzem zu päpstlichen Instituten erhobenen Diözesanseminarien in Krakau, Warschau und Breslau – sie haben das Recht erhalten, akademische Grade im kirchlichen Bereich zu verleihen – spielen eine immer größere Rolle. Was die anderen Diözesan- und Ordensseminarien Polens angeht, ist man um Querverbindungen im Sinne einer Koordinierung der einzelnen Fachdisziplinen bemüht. Im Einzugsbereich von Krakau werden die regionalen Konferenzen für die Dozenten der einzelnen Fächer systematisch organisiert. Beispielhaft wirkte sich in dieser Hinsicht in den letzten Jahren die unter dem Vorsitz des Kardinals Wojtyła von Krakau einberufene Tagung der Moraltheologen des weiteren Umkreises aus, die die aktuellen Eheprobleme auf die Tagungsordnung gesetzt hatten. Nach inoffiziellen Informationen soll Papst Paul VI. das Werk des Kardinal Wojtyłas „Liebe und Verantwortung" recht wohlwollend aufgenommen haben. Der Krakauer Kardinal, der selbst Moraltheologe ist, hat seinerzeit über die Ethik Max Schelers promoviert. Bis zur Stunde hat er den Lehrstuhl für Ethik in der philosophischen Abteilung der kath. Universität zu Lublin inne. Ungeachtet der mit seinem Amte verbundenen Arbeitslast befaßt er sich im Augenblick mit der Herausgabe einer mehrbändigen „Ethik" auf phänomenologischer Grundlage. Seine Person wird begreiflicherweise zum Mittelpunkt und Anreger aller moraltheologisch Interessierten, soweit Krakau als Ausstrahlungszentrum in Frage kommt.

Darüber hinaus werden in ganz Polen jährliche Treffen der Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen durchgeführt. Die Jahrestagung 1967 der polnischen Moraltheologen wurde am 5. und 6. September in Warschau gehalten. Sie stand unter dem Rahmenthema: „Die Quellen der Moraltheologie".

Folgende Einzelreferate wurden gehalten:

1. Biblische Fassung der moraltheologischen Grundfragen (Prof. L. Stachowiak, Lodz),
2. Die Lehre der Kirchenväter als Quelle der katholischen Moraldoktrin (Prof. Bober SJ, Krakau),
3. Grundforderungen der Moraltheologie im Lichte der Dokumente des Zweiten Vatikanum (Prof. Perz, Warschau),
4. Zwei Vorstellungen über das Verhältnis der Moraltheologie zur Ethik (Prof. Inlender, Warschau),
5. Die Frage der *loci communes* in der Moraltheologie (Prof. Witek, Lublin),
6. Was erwartet die heutige Welt von der Moraltheologie? (Prof. Swiecicki, Warschau).

Alle Referate werden im 1. Halbjahrband 1968 der „Studia Theologica Varsaviensia", die von der „Akademie für kathol. Theologie" besorgt werden, erscheinen. Dieser erste Halbjahrband ist für Prof. Olejnik, der jetzt zwanzig Jahre für die Moraltheologie tätig ist, herausgegeben worden. Prof. Olejnik, der früher den moraltheologischen Lehrstuhl in Lublin innehatte, ist jetzt Dekan der theologischen Abteilung der Warschauer Akademie und Vorsitzender der Sektion polnischer Moraltheologen. Aus seinem umfangreichen Schaffen verdient sein Werk „Eudämonismus, Untersuchungen über die Grundlagen der Ethik" (Eudajmonizm, Studium nad podstawami etyki [Lublin 1958]) vor allem Erwähnung. Von seinen früheren Werken seien erwähnt: „Der katholisch-ethische Gedanke im letzten halben Jahrhundert" (Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce).

Die Arbeit wurde im Ateneum Kapłańskie (Włocławek 50 [1959], 109–146) veröffentlicht. Die neueste polnische, moraltheologische Literatur findet sich in der i. J. 1967 in Posen erschienenen „Einführung in theologische Fragen" (Wprowadzenie do zagadnień teologicznych [Poznau 1967] 1123–1213), die ihrerseits eine Übersetzung aus dem französischen Gemeinschaftswerk (Initiation théologique) darstellt. In allerjüngster Zeit verdanken wir seiner Feder die „Fremdsprachige Bibliographie der Moraltheologie in den letzten 25 Jahren (1940–1964)", die 1967 in Warschau erschienen ist und 439 Seiten umfaßt. (Bibliografia obcojęzyczna Teologii Moralnej z ostatniego ćwierćwiecza [1940–1964] Warszawa 1967).

Zu dieser Publikation seien einige Hinweise gestattet. V. hat seiner umfassenden bibliographischen Zusammenstellung einführende Worte und ein Verzeichnis der angewandten Abkürzungen für Zeitschriften usw. (die leider nur selten mit den Siegeln des LThK übereinstimmen) vorausgeschickt und sie mit einem alphabetischen Verzeichnis der Autoren beschlossen. Die Einführung weist auf die ungewöhnlichen Schwierigkeiten hin, mit denen in Polen angesichts eines solchen Vorhabens zu rechnen ist. Polens Lage bedingt eben auch eine empfindliche Abschnürung von der „westlichen" theologischen Literatur. Daher war es dem V. auch nicht möglich, alle Bücher bzw. Aufsätze in Augenschein zu nehmen, ein Umstand, der zur Unsicherheit bei der Einordnung und Abgrenzung führen mußte. Ein Außensteher ist vielleicht versucht zu sagen, wer an das Material nicht allseitig herankommt, lasse die Finger von einem Unternehmen, das sich nicht zufriedenstellend lösen läßt. Wer die Dinge kennt, wird das kühne Unternehmen als Ausdruck des Verlangens unserer polnischen Kollegen, mit der Gesamttheologie in lebendiger Verbindung zu bleiben, werten. Daher das Mühen, die Arbeiten aus dem Westen, soweit als eben möglich, bekannt zu machen und auszuwerten.

Die Aufgliederung der gesamten außerpolnischen moraltheologischen Literatur (Bücher und Zeitschriftenartikel) aus dem Vierteljahrhundert von 1940 bis 1964 erfolgte nach dem vom internationalen Bibliographischen Institut zu Brüssel vorgeschlagenen Dezimalsystem, das in der Einleitung (6–7) näher erläutert wird.

Berücksichtigen wir die Lage Polens, so darf man sagen, daß hier eine erstaunliche und anerkennenswerte Leistung vor uns liegt, die deutlich zeigt, wie groß das Verlangen unserer polnischen Kollegen nach „westlicher" moraltheologischer Literatur ist, wie sehr sie gesucht, geschätzt und zur Kenntnis genommen wird. Wir haben hier ein Hilfsmittel, das auch dem nichtpolnischen Moraltheologen gute Dienste leisten kann.

Franz Scholz, Fulda – Helmut Juros, Warschau.

Kraus, Anni: **Über den Hochmut.** Frankfurt/M: Knecht Verlag 1966. 111 S.; DM 8,80.

Die Verfasserin, schon bekannt geworden durch ihr Büchlein „Vom Wesen und Ursprung der Dummheit" (Köln 1961), legt einen methodisch ähnlich angelegten Aufriß des „unheimlichsten und gefährlichsten Grundlasters der Menschheit" vor. Sie geht aus von jener frühesten, „jedoch schon vollständigen und letztlich unüberholbaren theologischen Psychologie des Hochmuts, wie sie bei Cassian in seinen *Instituta* und *Collationes* und später bei Gregor dem Großen in dessen *Moralia* zu Wort kommt" (9). Eine derartige Darstellung ist zunächst durchaus begrüßenswert. Der Rückgriff auf die antike und auch – bei Thomas wieder lebendige – mittelalterliche Sozial- und Moralpsychologie der Tugenden und Laster könnte – gegenüber einer mehr statisch-idealtypischen Darstellung – dynamische, aus der Genealogie erwachsene Betrachtungsakzente beleben. Allerdings dürfte das nicht unkritisch, distanzlos geschehen. Dies schon nicht deshalb, weil die Rangordnungsprobleme in der Moraltheologie geschichtlich faktisch eine große Bedeutung, vor allem: eine moralpädagogische Tragweite erwiesen haben, die eine wohldurchdachte Begründung nötig machen. Leider müssen wir in dieser Hinsicht Einschränkungen und Vorbehalte anmelden.

Methodisch wird zu wenig beachtet, daß der soziologische Hintergrund der Analysen und Lasterkataloge bei Cassian und Gregor die Verhältnisse in den antiken Mönchsgemeinden sind. Für uns ergibt sich die große Fragwürdigkeit jener mönchischen agonalen Asketen-Psychologie durch ihren statischen Gehorsamsaufbau, der – eingehend in ein ontologisch-hierarchisch gedachtes Weltbild – die Passivität des Gehorsams zum systemkonformen Verhalten, Abweichungen zum Verrat, zum Ur-Laster werden lassen mußte. Wenn man also dergleichen geschichtlich noch verständlich machen kann, so wird es aber unerträglich, wenn Vf. in einer seltsamen Geschichtsbewertung „die Alten", „die zugleich immer die Jüngsten sind", charakterisiert als stehend „an jenem Anfang, an jener Quelle der Wahrheit . . ., deren Wasser noch rein fließt und reinen Blicks von ihnen gewahrt wird" (48).

Man kann auch nicht mehr ohne jeden Kommentar die antike Dämonologie einfach zitierend übernehmen. Dieses ganze wirklich grotesk anmutende dämonisch-zoologische Pandämonium wird vermengt mit höchst fragwürdigen sog. ontologischen Beziehungen von Vernunft und Sünde und – in drastisch-moralisierendem Stil – in Gestalt von Laster-Buhmännern gräßlich ausstaffiert. So ist jedenfalls der Eindruck: Es wird bedauerlicherweise nicht im geringsten wenigstens durch Erläuterung differenziert.

Vf. wendet sich scharf gegen die „heutige Psychologie und Psychiatrie" (47 ff). Sie muß dies tun, weil die völlig unkritische Übernahme des durchgängig moralistisch-dämonologischen Verstehenshorizontes eine zunächst neutral-funktionale Diagnose und die Anwendung der gesicherten Erkenntnisse etwa der Tiefenpsychologie, welche die Gesetzlichkeiten dynamischer, vor-personaler Zusammenhänge geklärt hat, ausschließt. Zu beanstanden bleibt allerdings eine mißverständliche Zitation (49 Anm. 13): Vf. will auf die moralische Bedeutung und Bewältigung neurotischer Symptome hinweisen, indem sie – ohne den Satz ganz und im Zusammenhang wiederzugeben – drei solche Symptome zitierend nennt und nur beifügt, der zitierte Autor habe „zugegeben", daß dergleichen mit „wirklicher Vollkommenheit unvereinbar" sei. In Wirklichkeit will aber der beigezogene J. Rudin klarmachen, daß in derartigen Fällen zunächst das „psychotherapeutische Ziel seelischer Integration und Vollständigkeit nicht selten als Teilziel der Seelenführung miteinbezogen werden sollte" (J. Rudin, Psychotherapie und Religion, 1960, 185). Eine von A. Kraus also propagierte Moralisierung i. S. ihrer „theologischen Psychologie" soll hier durch ein Zitat bestätigt werden, das gerade im Gegensatz dazu die vorherige medizinisch-therapeutische Behandlung – abseits jeglichen Moralisierens – als notwendig aufweisen will.

Wir wollen aber nicht allzusehr in den Hintergrund drängen, was an wichtiger Problematik, besonders an guten Phänomendarstellungen, in diesem Büchlein vorgetragen wird (z. B. 57). In der Tat ist dieses Material für die Moraltheologie der Beachtung wert. Man denke nur an den verhängnisvollen Einfluß, den der faktische Primat des sechsten Gebotes im Leben der Kirche und in ihrer Sittenlehre bzw. ihrer Katechetik und Pädagogik ausgeübt hat. Dann wird zu ermessen sein, wie bedenkenswert der ganz andere Aufbau vom Hochmut her sein muß. Allerdings: geschichtliche, psychologische, daseinsanalytische Differenzierung sind für eine fruchtbare Beschäftigung mit diesem Gegenstand unerläßlich.

Bonn. Johannes Bökmann.

Frank-Duquesne, Albert: **Wenn Deine Zeit zu Ende ist.** Ce qui t'attend après ta mort. Mit einer Einführung von Gustav Siewerth. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (1964). 255 S.; Ln DM 14,50.

Dies Buch ist in seinem Rohentwurf ohne alle wissenschaftlichen Hilfsmittel im deutschen Konzentrationslager Breendonck entstanden. Paul Claudel hat sich darum angenommen und seiner Veröffentlichung nach dem Vorwort des Verf. die Wege bereitet. Es ist auch so, wie es vorliegt, weniger die Frucht wissenschaftlicher Reflexionen als Ausdruck „vital erprobter Weisheit", wie Gustav Siewerth es in seiner Einführung formuliert. Er nennt es „einen bedeutenden Beitrag auf dem Weg einer Theologie der eschatologischen Vollendung der gottmenschlichen Geschichte".

Verf. redet dabei in einer Sprache, die der Schultheologie fern ist, und mit Aspekten, die sie nicht erkennt. Der Tod, der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, die „Ruhe" und der „Schlaf des Todes", das Seufzen der Sehnsucht nach Paulus, Paradies und Purgatorium, das Gebet für die leibberaubten Seelen, Scheol und *corpus mysticum,* die Konstitution *Benedictus Deus* von 1336, die Auferstehung der Toten, der glorreiche Leib, Parusie und ihre Vorboten, der Engel des Angesichtes, Ahnungen der rabbinischen Theologie, die Verklärung Christi als Schlüssel, die Unterschiede der Glorie, die Hölle und jene, die draußen blieben, ihr Zustand und die göttliche Gerechtigkeit und Liebe ihnen gegenüber, die Ewigkeit der Höllenstrafe – das sind die Themen dieses Buches, die schon in ihrer Formulierung zum Teil überraschend wirken.

Diese Betrachtungen gehen völlig neue Wege, indem sie vor allem auf den jüdischen Vorstellungen des Alten und des Neuen Bundes aufbauen. Das ergibt neue, bisher ungewohnte Sichten, leuchtkräftige Erkenntnisse, und es wird bewußt, wie sehr unser eschatologisches Denken einer Revision bedarf. Man ist sich nach der Lektüre dieses Buches nicht mehr sicher, ja in hohem Maße unsicher darüber, ob die in jener Zeit im jüdischen Raum ergangene Offenbarung über das Ende wirklich in der Sprache unserer Theologie noch erscheint. Alles, was diese sagt, erscheint zu rund, zu fertig. Gerade in seinem Zurückgehen auf die Quellen mit der jüdischen Weltverwurzelung gewinnt dies Werk eine wissenschaftliche Bedeutung, die es besonders auch dem Alttestamentler interessant machen könnte. Es bereichert auf jeden Fall unsere Theologie und vermag auch dem Laien etwas zu geben.

Passau. Alois Winklhofer.

Seuse, Heinrich: **Deutsche mystische Schriften.** Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Düsseldorf: Patmos Verlag 1966. 432 S.; Ln DM 36,–.

Die neue Übertragung von Seuses mystischen Schriften nach der Bihlmeyerschen Ausgabe sollte den anziehendsten der drei großen Dominikanermystiker vielen modernen Menschen näherbringen. Die Übersetzung liest sich gut, die Anmerkungen sind zwar knapp, geben aber die notwendigsten Erklärungen, was besonders bei der Schilderung von Seuses Kasteiungen wichtig ist. „Jegliche Beurteilung von Seuses Vorgehen" schreibt der Herausgeber, „setzt zunächst voraus, daß Seuse selbst (und nicht ein späterer, die Dinge vergröbernder Überarbeiter) die hier geschilderten Vorgänge erlebt und wahrheitsgemäß im geschichtlichen Sinne niedergeschrieben hat".

Das ist sehr vorsichtig ausgedrückt. In ihrem Büchlein über Meister Eckhart, Maître Eckhart et la mystique rhénane (Editions du Seuil, 1956) schreibt Jeanne Ancelet-Hustache: „Selbst wenn andere noch beweiskräftigere Argumente nicht hinzukämen, würde schon ihre (der Kasteiungen) Übertreibung genügend zeigen, daß das ‚Leben', so wie es auf uns gekommen ist, außer authentischen Kapiteln absichtlich hagiographische Schilderungen enthält". Darum scheint uns, man müßte noch mehr als die hier eingeklammerten Teile als unecht betrachten. Mit diesem Vorbehalt ist die neue, gut ausgestattete Ausgabe sehr zu empfehlen.

Oxford. Hilda Graef.

Beck, Irene: **Liebe und Werk in der Theologie des hl. Franz von Sales.** Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1965. XIV, 210 S.

In früheren Zeiten war Franz von Sales im allgemeinen nur durch seine „Philothea" bekannt und erschien dadurch im wesentlichen als Lehrer der Aszetik. In den letzten Jahrzehnten wurde sein „Theotimus" oder „Abhandlungen von der göttlichen Liebe" nach verschiedensten Seiten hin erforscht, besonders hinsichtlich seiner Lehre vom mystischen Leben. In der vorliegenden Dissertation wird das vormystische und mystische Seelenleben in seiner Auswirkung, dem Werk, behandelt und so in unausgesprochener Synthese ein gewisser Bezug zum grund-

sätzlichen Anliegen der „Philothea" hergestellt. – Auch nach einer anderen Seite kann von einer Synthese gesprochen werden: Es wird sichtbar gemacht, daß Franz von Sales thomistische und augustinische Vorstellungen benützt, wobei allerdings die augustinische Denkweise, besonders durch die starke Akzentuierung der Freiheit in ausgewogener Weise vorherrscht. Franz von Sales ist hier nicht Eklektiker, sondern Systematiker. – Wenn man von dem von ihm benützten metaphysischen Schema von Arten der Seele und ihren Teilen absieht, zeigt sich der Heilige als Vertreter einer ausgesprochenen personalen Psychologie, wobei Vorstellungen der Gegenwartspsychologie vorweggenommen werden.

Diese Denkweise und der große Gedankenreichtum der salesianischen Psychologie, der Mystik und der darin enthaltenen systematischen Theologie werden in der vorliegenden Arbeit in beispielhafter Klarheit herausgestellt, besonders auch dank der sehr differenzierten Disposition im Zusammenhang mit einem reichen Personen- und Sachregister. Die Schrift dürfte – unter dem Gesichtspunkt des Themas – eine vollständige Wiedergabe des jetzigen Standes der Forschung über Franz von Sales sein. – Das Ergebnis ist, daß das Werk, das christliche Tun in seiner Vollendung die Frucht der affektiv-betenden Ekstase, ja selbst auf seine Weise Ekstase ist.

Die Dissertation zeichnet sich aus durch tiefes gedankliches Eindringen in eine oft sehr subtile Materie, durch schöne, leicht verständliche Darstellung und durch einen verhaltenen, aber innigen persönlichen Elan, der bei der Darstellung mitschwingt.

Mainz. Friedrich Rotter.

Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Lateinischer und deutscher Text nach der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit. Mit Erläuterungen von Wilhelm Weber, Wilfrid Schreiber, Anton Rauscher. Münster: Verlag Regensberg 1966. 131 S.; kart. DM 7,50.

Der 1. Teil der vorliegenden Schrift enthält als Textdokumentation das 3. Kapitel des 2. Teiles der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, also die Nummern 63 bis 72 des lat. Textes, der damals noch nicht veröffentlicht war (jetzt in AAS 58 [1966] 1084–1094) und die vorläufige, nichtamtliche deutsche Übersetzung. Auf beides wird aufmerksam gemacht. Inzwischen ist auch die von den deutschen Bischöfen autorisierte deutsche Übersetzung greifbar (vgl. z. B. Beilage zum Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 8, 1966). Zum lat. Text und zur deutschen Übersetzung braucht hier nicht weiter Stellung genommen zu werden. Z. Z. der Herausgabe des Bänddchens war es erfreulich, daß man auf einen Grundtext zurückgreifen konnte.

An den Text schließen sich als zweiter Teil dieses Buches drei erläuternde Darstellungen. Die erste stammt von Wilhelm Weber, Münster, über „Ursprung und Entstehungsgeschichte des Wirtschaftskapitels der Konstitution" (41–70). Hier wird gezeigt, daß das Dokument nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten zustande kam. Das Ringen der Väter um Distanz von einer Ideologie des Fortschritts und der Verteilung, um Vermeiden von Institutionalismus und Occidentalismus wird deutlich. Auch die Stellungnahmen zu Einzelfragen, u. a. zum Recht auf Arbeit oder zum Streikrecht zeigen, daß keine fertigen Konzeptionen vorlagen, sondern die verschiedenen Motivierungen der Väter und die vielfältigen Erscheinungsweisen der wirtschaftlichen Gegebenheiten in dem Dokument verklammert werden mußten.

Der zweite Beitrag von Wilfrid Schreiber, Köln, ist überschrieben: „Kommentar aus der Sicht der Sozial- und Wirtschaftswissenschaft" (71–98). Er bringt eine Reihe von Bemerkungen unter vorwiegend wirtschaftswissenschaftlichen und sozialpolitischen Aspekten, die zum Teil kritischer Art sind. Unzureichend scheint ihm „das leidige Agrarproblem" behandelt (82 f). „Genaueres und Besseres" sei auch schon zum Richtmaß der Lohnbemessung gesagt worden (86). Des öfteren bleiben die Bemerkungen vielleicht zu sehr im Bereich von Vermutungen über die Motive der Väter und die ihnen vorschwebenden wirtschaftlichen Zustände (vgl. z. B. 79 f). Zu fragen ist auch, ob es nicht mißverständlich ist, den privatwirtschaftlichen Gewinn „ein genial erdachtes Mittel, das den Leistungswillen des Einzelnen in den Dienst am Gemeinwohl zwingt" zu nennen (77). Ebenso scheint fragwürdig, daß geschichtliche Bedingtheit genüge, um jemand als schuldlos zu bezeichnen (ebd.).

Den dritten Kreis von Überlegungen trägt Anton Rauscher, Münster/Mönchengladbach, bei über „die gesicherte Soziallehre der Kirche in den Aussagen des Konzils über die wirtschaftlich-gesellschaftliche Ordnung" (99–131). Ein Grundanliegen ist es hier, die Kontinuität in der kirchlichen Lehre zu diesen Fragen aufzuzeigen. Damit wird ein oft zu wenig beachteter Leitbegriff herangezogen, der nicht nur für die Kennzeichnung des Grundsätzlichen, sondern auch zur Beleuchtung von Einzelfragen, z. B. Eigentum oder ‚Mitbestimmung' brauchbar ist.

Eine Reihe von Fragen wird in allen drei Beiträgen aufgegriffen, so die Frage der ‚Mitbestimmung' (lat. *participatio in inceptis*); die Aussagen des Konzils lassen sich nicht einfach auf deutsche Verhältnisse übertragen. Das Problem der Geldwertverschlechterung ist nach dem Urteil aller Beiträge in dem Dokument bedauerlich knapp behandelt.

Das kleine und handliche Buch hat nicht die Absicht, einen ins einzelne gehenden Kommentar zu liefern, sondern „erläuternde Überlegungen anhand des Textes" zu bieten, wie das Vorwort betont (7). Diese Zielsetzung haben auch die genannten drei Beiträge vor Augen. Jeder Verfasser gibt aus seiner Sichtweise einen vielfältigen und zu weiteren Überlegungen anregenden Einblick in das zugrundeliegende kirchliche Dokument.

Freiburg i. Br. Friedrich Beutter.

Oldendorff, Antoine: **Grundzüge der Sozialpsychologie.** Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Mit einem Geleitwort von F. J. J. Buytendijk. Aus dem Niederländischen von Willy Leson. Köln: J. P. Bachem-Verlag 1965. 232 S.; Ln. DM 22,–.

Das vorliegende Werk will kein Handbuch und keine systematische Einführung in die Sozialpsychologie sein. Vielmehr sucht der Verfasser in einer allgemeinverständlichen Sprache einen Einblick in die Fragen und Probleme des heutigen sozialen Lebens zu geben, der allerdings – das muß sofort angemerkt werden – überaus stark von der Soziologie ausgeht, und zwar was den Begriffsapparat und was die inhaltlichen Aussagen betrifft. In die ersten Kapitel über Wesen und Existenz der Person geht zudem viel an existentialphilosophischem Denken der Gegenwart ein. Dabei ist es nicht uninteressant, daß der des öfteren herangezogene J. P. Sartre in einer autobiographischen Skizze seine philosophischen Aussagen mit einem Rückgriff in tiefenpsychologische Erkenntnisse „erhellt", die von Oldendorff zugunsten soziologischer Analysen zurückgestellt werden (vgl. 53 ff).

Näherhin wird in zehn Kapiteln ein umfangreicher Stoff verständlich abgehandelt: Nach einer Einleitung über die „sozialpsychologische Betrachtungsweise" und die „sozialpsychologischen Untersuchungsmethoden" kommt im 1. Kapitel „Die Person" in ihrer Abhängigkeit und Einheit, als „Verkörperung von Kollektivität" und in ihrer Selbständigkeit zur Sprache. Im 2. Kapitel wird „Das Ich und der Andere" behandelt. Das 3. Kapitel handelt von der „sozialen Rolle", wobei über die „Bedeutung des Rollenbegriffs für die Psychologie" auch gegenteilige Thesen möglich wären, die das „Rollen-Spiel" als ein Problem der Neurosenlehre erweisen. Im 4. Kapitel werden der soziale Raum von heute, und im 5. Kapitel die soziale Lebensordnung näher umschrieben. Das 6. Kapitel widmet sich der Beziehung „Wir – Sie – Man", während die nachfolgenden Kapitel 7 und 8 der „Gruppe" gewidmet sind. Das 9. Kapitel greift die Führungsprobleme und das abschließende 10. Kapitel Fragen der Gruppen-Moral auf.

Wenn Oldendorff (68) schreibt, daß „der Mensch erst durch seine Beziehung zum anderen völlig zu einem ‚Selbst' wird", dann müßte er eigentlich stärker auf die Ursprünge allen sozialen Lebens in der Ursprungsfamilie gestoßen worden sein. Leider ist die diesbezügliche Literatur deutschsprachiger personaler Psychologie (etwa A. Vetter) nicht genutzt worden. Ferner wäre dann auch der Irrtum vermeidbar gewesen, im Anschluß an Mead erst mit dem Sprechen der Sprache das Ich psychologisch gesehen in Erscheinung treten zu lassen. Gerade neben das Wort der Sprache tritt in die Beziehung des Kleinkindes zu seiner Mutter und zu seinem Vater eine Symbol- und eine Bildsprache, die jenes „Ich" konstituieren, wie es sich dann auch in sog. Rollen-Bezügen zeigt.

Doch hindert die genannte Kritik nicht, das Buch als einen wertvollen Beitrag zu einer Diskussion zu bezeichnen, die im deutschsprachigen Raum – im Gegensatz zum niederländischen – noch von vielen Tabus und falschen Vorstellungen behindert wird.

Münster. Wilhelm Dreier.

Stegmann, Franz Josef: **Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik.** (Beiheft 4 der Zweimonatsschrift Politische Studien) München-Wien: Günter Olzog Verlag 1965. 187 S.; br. DM 16,80.

Diese interessante Studie wurde unter dem Titel „Die soziale Gedankenwelt der Historisch-Politischen Blätter unter Joseph Edmund Jörg im Rahmen der zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte (1852–1901)" als Dissertation verfaßt. Wie auch im Untertitel des Buches ersichtlich gemacht wird, handelt es sich um den Versuch, den „Beitrag der Historisch-Politischen Blätter zur Lösung der sozialen Frage" zu beleuchten. Das ist dem Verf. durch ein vorurteilfreies Quellenstudium der HPBl mit gutem Erfolg gelungen. In fünf größeren Abschnitten werden die HPBl zu den entscheidenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen, die das 19. Jh. bewegten, befragt: I. Abschnitt: Die Behandlung der „Sozialen Frage", II. Abschnitt: Die Ablehnung des

Liberalismus, III. Abschnitt: Die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, IV. Abschnitt: Die Verteidigung der Ständeidee, V. Abschnitt: Die Kritik an der staatlichen Sozialpolitik. Verständlicherweise – es handelt sich um eine Dissertation – bringt der Verf jeweils auch eine nicht unfundierte Kritik der HPBl bei, wodurch in etwa das ansonsten begrüßenswerte umfangreiche Literaturverzeichnis begründet werden kann. – Den erregenden Höhepunkt sowohl des Engagements der HPBl als auch der Auseinandersetzung des Verf. mit ihnen bildet die Vorstellung einer ständischen Ordnung als Mittel der Sozialreform. Die entscheidende Frage lautet hier: Beendet tatsächlich das Bekenntnis zur staatlichen Sozialpolitik diese Ordnungsidee weiter Kreise des sozialen Katholizismus im 19. Jh.? – Und: Sind es demzufolge realitätsfremde, konservative Vorstellungen, die mit einer industriellen Produktionswirtschaft und Marktgesellschaft unvereinbar waren? M. E. ist hier durch den Verf. noch nicht das letzte klärende Wort gesprochen, wie auch die kritische Auseinandersetzung im 13. Kapitel allzu knapp ausgefallen ist. Die Stärke der Studie liegt nicht in den kritischen Abschnitten, sondern in der sauberen Darstellung, Sammlung und Zusammenfassung der Äußerungen in den HPBl zu den gen. Tatbeständen.

Münster. Wilhelm Dreier.

Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa. Hrsg. von Albrecht Langner, Köln: Verlag J. P. Bachem 1965. 412 S.; Ln DM 36,–.

Die Bedeutung dieses Sammelwerks kann nicht genug betont werden, weil das Phänomen des freiheitlichen Sozialismus bisher vor allem jeweils isoliert als nationales Problem gesehen wurde. Hier aber wird zum ersten Male der Versuch einer vergleichenden Darstellung unternommen; als bedauerliche Lücke in den Länderberichten des Herausgebers (Bundesrepublik Deutschland), Jean Claude Criquis (Frankreich), Servatius Willem Couwenbergs (Niederlande), Wolfgang Mantls (Österreich), Guido Casettis (Schweiz) und Jean Delfosses (Belgien) ist nur das Fehlen eines Berichtes über Italien festzustellen, für das der Herausgeber keinen geeigneten Mitarbeiter finden konnte. Die Verfasser der Länderberichte sind durchwegs Katholiken, die den sozialistischen Parteien ihrer Länder nicht angehören. Jedoch wird auch ein nichtkatholischer Sozialist, obwohl er vielleicht hin und wieder andere Akzente setzen würde, anerkennen müssen, daß sich alle Mitarbeiter ehrlich und mit Erfolg bemüht haben, der Wahrheit und nicht einer politisch konkurrierenden Partei zu dienen, zu schildern und nicht zu polemisieren.

Das soll nun nicht bedeuten, daß nichts mehr zu wünschen übrig bliebe. Im Grunde haben die Mitarbeiter den Titel des Buches umgedreht und mehr über die Einstellung der sozialistischen Parteien zur Kirche, als umgekehrt über die Einstellung der Kirche zum Sozialismus geschrieben. So fehlt ein Glied in der doppelten Relation: Sozialistische Doktrin : Katholische Lehre und Sozialistische Partei : Katholische (oder von der Kirche favorisierte) Partei; die Spannung zwischen dem das Lehramt der Kirche verkörpernden Klerus und den katholischen Politikern, die auch dort bestand, wo – wie in Deutschland und Österreich – Priester in den politischen Parteien, oft als Führer, mitarbeiteten, wird nicht deutlich. Die Spannung dagegen zwischen sozialistischer Doktrin und sozialistischen Politikern, die überall dort aufbricht, wo der politische Messianismus der Gründerzeit mit den Bedingungen des friedlichen Kampfes um die Macht im Staate und um die Regierungsverantwortung in Konflikt gerät, wird überall sehr gut dargestellt. Die besondere Schwierigkeit im Sozialismus bestand dabei darin, daß die Doktrinäre innerhalb der Parteiorganisation wirkten und wirken mußten, während das kirchliche Lehramt – obwohl ständig in der nicht immer erfolgreich bestandenen Versuchung, nicht Kanonisierbares zu kanonisieren – doch über der favorisierten Partei stand, die sich ihrerseits auch keineswegs als Befehlsempfänger des Episkopats ansah.

Dem spannungsgeladenen Verhältnis von Parteiregnum und Sacerdotium stand auf der sozialistischen Seite nichts Vergleichbares gegenüber. Und während daher der Rückzug des Klerus aus der Parteipolitik die Fortführung der christlichen Soziallehre – man denke an *„Mater et Magistra"* und *„Populorum Progressio"* – nicht verhinderte, sehen wir auf sozialistischer Seite eine fast allgemeine Entmutigung doktrinärer Bemühungen durch die Parteivorstände. Fast könnte man sagen, daß es nicht mehr die Kirche ist, die auf programmatische Aktionen des Sozialismus reagiert, sondern umgekehrt Sozialisten, die – nicht nur (obschon auch) aus wahltaktischen Gründen, Elemente der christlichen Soziallehre zu vereinnahmen streben, weil die eigene Ideologie zum unproduktiven Bla-Bla zu werden droht. Eine andere Seite des Problems, von den Verfassern ebenfalls ausgeklammert, ist das Gefühl namentlich älterer katholischer Politiker, von dem sich auf Grundsatzverkündung zurückziehenden Hirtenamt der Kirche im Stiche gelassen zu werden; das Gleichnis von der Heimkehr des verlorenen Sohnes und seines mißvergnügten arbeitsamen Bruders scheint sich aufzudrängen, obwohl es auf die Situation ganz und gar nicht paßt, weder auf die Kirche noch auf die sozialistischen Parteien.

Auf die einzelnen Berichte einzugehen ist nicht möglich. Einige von ihnen sind besonders gut gelungen, wie z. B. Mantls Aufsatz über die SPÖ, der viel – auch Österreichern wenig bekanntes – Material bringt, und der Beitrag G. Casettis über die SPS, meines Wissens die erste zusammenfassende Darstellung des Problems überhaupt. Alle Beiträge zitieren sorgfältig die benützten Quellen, z. T. Aufsätze in Tageszeitungen und Monatsschriften, vor allem aber auch parteiamtliche Broschüren, die in wissenschaftlichen Bibliotheken selten zu finden sind. Eine Auswahl der wichtigsten Veröffentlichungen, länderweise aufgegliedert, sowie der derzeit geltenden Programme im vollen Wortlaut sind dankenswerterweise in einem Anhang zu finden.

Alles in allem scheint mir das Buch eine für den katholischen Theologen recht nützliche, um nicht zu sagen heilsame Lektüre zu sein, auch *ratione duplicis effectus*: es belehrt nämlich unbeabsichtigt über den nur relativen Wert der – namentlich bei der jüngeren Generation – so beliebten, aber sterilen „Grundsatzdiskussionen", während es in Wirklichkeit die Kompromisse in konkreten Fragen (namentlich der Schule, der Volksbildung, des Ehe- und Strafrechts) sind, die eine Annäherung von Kirche und freiheitlichem Sozialismus gestatten.

Graz. Gustav E. Kafka.

Kuhn, Annette: **Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803–1848.** Eine historische Studie. München und Salzburg: Verlag Anton Pustet (1965). 149 S.; kart. DM 14,80.

Diese interessante Studie fragt nach der „Geschichtsmächtigkeit des Christentums im Vormärz". – „Hat das Schwinden der christlichen Traditionen, die sich in der Vergangenheit als sozial ordnende Kraft erwiesen hatten, etwas mit der sozialen Auflösung zu tun?" Die Autorin fragt „präziser": „Wo ist der soziale Ort der Kirche, der Geistlichkeit, des christlichen Gesellschafts- und Vereinslebens und schließlich der christlichen Tugenden in dieser Umbruchszeit? Wie ist es zu der Wortprägung ‚christlich-sozial' gekommen, die etwas anderes sein will als eine bloße Tautologie? Es ist noch zu fragen, inwieweit sich das kirchliche Selbstverständnis in dieser Umbruchszeit geändert hat. Damit sind nach Aussage der Verf. selbst „die wesentlichsten Fragen" der vorliegenden Studie angedeutet, die eine historische sein möchte.

Eine Antwort gibt die Verf. in drei Abschnitten: I. wird die „religiöse Entfremdung als soziales Phänomen" gedeutet. Die Verf. meint: „Jede Erwartung, daß die christliche Botschaft (so wie sie vorgetragen und verkündigt wurde) Kräfte der sozialen Kohärenz entfalten könnte, mußte im Vormärz als Utopie erscheinen" (31). In einem II. Teil, überschrieben: „Die ‚christlichen' und die ‚sozialen' Mächte im Widerstreit", werden die Ursprünge des Begriffs „christlich-sozial" im Denken der Aufklärung aufgewiesen. „Die Hilflosigkeit, mit der Wortführer des Christentums dem Wort ‚sozial' gegenüberstanden, die Blindheit, mit der sie fast unterschiedslos in dem sozialen Verlangen Widerchristliches argwöhnten, zeigt, wie das Christentum erst am Sozialismus wieder lernen mußte, christlich zu sein" (104). In einem III. Teil widmet sich die Verf. der Frage, inwieweit die Kirche dieser Zeit in der Lage war, ihre soziale Aufgabe zu erfüllen. Unter dem Titel: „Die Kirche begegnet der Emanzipation der Gesellschaft" werden „die Säkularisierung des Kirchenbegriffs" und vor allem „Die Entdeckung der Kirche als soziale Institution" (bei Planck, Möhler, Dieringer, Schleiermacher und Marheinecke) näher untersucht. Auf die Frage: „Hatte die Kirche eine Antwort auf den religiösen Sozialismus?" versucht die Verf. eine theologisch tiefsinnige und geschichtsgerechte Antwort zu geben. „Zwischen zwei Ordnungen gestellt – den Staat in seiner ständisch-monarchischen Verfassung einerseits, und die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem liberalen, demokratischen und sozialen Begehren andererseits –, hat die Kirche zunächst nur versucht, die christliche Heilsbotschaft zu bewahren. Ihre Theologie wie auch die Sprache ihrer Verkündigung gehörten noch der alten, nicht der neuen Welt an" (144).

Das Buch regt zum Nachdenken an und zeigt vor allem denen, die vom Aufbruch der christlich-sozialen Bewegung in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts heute noch geistig zehren, wie das Selbstverständnis der Kirche als gesellschaftliche Institution innerhalb der Menschheitsfamilie, mit dem Auftrag, „Lebensprinzip der Gesellschaft" (Pius XII.) zu sein, einer jahrhundertelangen dornigen Entwicklung bedurfte und noch bedarf.

Münster. Wilhelm Dreier.

Walf, Knut: **Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815).** (Münchener Theologische Studien, III. Kanon. Abt., 24. Bd) München: Max Hueber Verlag 1966. XXV, 290 S.; br. DM 38,–.

So wenig wie die Geschichtswissenschaft auskommt ohne Kenntnis der verfassungsrechtlichen Entwicklung, so wenig kommt die Jurisprudenz ohne die Geschichte aus; zeitweise war die Geschichte denn auch geradezu die Domäne der Juristen, die schließlich an der Ausbildung der historischen Methode entscheidenden Anteil genommen haben. In beiden Wissenschaften geht es nach wie vor um das eine, die Feststellung eines unbestreitbaren Tatbestandes auf Grund unbezweifelbarer Zeugnisse. Um dieses Ziel zu erreichen, muß jede Wissenschaft allerdings ihre jeweils spezifische Methode anwenden; sobald es um die Feststellung und Beurteilung von Tatbeständen der Vergangenheit geht, ist die historische Methode allein anzuwenden.

Das bedeutet, daß die entsprechenden Quellen aufgesucht und kritisch geprüft werden müssen, ob nun die Erzählung von Vorfällen und die Beschreibung vergangener Phänomene oder ihre Einordnung, Klassifizierung, die Bestimmung zutreffender Kategorien oder die Gewinnung von Typen das letzte Ziel der Untersuchung sind. Soll, wie das im Titel der vorliegenden Arbeit angekündigt wird, die Entwicklung einer Institution verfolgt werden, so sind demnach die Quellen beizuziehen, die sich mit dieser Institution befassen, die Urteile sind aus den Quellen zu belegen, die ihrerseits wieder kritisch, d. h. nach der philologisch-historischen Methode, untersucht werden müssen, nicht aus sekundärer Literatur (zu welcher auch die Summen der barocken Kanonisten gehören).

Forderungen dieser Art, das ist zuzugeben, lassen sich nicht mehr verwirklichen, wenn das Thema, wie das der vorliegenden Arbeit, sieben Jahrhunderte umspannt. Möglich ist in einem solchen Fall nur die Zusammenfassung der Forschungsergebnisse anderer, bestenfalls die Auswertung bereits publizierter Quellen. Was man also unbedingt verlangen muß, ist die Benutzung der einschlägigen Spezialmonographien; dazu gehören auch die Einleitungen zu den Editionen der Instruktionen an Nuntien und der Relationen von Nuntien – unter denen die Editionen von Raab und Repgen nicht einmal genannt sind, so wenig wie die jüngsten Editionen von Nuntiaturberichten durch Lutz, Goetz und G. Müller oder die ältere durch Kiewning, alle durch vorzügliche Einleitungen erschlossen. Die *Acta Nunt. Gallicae* sind zwar genannt, aber nicht hinreichend ausgewertet, da die erheblichen Spannungen zwischen Richelieu und Rom um den Nuntius Scotti nicht erwähnt sind. Es fehlt ebenfalls die gesamte neuere Spezialliteratur über die Funktion und Bedeutung des päpstlichen Staatssekretariats (zu finden LThK ²IX, 1964, 998 ff). Es fehlt die neueste Literatur über den Säkularisationsplan von 1743, der zu Unrecht Karl VII. angelastet wird, es fehlt die Literatur über Febronius – das Urteil über ihn, gestützt durch Berufung auf den Artikel im LThK, vergröbert die dort gebotene allzu knappe Zusammenfassung noch einmal, und für die Zeit Karl Theodors hätte doch wenigstens ein Werk über bayerische Geschichte beigezogen werden müssen, zum letzten Kurfürsten von Köln Braubach, von Trier Raab. Mit Handbüchern kann sich auch ein Laie behelfen, dazu bedarf er nicht einer umfangreichen Spezialdarstellung. Es fehlen ferner wichtige Beschreibungen der römischen Kurie, etwa die in vielen Auflagen und unter verschiedenen Titeln erschienene, um 1611 entstandene Relatione della Corte die Roma von G. Lunadoro oder die Beschreibungen der venezianischen Botschafter in Rom. Die kanonistischen Lehrbücher können doch nicht im Ernst als Quellen für weit zurückliegende Epochen angesehen werden. Das etwas dürftige Kapitel über die päpstlichen Legaten hätte an Substanz gewonnen durch die Auswertung der biographischen Literatur über bedeutende Legaten, etwa über Bessarion (Mohler) oder Cusanus (Meuthen).

Es ist bedauerlich, daß der Arbeit solche schwerwiegenden Mängel anhaften, denn sie kommt einem dringenden Bedürfnis entgegen. Auch wenn eine Auflösung in zeitlich und thematisch begrenzte Untersuchungen vorzuziehen gewesen wäre, ist die Nützlichkeit eines so weit gespannten Überblicks nicht zu bestreiten, da die gängigen Darstellungen der „Päpstlichen Diplomatie" doch sehr ergänzungsbedürftig sind. Legitim ist auch die Beschränkung auf die Herausarbeitung der rechtlichen Struktur und die Untersuchung der entscheidenden Wendepunkte, doch ist nicht einzusehen, was die prononcierte Ankündigung auf S. 2 in bezug auf das anzustrebende Ergebnis anderes erreichen soll als den Verdacht, es sei alles weggelassen, was nicht dem Nachweis der These Mörsdorfs dient, „daß die Entwicklung des Gesandtschaftswesens des Apostolischen Stuhles weniger durch das wechselvolle Verhältnis der Kirche zum Staat als durch das Zusammenspiel zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt bedingt ist". Der Verdacht wird gesteigert durch die Ignorierung der großen Friedensgesandtschaften zu Ende des Mittelalters, im ausgehenden 16. Jahrhundert und während des Dreißigjährigen Krieges, in denen doch ein anderes Prinzip sichtbar wird; ignoriert werden auch die heftigen Kämpfe mit dem Frankreich Richelieus, Mazarins und Ludwigs XIV., die ebenfalls vorwiegend politischen, und zwar außenpolitischen Charakter trugen (Ludwig XIV. wird auf S. 150 mit 11 Zeilen erledigt). Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der doppelten Darstellung des deutschen Nuntiaturstreits (S. 142–179. 246–259), auch wird hauptsächlich untersucht, was die „Vollmacht und Befugnisse der einzelnen Legateninstitute und der Nuntien" „und die Auswirkungen dieser Rechte besonders auf den Zuständigkeitsbereich der Bischöfe" betrifft (S. 4). Damit wird aber doch von vornherein die zu beweisende These der Arbeit zugrundegelegt, es kann nichts anderes mehr gefunden werden, als was gesucht wird.

Die mittelalterliche Entwicklung wäre deshalb wohl besser außer Betracht geblieben, die Arbeit trägt nichts Wesentliches zu unserer Kenntnis der Verhältnisse bei, zumal nicht so sehr die zutreffenden Quellen untersucht, sondern zur Hauptsache gängige Lehrmeinungen wiederholt werden. Auch wird nicht zeitlich differenziert, erst mit dem Kapitel über die Entstehung der ständigen Nuntiaturen befindet sich der Verfasser auf festem Boden. Seine Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse ist verdienstvoll; sie ist zwar angelegt auf die Gewinnung von festen Epochengrenzen und scharf umrissenen Formen, doch lehnt der Verf. es ab, was der Historiker nur begrüßen kann, irgendein Jahr als datierbaren Beginn zu benennen. Die Ausbildung der Institution vollzog sich in vielen Übergängen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts und wurde erst abgeschlossen unter Leo X. Die Faktoren, welche auf die Entstehung der ständigen Nuntiaturen eingewirkt haben, werden in Anlehnung an den alten Streit bestimmt, ob das Vorbild der päpstlichen Collectoren oder des staatlichen Gesandtschaftswesens entscheidend gewesen sei; man wird den Streit aber wohl kaum, wie der Verf. es tut, durch Räsonnement entscheiden können, sondern nur durch kritische Untersuchung der historischen Wirklichkeit – aber das lohnt wohl kaum die Mühe.

Bisher, besonders auch in der Untersuchung der Funktion der Nuntien unter Leo X. und Clemens VII., wird deutlich, daß am Ursprung der Institution der ständigen Nuntiaturen nicht innerkirchliche, sondern politische – staatspolitische, bisweilen auch kirchenpolitische – Absichten standen; daß schon unter Paul III. zum Charakter der Nuntiatur als einer politischen Vertretung der geistlich-kirchliche Charakter trete – was nur behauptet (S. 85), nicht aber bewiesen wird –, spricht eher gegen als für die eingangs aufgenommene These Mörsdorfs. Das wäre noch deutlicher geworden, wenn nicht an diese Stelle ein Einschnitt gelegt worden wäre; für das päpstliche Gesandtschaftswesen, das zeigt sogar diese Arbeit, die doch von der gegenteiligen Ansicht beherrscht ist, stellt Trient keinen Einschnitt dar, die Zäsur liegt vor dem Beginn der ständigen Nuntiaturen und nach dem Westfälischen Frieden, dem Ende der päpstlichen Schiedsrichterrolle in der großen Politik. Wenn jetzt, für die Zeit um 1550, ein systematischer Überblick über die Stellung des Nuntius versucht wird, so bleibt eben deshalb manches unscharf, weil es mit mittelalterlichen bzw. neuzeitlichen Augen gesehen wird; eigentümlicherweise deckt sich die Epochengrenze zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Gesandtschaftswesen in Rom (mit der dazugehörenden Behördenorganisation) fast mit der Jahrhundertgrenze, unter Leo X. dürfte, wohl von Florenz beeinflußt, ein neuer Stil eingesetzt haben. Dadurch verändert sich auch, das ist nicht scharf genug herausgearbeitet – wie es allerdings auch noch nicht hinreichend erforscht ist –, das Verhältnis zur Zentrale; die diesbezügliche Darstellung (S. 98) ist völlig veraltet (besonders muß gesagt werden, daß die hier zitierte *camera secreta* schon Göller als Konstruktion nachgewiesen hat, 1904), sie ist auch zu knapp (das entsprechende Kapitel im 2. Teil umfaßt nur eine halbe Seite, 216). Von der zentralen Leitung, ihren Institutionen

und ihrer Organisation waren Wesen und Leistung der untergeordneten Institutionen doch in höchstem Maße abhängig.

Der zweite Teil behandelt die Entwicklung von Trient bis zum Wiener Kongreß. Das Schwergewicht liegt auf der Epoche seit 1648, der Zeit der großen Kämpfe um den geistlichen Charakter der Nuntiaturen; die Entwicklung bis 1648 wird deshalb zu einseitig gesehen, die politische Funktion der päpstlichen Nuntien und Legaten vor allem während des Dreißigjährigen Krieges ist nicht einmal berührt, das grundlegende Werk von K. Repgen ist nicht beigezogen, auch nicht sein Aufsatz im Hist. Jahrbuch 75 (1956), von der sonstigen Literatur über diese Zeit zu schweigen (warum nicht wenigstens Seppelt-Schwaiger V?). Die These vom „Rückgang der Bedeutung der Nuntien" (S. 132) in dieser Zeit ist nicht haltbar, der Pontifikat Urbans VIII. erweist das Gegenteil. Wenn man freilich die Steigerung der innerkirchlichen Aktivität der Nuntien nach 1700 mit der Zeit vor 1648 vergleicht, mag dieser Eindruck entstehen; diese Steigerung wird in der folgenden Darstellung deutlich. Die Entwicklung der Problematik, die vor allem an die Auseinandersetzungen im Reich anknüpft, ist ausführlich und als erste Einführung von Wert, sie leidet aber an der lückenhaften Literatur- und Quellenbenutzung. Der Entwicklung in Deutschland ist ferner kein Gegenbild gegenübergestellt, etwa das der französischen oder spanischen Entwicklung.

Der abschließende systematische Teil jedoch ist umfassend und aufschlußreich; ausführlich dargelegt sind besonders die Rechte und Privilegien der Nuntien und die problematischen Punkte in ihrem Verhältnis zu den Ortsordinarien und zur staatlichen Gewalt. Was man als Historiker dagegen einwenden muß, wurde schon angedeutet; benutzt sind nicht so sehr die echten Quellen, nämlich Instruktionen und Fakultäten (und zwar aus verschiedenen Epochen, um die Entwicklung festzuhalten), sondern kanonistische Literatur und Streitschriften; vor allem geht aus der systematischen Darlegung der Rechte nicht immer hervor, für welchen Zeitraum und in welchem Gebiet sie jeweils gültig und anwendbar waren. Es hätte sich empfohlen, die Systematik entwicklungsgeschichtlich anzulegen, am besten wäre es jedoch gewesen, die Untersuchung auf eine einzige Epoche zu beschränken, das ausgehende 18. Jahrundert, das der Verfasser am besten kennt. Aber auch für diesen Zeitraum hätte man dem Verf. den Weg zu den Originalquellen nicht ersparen dürfen, doch dieser hätte in das Archiv geführt, ein Weg, der „im Rahmen des gesetzten Themas nicht von besonderem Interesse" erschien. Leider!

Regensburg. Andreas Kraus.

Bodzenta, E., **Greinacher,** N., **Grond,** L.: **Regionalplanung in der Kirche.** (Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd 5) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 204 S.; Ln DM 22,50.

Die drei Verfasser haben in diesem Buch verschiedene Aufsätze und Studien zusammengefaßt, die zum Teil bereits früher veröffentlicht worden waren. Eine verbindende und abschließende Ergänzung hat dazu beigetragen, daß trotzdem ein in sich geschlossenes, interessantes Werk entstand, das ein jeder, dem an einem Um- und Neudenken in der Pastoral gelegen ist, mit Gewinn liest, es zwingt ihn zum kritischen Nachdenken.

In einem ersten Teil wird die Problematik der kirchlichen Territorialstruktur aufgerissen und ihre Reformbedürftigkeit betont. Dabei spannt sich der Rahmen von der Diözesaneinteilung europäischer Länder bis zu den Fragen der Pfarrstruktur. „Mammutdiözesen und Kleinstdiözesen sind tunlichst zu vermeiden", heißt es. „Eine fortschreitende Funktionalaufteilung der Lebensbereiche, die nicht mehr wie früher territorial gebunden ist", habe auch „das Fundament für die Pfarre als solche erschüttert". Wenn damit „sicher nicht das Ende der Pfarre" gekommen sei, so müsse doch über eine „neue Funktionsverteilung" und ein besseres „Gleichgewicht zwischen zentralen und dezentralisierten Kompetenzen" nachgedacht werden.

In einem zweiten Teil werden solche Überlegungen zur Methodik der neuen Pfarr- und Kirchenplanung angestellt. Ausschnitte von konkret durchgeführten Untersuchungen und Planungen sollen das zuvor theoretisch Abgehandelte exemplarisch illustrieren. Letzteres gilt auch für das 5. u. 6. Kap., in denen eine Pfarr- und Kirchenplanung für die Großstadt Dortmund vorgelegt und eine Strukturplanung für ein Landgebiet in Niederösterreich versucht wird.

Der III. Teil wirft unter verschiedenen Aspekten die Frage nach einer „raumgerechten Seelsorge" auf.

Die Antworten auf diese Fragen sind es vor allem, die kritisch betrachtet werden müssen. Analog zur Raumordnungs-Diskussion im sog. profanen Bereich wird hier deutlich – was jedoch den Autoren scheinbar kein Problem zu sein scheint –, daß die Frage der rechten Raumgestaltung nur im Gesamtzusammenhang aller Daten und Fakten, und vor allem der klaren Leitbilder sozialen Lebens angegangen werden kann. Der Plan einer „verkehrsgerechten Stadt" kann nur vom Leitbild städtischen Lebens ausgehen; die „raumgerechte Seelsorge" setzt die Klärung dessen voraus, was wir heute unter Seelsorge zu verstehen und zu leisten haben. Gerade das Ausweichen in die bloße „hierarchische Struktur" sog. „raumgerechter Seelsorge" macht offenkundig, daß eine solche Planung bereits an dem praktischen Aufbruch einer neuen Seelsorge „von unten nach oben" vorbeizielt, ohne daß damit die hier vorgelegten Erkenntnisse grundsätzlich falsch wären. Sie müßten aber in den Gesamtaspekt einer theologisch, anthropologisch und soziologisch neu konzipierten Pastoral eingefügt werden.

Münster. Wilhelm Dreier.

Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik. Grundlegende Beiträge von Walter Asmus, Hans Elschenbroich, Gottfried Hausmann, Artur Kern, Wolfgang Metzger und Josef Rombach, zusammengestellt und eingeleitet von Artur Kern. (Beihefte zur Ganzheitsschule, hrsg. v. Artur Kern, VI) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. VI, 194 S.; kart. DM 12,–.

A. Kern stelt in diesem Buch einzelne Beiträge verschiedener Autoren zum Problem der Ganzheit unter erziehungswissenschaftlichen Gesichtspunkten zusammen, um so einen Beitrag zu den Versuchen der Ganzheitserziehung zu leisten. Dabei geht er im ersten Abschnitt von empirischen Forschungen der Psychologie aus und verwertet die Ergebnisse der Ganzheits- und Gestaltpsychologie für ein „ganzheitliches Leselernverfahren". Im zweiten Abschnitt sind Aufsätze der übrigen Autoren unter philosophischen, pädagogischen und didaktischen Aspekten zusammengestellt, die die Ganzheit, „deren Achse die Ganzheit der Person ist" (134), als pädagogisch bedeutsam herausstellen und zu „neuem Bildungsdenken" führen wollen. Ein dritter Abschnitt zeigt Ansätze für das Ganzheitsprinzip in verschiedenen Unterrichtsfächern, die aufgrund der Ganzheitspsychologie reformiert werden müßten. Mit einem Beitrag, der das Problem des Ganzheitsdenkens im Unterricht grundsätzlich aufzeigt, beschließt Kern selbst diesen Abschnitt und gleichzeitig seine Zusammenstellung, die Aussagen verschiedener Autoren in einer systematischen Aufgliederung zu einem Ganzen zusammenfassen will.

Das Buch bietet dem Erzieher die Möglichkeit, in differenzierter Weise mit den Problemen der Ganzheitsidee in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik vertraut zu werden, indem sowohl ihre theoretischen Grundlagen – wenn auch nur fragmentarisch – wiedergegeben werden, als auch, wie das Ganzheitsdenken im Unterricht der Volksschule methodisch erfahren werden kann. Andererseits zeigt sich aber auch die Unausgeglichenheit dieser Zusammenstellung, da die Beiträge nach Inhalt und Form recht unterschiedlich wirken. Der Leser bemerkt so die nicht immer geradlinige Durchführung der Ganzheitsidee und deren nicht ganz klare philosophische Begründung, die das „Mehrsein des Ganzen" begrifflich erfassen will, aber die Begriffe (wie etwa existenziell und existenzial) nicht immer korrekt verwendet. Eine Monographie hätte der Idee der Ganzheit wohl besser als diese Aufsatzsammlung entsprochen.

Frankfurt (M.). Wolfgang Offele.

Handbuch der Elternbildung. Herausgegeben von J. A. Hardegger. 2 Bde. Frankfurt-Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag 1966. Bd 1: 544 S.; Ln DM 41,–; Bd 2: 504 S.; Ln DM 38,–.

Dieses Sammelwerk über Ehe und Familie, das einen Querschnitt durch die Fragen und Probleme, aber auch durch die neuentdeckten Wesensgehalte ehelicher Partnerschaft und familiärer Intimgemeinschaften zu legen versucht, ist als erstes seiner Art ein gelungener Wurf. Es ließe sich in diesem Zusammenhang auf die beiden Bände „Ehe und Familie" innerhalb des „Wörterbuches der Politik", herausgegeben von A. und R. Scherer und J. Dorneich, verweisen. Darüber hinaus wächst zur Zeit die Literatur, die sich den hier angesprochenen Teilfragen widmet, und zwar nicht zuletzt von den Mitarbeitern dieses Handbuchs in den letzten Jahren selbst erstellt. Das mindert die Bedeutung eines solchen Sammelwerkes nicht. Es relativiert nur ein wenig den anspruchsvollen Titel: „Handbuch der Elternbildung" (schlechthin) zu sein.

Die Weite des geistigen und wissenschaftlichen Horizonts garantiert zwar die notwendige Fülle an Überlegungen; sie läßt aber am Ende kein echtes Handbuch der Bildung in dem Sinne entstehen, daß über die Information hinaus – und diese In-

formation kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden – jene sittlich-religiöse Hilfe angeboten wird, nach der in jeweiliger weltanschaulicher Gebundenheit heute von Eheleuten und Eltern gefragt wird. Der große Wert dieses „Handbuchs" liegt darum im Vorfeld dieser letzten Entscheidungshilfe, ohne dadurch auch nur um ein Geringes werthaft gemindert worden zu sein. Daß zu diesem Vorfeld noch eine Reihe dringend zu behandelnder Fragen etwa der Ehereife, des anthropologischen Defizits und Nachholbedürfnisses der Ehepartner oder auch der Milieuabhängigkeit von Eltern und Familie in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft mit ihrem Geltungskonsum u. a. m. gehören, ist selbstverständlich. Die behandelten Themen sind darum wohl als Einstieg in die Problematik anzusehen. Dabei hätten jedoch die Handreichungen für Eltern-Bildner einen eigenen Band füllen können. Hier stören sie ein wenig.

Näherhin bietet das „Handbuch" im ersten Teil eine Standortbestimmung der christlichen Elternbildung im weitesten (humanen und ökumenischen) Sinne. Dazu kommt eine interessante Übersicht über die derzeitigen Einrichtungen und Methoden der Elternbildung in Belgien, Deutschland, Holland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz.

Ein zweiter Teil unternimmt den Versuch, eine Methodik der Ehe- und Elternbildung zu entwickeln. Sie wird vom Herausgeber J. A. Hardegger selbst vorgelegt und spiegelt eine Fülle von Erlebnissen aus der Praxis aber auch von interessanten Anregungen wieder, die vom Verfasser dieses Teils als Handreichungen für die vielfältige Praxis in den verschiedenen Ländern gedacht sind.

In einem dritten Teil wird von verschiedenen Autoren Material erstellt über Kernprobleme heutigen Ehe- und Familienlebens: „Die Geschlechter in anthropologisch-psychologischer Sicht" – „Die Ehe als Sexualgemeinschaft" – „Die Reifungsstufen der Ehe" – „Die Verantwortung in der Ehe" u. a. Der dritte Teil, der den ganzen 2. Band füllt, ist der Familie als Erziehungsgemeinschaft gewidmet. Der Bogen spannt sich von der Darlegung „entwicklungspsychologischer Voraussetzungen" und den Fragen des „Kleinkindalters, des Schulkindalters, des Jugendalters" bis zu den „personalen und sachlichen Faktoren" familiärer Entfaltung sowie den Problemen der Glaubens- und Liebesentfaltung innerhalb der Familie.

Dieser letzte Abschnitt scheint mir von besonderer Bedeutung zu sein. Darum ist es um so mehr zu bedauern, daß bei den hier aufgeworfenen Fragen den Zusammenhängen von Natur und Übernatur bei der lebensmäßigen Erweckung natürlichen und übernatürlichen Glaubens und Liebens – sie waren auch bei den vorherigen Kapiteln über Ehereife und Ehefähigkeit, über Vaterschaft und Mutterschaft immer gefragt – nicht mehr Beachtung geschenkt wurde. Es heißt zu Recht: „Der Glaube kann nicht erzeugt, sondern nur bezeugt werden, denn er ist immer Gnade, die sich menschlichem Zugriff und Bemühen nicht fügt, auch dem besten erzieherischen Geschick nicht". Über das Zusammenwirken von Natur und Gnade, von natürlichem Glauben, Vertrauen und Lieben und den entsprechenden übernatürlichen Tugenden hätte man sich mehr und tiefergehende Aussagen gewünscht, wie sie auch bereits von Anthropologen und Theologen erarbeitet wurden. Denn hier liegt der Schlüssel zum Gelingen personaler Reifung und ehelicher Entfaltung (vgl. etwa Wilhelm Heinen, Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie, Münster 1964).

Ausgezeichnete Namens-, Personen- und Sachregister runden das „Handbuch" ab. Eine gute Auswahl an Literatur ist den jeweiligen Sachabschnitten angefügt. Alles in allem kann von einem gelungenen Start gesprochen werden, der das Thema „Elternbildung" nicht mehr aus der Diskussion kommen läßt.

Münster. Wilhelm Dreier.

Juritsch, Martin: **Der Vater in Familie und Welt.** Eine anthropologische Studie. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1966. 254 S.; Ln DM 13,80.

Es ist der Wunsch des Verf., „eine Diskussion" mit seinem Buch „in Gang zu bringen, der es gelingt, die Grunderfassung des väterlichen Daseins immer gültiger herauszuarbeiten". Ohne Zweifel stellt die Fülle der Überlegungen eine echte Bereicherung für die neuere anthropologische Diskussion über „Werden und Entfaltung des Menschen in Ehe und Familie" – so lautet der Titel einer von Wilhelm Heinen bereits ein Jahr vorher (1965) veröffentlichten Vorlesungsreihe – dar. Es ist allerdings zu fragen, ob durch die Übernahme von Begriffen aus einer bestimmten modernen philosophischen Richtung und ihre Anwendung bei der Erfassung familiärer Lebensvollzüge ein echter Fortschritt auch in der Erkenntnis zu erlangen ist. So mutet den Leser manche Ausführung dieses Buches inhaltlich nicht gerade neu an, auch wenn der Verfasser auf die Zitation verschiedener älterer Diskussionsbeiträge von anderen Autoren verzichtet.

Die Herausstellung der „Vatergestalt" birgt ferner „immer die Gefahr, die Rolle" – (hier handelt es sich wohl nicht um die Übernahme des soziologischen Rollen-Begriffs!) – „der mütterlichen Daseinsform zu verkennen oder zu unterschätzen ... Vater und Mutter bilden für das Kind eine Struktureinheit, die nur zu dessen Schaden aufgelöst wird und die auch der Wissenschaft nur bedingte Aussagen in der Wiedergabe der väterlichen Aufgaben gestattet" (109). Dem hat sich auch der Verfasser bei seinem Versuch, „die Vatergestalt (gesondert) als Auslegung der Wirklichkeit" anzugehen, weitgehend verpflichtet gefühlt; er hat entsprechende Analysen seinem Werk beigefügt. Wenn trotzdem oft die vom Verfasser selbst genannte „Bedingtheit der wissenschaftlichen Aussage" ins Auge springt, dann scheint diese Studie zu lehren, wie man vor der Einzelanalyse einer „familiären Grundgestalt" (W. Heinen) und deren spezifischer Aufgabe intensiv und extensiv den Entfaltungsprozeß der Menschen, und zwar der Ehepartner und ihrer Kinder, in Ehe und Familie ganz erfassen und darstellen muß, was wiederum nur auf der Basis eines personalen Strukturbildes möglich ist. Denn nur so wird erklärbar, wie personal-soziales Leben im ursprünglichen Lebensraum der Familie des Vaters bedarf. Hierzu werden vom Verf. viele wertvolle Überlegungen beigesteuert, die den soziologistischen Relativierungsversuchen innerhalb bekannter „Rollen-Theorien" die Wirklichkeit des Lebens entgegenstellt.

In einem ersten Teil behandelt der Verf. näherhin die Fragen personal-sozialer Struktur. „Der Mensch als Dialogwesen" zeigt sich vor allem darin, daß „die Erfüllung der menschlichen Existenz nur in der Begegnung möglich, in der rechten Antwort auf den Ruf des Du und in der Annahme des anderen, die von schlichter Achtung zur persönlichen, selbstlosen Liebe gehen kann" (28). Wenn der Verf. geheimnisvoll anfügt, daß es „hier Stufen echter Du-Begegnung" gibt, „die in verschiedener Stärke die Selbstverwirklichung zum vollen Menschsein fördern", dann wäre hier der Ort gewesen, die Erkenntnis neuerer Entwicklungspsychologie und Anthropologie auf der Basis einer personalen Strukturpsychologie einzufügen.

Dieser Mangel ist um so mehr zu bedauern, als im nächstfolgenden zweiten Teil, wo „der ursprüngliche Raum des kindlichen Dialogs: die Familie" behandelt wird, nur in bruchstückhaften Hinweisen (die manchmal mit zufälligen Nebensächlichkeiten als deutende Beispiele verbunden sind) darauf Bezug genommen wird, was die Grundlage aller folgenden Überlegungen ausmacht.

In einem dritten Teil werden „die Bezugspersonen des Dialogs" in der Familie näher angegangen. Was A. Vetter und W. Heinen bereits zuvor mit der Abgrenzung „familiärer Grundgestalten" und ihrer Aufgaben zu klären versuchten, erfährt eine in der Form neue Interpretation. Allerdings macht sich gerade hier der genannte Mangel eines klaren personalen Strukturbildes bemerkbar.

Der vierte Teil ist der „Vatergestalt als Auslegung der Wirklichkeit" gewidmet. Dabei kommen „1. die väterliche Erschließung der mitmenschlichen Welt, 2. die Erschließung der Sach- und Wertwelt durch den Vater und 3. die Eröffnung der religiösen Welt" eingehend und anschaulich zur Sprache. Drei Beispiele runden die Analyse ab: a) Der entstellte Dialog (von Vater und Kind) bei Sören Kierkegaard, b) der verfehlte Dialog bei Franz Kafka und c) der erfüllte Dialog bei Therese von Lisieux.

Ein breites Literaturverzeichnis, ein Autorenverzeichnis und ein sorgfältig angelegtes Sachverzeichnis bereichern das Buch sehr. Trotz aller Kritik in der Sache muß doch von einem wertvollen Beitrag zur anthropologischen Erhellung sozialer Wirklichkeit in ihren Ursprüngen, in Ehe und Familie, gesprochen werden.

Münster. Wilhelm Dreier.

Glaube und Schule, Grundüberlegungen zum Schulstreit, hrsg. von Walter Dirks und Theodor Filthaut. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 127 S.; DM 9,80.

Nicht Patentrezepte oder konstruktive Lösungen institutioneller Art, sondern beachtenswerte Grundüberlegungen zu der Frage nach dem realen Verhältnis zwischen Glaube und Schule enthalten die hier vorgelegten Beiträge zu den das öffentliche und das kirchliche Leben in Deutschland wieder belastenden schulpolitischen und schulorganisatorischen Streitfragen.

Überzeugt, daß die Entfaltung der Glaubensfähigkeit im Kind fast ausschließlich das Werk der Familie ist, geht Egbert Höfling einleitend zunächst auf die Aufgaben und Möglichkeiten, aber auch auf die Grenzen der „Erziehung zum Glauben in der christlichen Familie" ein. Die entwicklungs- und tiefenpsychologisch begründete Bedeutung frühkindlicher Eindrücke für die seelische und religiöse Entwicklung des jungen Menschen und für dessen gesamte spätere Lebensgeschichte zwingt zu einer Gewissenserforschung der Eltern. Erst muß ihr Glaubensbewußtsein und ihr pädagogisches Bemühen sich lösen von der weit verbreiteten moralistischen, legalistischen und ritualistischen Überwucherung, um fähig und frei zu werden für den Dienst an Glaube und Liebe im biblischen Sinn personaler und fiduzialer Gottbegegnung. Wurzelhafte Elemente solchen Glaubens wie Urvertrauen, Selbstfindung, Autonomieerlebnis und Fähigkeit zu liebender Kommunikation hängen eng zusammen mit den in der Familie sich vollziehenden Bildungsprozessen. Mehr noch als das Wort ist dabei entscheidend das Zeugnis des Lebens, näherhin die unwillkürliche Assimilierung der Atmosphäre des Elternhauses.

Der Frage, in welchem Sinn die Schule auf diesem Fundament in Sonderheit, aber nicht nur durch den Religionsunterricht weiterzubauen hat, geht der jüngst verstorbene Münsteraner Pastoraltheologe Theodor Filthaut nach, indem er in seinem Beitrag „Schulischer Religionsunterricht als Glaubensunterweisung" dessen nicht an eine bestimmte Schulform gebundene Strukturen zu klären sucht. Vom „unterrichtlichen Aspekt" didaktischer Wissensvermittlung schreitet die besonnene Untersuchung über das kerygmatische Moment der „Verkündigung" des Gotteswortes, den wichtigsten Teil und die zentrale Wirklichkeit, worauf Methode, Lehrform und Lehrstufen des Religionsunterrichts hinzuordnen sind, weiter zum „Dienst am Glauben der Schüler" als dem eigentlichen Ziel der Katechese, die nicht das „geschlossene Lehrsystem" der Schultheologie, sondern die „offene Botschaft des Evangeliums" auszurichten und dem ökumenischen Aspekt, aber auch der Öffnung zur Welt, zur Gesellschaft und zu den außerchristlichen Religionen hin Rechnung zu tragen hat.

Welche Schäden und Gefahren bestimmte, meist dem jeweiligen Zeitgeist entstammende „Ideologien und Illusionen im Bereich der Pädagogik" mit sich bringen, sucht Walter Rest an einigen Beispielen aufzuzeigen. Als Ideologiekritiker befaßt er sich mit der Unterscheidung dessen, was z. B. an dem von Rousseau über Ellen Key zur sogenannten Reformpädagogik unseres Jahrhunderts führenden „pädagogischen Naturalismus" wahr und richtig ist, nämlich das Ernstnehmen kindlicher Eigenart und die Freigabe seiner schöpferischen Kräfte im Unterrichtsgeschehen, aber auch was daran verkehrt und irreführend ist, nämlich das allzu optimistische, für die geschichtliche Wirklichkeit blinde Menschenbild, das über dem pädagogischen Prinzip des „Wachsenlassens" die wesentliche Erziehungsaufgabe des „Führens" und Korrigierens verkennt. – Wenn, was zunächst befremden könnte, in diesem Zusammenhang auch das im Naturrecht verankerte „Elternrecht" als Ideologie bezeichnet wird, so bezieht sich dieses Urteil nicht auf das auch vom Verfasser als wohlbegründet anerkannte primäre Recht der Eltern an und für sich, sondern auf dessen Grenzüberschreitung im Sinne einer „unnatürlichen Leibeigenschaft" und auf die Mißachtung der geschichtlichen Wirklichkeit, daß wie die Gesellschaft so auch die Familie längst nicht mehr einheitlich, sondern pluralistisch strukturiert ist. Dadurch aber ist, so wird festgestellt, die Konfessionsschule und mehr und mehr auch die christliche Gemeinschaftsschule „als staatliche Regelschule fragwürdig geworden". Im Lauf der Zeit ist daher „eine ideologische Entkrampfung zugunsten einer von der gesellschaftlichen Wirklichkeit her begründeten Schule" zu erwarten. – Im Gegensatz zu dem Bemühen jener „didaktischen Illusionisten", die mit Hilfe der fraglos unentbehrlichen wissenschaftlichen Didaktik in erster Linie Leistungssteigerung und erst als „Sekundäreffekt" dann auch erzieherischen Erfolg zu erzielen suchen, bekennt sich Rest, dessen Urteil der Leistung des A. Comenius in seiner Zeit kaum gerecht werden dürfte, zu dem Grundsatz Martin Bubers: „Alle Erziehung, die diesen Namen verdient, ist wesentlich und primär Charaktererziehung". Der Beitrag der Schule aber ist bedingt durch die gesellschaftliche Wirklichkeit. „Wenn unsere Familien keinen Bezug mehr zu den Kirchen und den Glaubenswahrheiten aufweisen, wird die beste Katechese nicht mehr viel bestellen können. Dasselbe gilt für die politische Erziehung unserer Jugend." Eine „korrupte und verlogene politische Wirklichkeit ist durch Politologie nicht zu sanieren".

Das heiße Eisen der Schulorganisation faßt Walter Dirks an in seiner mutigen, nicht auf die Verhältnisse in den einzelnen Ländern, sondern auf „durchgängige Strukturen" bedachten Abhandlung „Der Glaube und die Schule für alle". Illusionslos werden dabei die tiefgreifenden Wandlungen der zugestandenermaßen pluralistischen, ja weithin amorphen Gesellschaft und ihres Bewußtseins im deutschen wie im europäischen Raum ernst genommen. Diese durch die Binnenwanderung verschärfte Lage zwingt den Verfasser zu der Einsicht, daß ein wirklicher Schulfriede eine Schulorganisation zur Voraussetzung hat, in welcher der Kompromiß zwischen den überkommenen Schultypen, „mag er im Prozeß der Verwirklichung seine Rolle gespielt haben und spielen, jedenfalls nicht die endlich gemeinsam ermittelte Struktur bestimmt"; dazu bedarf es vielmehr einer Schulorganisation, „in der alle demokratisch legitimierten, erklärten und gerechten Interessen aufgehoben, nämlich gut aufgehoben sind". Von da aus wird die Problematik der Konfessionsschule und auch der christlichen Gemeinschaftsschule sichtbar, die ja nicht als „eine Schule für schlechte Christen, sondern als eine Schule für alle mindestens der Idee nach" gedacht ist. Kann doch die hohe Zahl der Kirchensteuerbezahler nicht darüber hinwegtäuschen, daß neben den katholischen und evangelischen Christen in Deutschland anders gerichtete Weltanschauungsgruppen stehen. Für deren Kinder eine je eigene Schule ihres „Bekenntnisses" zu schaffen, würde eine „Konfessionalisierung Deutschlands" bedeuten, die „ein Verrat an der Demokratie wie am Konzil" und eine Preisgabe der „Solidarität der Bildungsnot unseres Volkes" wäre. Man kann somit „ein Schulsystem nicht am Bedürfnis nach Glaubensunterweisung orientieren; und man kann ganz allgemein die Schulorganisation nicht an den in den Überzeugungen der Eltern artikulierten Gruppenüberzeugungen organisieren. Das System der Bildungs- und Ausbildungsstätten muß vielmehr aus gemeinsam erkannten historisch-gesellschaftlichen Notwendigkeiten entwickelt werden". Das Ergebnis wird ein situationsgemäßes, reich entwickeltes und klar gegliedertes Schul- und Bildungswesen sein müssen, das neben „der Schule für alle" entsprechend Raum läßt für den Ausbau auch öffentlich anerkannter und geförderter Konfessionsschulen und überdies die religiöse Unterweisung und die Präsenz der Kirchen in den übrigen allgemeinen Schultypen gewährleistet. „Die nachkonziliare katholische Kirche kann ihren äußerst produktiven Beitrag nicht außerhalb, sondern nur innerhalb der Schule für alle leisten." Mit diesem nach allen Seiten offenen und abgewogenen Beitrag geht W. Dirks als katholischer Kulturpolitiker ein auf das noch immer zu wenig beachtete und daher dankenswerterweise am Schluß des Buches wiedergegebene Gutachten, das der deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen 1962 „Zur religiösen Erziehung und Bildung in der Schule" herausgegeben hat.

Das ebenso sachkundige wie richtungweisende Werk verdient die Beachtung aller, die sich um die Entideologisierung des Schulstreites bemühen.

Tübingen. Franz Xaver Arnold.

Gilen, Leonhard: **Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen.** (Archiv f. Psychologie der Arbeit u. Bildung, Bd 7) Münster: Aschendorff (1965). VIII, 251 S.; Ln DM 29,–.

Das Buch stützt sich auf 300 Fragebögen bei Fünfzehnjährigen, meist katholischen Schülern (zur Hauptsache wohl Oberschüler). 281 wurden davon beantwortet. Die Zahl der Untersuchten ist damit nicht groß genug und durch die Tatsache, daß es sich meist um die gleiche Schicht handelt, auch nicht hinreichend repräsentativ. Der statistische Ansatz ist darüber hinaus für einen Vergleich wenig geeignet, weil die erste Gruppe der Untersuchten der Nachkriegsgeneration angehört – dieser Teil der Erhebung fand von 1947 (S. 6) – 1950 statt – die zweite Gruppe wurde dagegen 1956 und 1958 befragt. Die Verschiedenheit der ersten Gruppe, die noch von den Kriegsereignissen weiß und den Autoritätsverlust der Erwachsenen, das Zusammenbrechen alter Wertvorstellungen erlebt hat, zur zweiten Gruppe liegt auf der Hand. Der Verfasser zweifelt zudem selbst an der Ehrlichkeit mancher Antworten. Er erwähnt die Proteste gegen die Bögen (J 88), die Abgabe weißer Zettel (S. 5) und die Ablehnung der Beantwortung von Einzelfragen. Diese Abwehrhaltung läßt darauf schließen, daß eine Reihe von Fragen nicht zuverlässig beantwortet wurde. Als Beispiel erwähnt der Autor selbst, daß sich befragte Mädchen in einer Schulpause darüber unterhielten, wie viele bewußt falsche Antworten gegeben hatten.

Diese Fakten zeigen die Grenzen der Untersuchung. Bei diesen stark vom Religiösen her geprägten Schülern ist nicht zu verwundern, daß der Verfasser auch Ergebnisse erhält, die Schrecken der Todsünde einsuggerierten, wie z. B. von einem Mädchen, das unbewußt ein Glas Most vor der Kommunion getrunken hat. Dieses Beispiel wird dazu dreimal erwähnt (S. 70, 83 u. 144).

Positiv ist zu erwähnen, daß der Verfasser das Schema des Suarez von der *conscientia antecedens, concomitans* und *consequens* bei seinen Untersuchungen feststellt und vor allem gegen Scheler/Stocker einigermaßen glaubhaft nachweist, daß es Phänomene des guten Gewissens gibt, die „nicht in jedem Fall durch die ‚reelle innere Kundwerdung des Personalbösen' zu charakterisieren sind ...".

Hamm. Peter Jansen.

Guldan, Ernst: **Eva und Maria.** Eine Antithese als Bildmotiv. Graz-Köln: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger 1966. 376 S., 196 Abb. auf Tafeln und 1 Farbtafel; Ln DM 140,–.

Die vergleichende heilsgeschichtliche Gegenüberstellung der beiden großen Muttergestalten des Alten und Neuen Bundes, Evas als der Mutter der Lebendigen und Marias als der Mutter der

Gläubigen, geht in lückenloser Tradition zurück bis zu den Vätern – so in Justins Dialog mit Tryphon – und gewinnt vor dem Hintergrund der Antithetik Christus-Adam paraphrasierende Bedeutung, greift hinüber in den Bezirk der Eva-Maria-Ecclesia-Typologie und kulminiert in der Vorstellung von Maria als Urbild und Repräsentantin der Kirche.

Ernst Guldan unternimmt es, die Geschichte der künstlerischen Darstellung dieser Thematik, aber auch ihrer Wandlungen und Variationen innerhalb der christlichen Bildwelt, in einer bedeutsamen ikonologischen Untersuchung vorzuführen. Er erweist sich dabei zugleich als vorzüglicher Kenner der Theologiegeschichte von der Väterzeit an wie der künstlerischen Monumente, zeigt eine erstaunliche Kraft der Gliederung des gewaltigen Stoffes, wobei er stets die Hauptgesichtspunkte im Auge behält, ohne die Details zu vergessen und zu verwischen oder sich der simplification terrible schuldig zu machen, wie das gelegentlich bei theologisch minder versierten Ikonographen geschieht, die den einen oder anderen Gesichtspunkt der Marienbilder herausgreifen und exemplifizieren, so daß zwar recht schöne Schaubücher entstehen, dem Kirchen- und Dogmengeschichtler aber wenig Neues geboten wird, so daß er sie ruhig übergehen kann. Mir scheint selbst alle theologische Literatur des Marianischen Jahres, die doch wesentliche Klärung brachte, aufgearbeitet (und nicht bloß zur Dekoration der Bibliographie angeführt!).

Es wird heute nur selten von einem Einzelnen unternommen, einen so großen Problemkreis zu bearbeiten. Welche Vorteile aber eine solche Arbeit gegenüber einem Team hat, ist hier deutlich erkennbar, weil alle Querverbindungen der Einzelthemen ausgezeichnet werden können, was bei lexikographischer Verarbeitung mit Verweisen niemals so gut und einheitlich möglich ist. Eine beachtliche Leistung stellt das Literaturverzeichnis dar, das in 40 Sachgruppen viele hundert Titel verzeichnet, die nicht bloß dem Kunsthistoriker, sondern auch dem Dogmengeschichtler wertvoll sind, weil gerade in diesem Bereich die bildliche Darstellung das theologische Denken vielfach ergänzt und nicht bloß veranschaulicht. Seit Stephan Beissels nun schon über 50 Jahre zurückliegenden Untersuchungen über die Marienverehrung ist kaum ein Buch von so umfassender Bedeutung erschienen. Bei aller ausgebreiteten Belesenheit und Monumentenkenntnis des Verfassers bleibt das Werk gut lesbar, selbst für den Laien, dem es dann freilich eine Menge Fleiß abverlangt.

Der Stoff ist in vier große Kapitel gegliedert: Sündenfall und Erlösung; Mater omnium; Das Weib der Offenbarung; Die neue Eva. Im 1. Kapitel wird die reiche Typologie des ottonischen Bernwardevangeliars literarisch wie bildkünstlerisch nach rückwärts verankert, wobei freilich zu unterstreichen ist, daß die vorhergehenden Bildwerke weitgehend eben nur „Vorboten" und „unartikulierte Anfänge" (24) sind, während sich dann erst im 2. Jahrtausend die Thematik breit konzertiert entfaltet. Das 2. Kapitel behandelt „Evas Geburt und Fall im typologischen Bilderkreis" (Geburt der Kirche beim Lanzenstich des Soldaten in Parallele zur Erschaffung der Eva; Zwiegespräche Evas mit der Schlange und Marias mit dem Engel; Auserwähltheit Marias als neue ersterlöste Eva), während das 3. Kapitel sich stärker Maria selbst zuwendet im „Sieg über die Schlange vom Urevangelium der Genesis zur Apokalypse" (Schlangenzertreterin; apokalyptisches Weib; Immaculata; Apfelsymbolik). Im letzten Kapitel bringt der Verfasser in einer Nachlese noch eine Reihe sonstiger antithetischer Bildprogramme und landschaftlicher Varianten der großen Entwicklung, um am Schluß die Linien bis zum 19. Jh. und zur Gegenwart durchzuziehen. Gute Register machen das Werk noch brauchbarer und geben ihm den Rang eines gern gebrauchten Handbuches.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Hinweise

Kürzinger, Josef: **Die Apostelgeschichte.** I. Teil. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum NT für die Geistliche Lesung, in Zusammenarbeit mit K. H. Schelkle und H. Schürmann hrsg. von W. Trilling, Bd V, 1) Düsseldorf: Patmos 1965. 331 S.; DM 13,80.

Egenolf, Hans-Andreas: **Der Zweite Brief an die Thessalonicher.** (Geistl. Schriftlesung XIV) Düsseldorf 1965. 96 S.; DM 7,80.

Reuss, Joseph, **Der Zweite Brief an Timotheus.** (Geistl. Schriftlesung XVI) Düsseldorf 1965. 88 S.; DM 7,80.

Diese Kommentarreihe, die sich an eine möglichst weite Leserschaft wendet und nicht nur Theologen ansprechen möchte, ist um weitere drei Bände bereichert. J. Kürzinger, der die Apg bereits in der Echter-Bibel herausgab, legt in diesem Teilband die Interpretation von Apg 1–12 vor. In gut gegliederten Schritten erschließt er dem Leser, so wie es den Anliegen dieser Reihe entspricht, anziehend die Lebenswerte dieser Schrift, für die er allerdings nur recht zögernd eine Verfasserschaft nach dem Jahr 70 annimmt (26).

H. A. Egenolf ist dem Exegeten bisher noch nicht bekannt. Er steht in der praktischen Seelsorgearbeit, fußt aber in seiner Kommentierung auf Vorlesungen, die Dr. A. Schulz OSB. hielt. Die Exegese ist ansprechend. Die Erklärung des Hemmenden (2, 6) bleibt dunkel, das Verhältnis des 2 Thess zum 1 Thess wird nach der verbreiteten Auffassung gesehen: Paulus habe den Brief kurz nach seinem ersten Brief von Korinth aus geschrieben.

J. Reuss bietet mit seinem neuen Kommentar eine schöne Fortsetzung seiner Interpretation des 1 Tim in derselben Reihe. Er geht von der Voraussetzung der Echtheit aus, bemerkt aber, daß diese Auffassung nicht unbestritten sei (87 Anm. 1). Die Deutung gewinnt Geschlossenheit dadurch, daß sie die Intentionen der Verkünderarbeit herausstellt.

Münster. Joachim Gnilka.

Wingen, Max: **Familienpolitik – Konzession oder Konzeption?** Köln: Verlag J. P. Bachem 1966, 116 S.; kart. DM 7,20.

Der Verf., ein bekannter Familienwissenschaftler und -politiker aus dem Bundesministerium für Familien- und Jugendfragen, legt hier auf kürzestem Raum dar, daß die Familienpolitik keine Konzession im interessenpolitischen Sinne ist, daß sie ebenfalls aber auch bis heute einer in der politischen Praxis verfolgten, klaren Konzeption entbehrt. „Sieben Thesen" stellt der Verf. auf: 1. Verfassungsrechtliche und ordnungspolitische Grundlagen, 2. Das eigenständige Sinnziel der Familienpolitik, 3. Strukturgestaltende Familienpolitik nach Schwerpunkten, 4. Eigenverantwortung und gesellschaftliche Hilfen, 5. Grundformen der materiellen Familienpolitik, 6. Demokratische Familienpolitik und Familienorganisationen und 7. Das Zusammenwirken der verschiedenen Verantwortungsträger. – Ein wertvolles Büchlein, das bei Wissenschaftlern und Politikern, aber nicht zuletzt auch bei Seelsorgern den Nebel zu lichten vermag, der über dem System einer Ordnungspolitik zugunsten der Familie immer noch zu lagern scheint.

Münster. Wilhelm Dreier.

Hengsbach, Franz: **Das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien.** Text und Kommentar. Paderborn: Bonifacius Druckerei 1967. 202 S.; DM 22,–.

Der Bischof von Essen als der wohl unbestritten beste Sachkenner unter den deutschen Konzilsvätern legt in diesem Band einen Kommentar zum „Laiendekret" vor, an dessen Entstehung er von der ersten Stunde an maßgeblich beteiligt war. Außer dem sehr umsichtig kommentierten (lateinisch und deutsch vorgelegten) Text bietet der Verfasser eine kurze „Geschichte des Dekrets" (11–17) sowie im Anhang „Texte über den Laien in den übrigen Konzilsdokumenten" (151–188). Eine wertvolle Ergänzung für ein tieferes Studium bilden die Auswahl moderner Literatur „über den Laien und das Laienapostolat" (189–191) sowie ein sorgfältig erstelltes „Sachverzeichnis" (193–202). Ein ausgezeichneter Kommentar, von der Bonifacius-Druckerei in mustergültiger Ausstattung herausgebracht.

Münster. Wilhelm Weber.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Eduard Kammermeier, Regensburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Phil.-Theol. Hochschule in Passau erhalten.

Prof. Dr. Hubert Mynarek, Bamberg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte in der Theol. Fakultät der Univ. Wien angenommen.

Prof. Dr. theol. Gerhard Schneider, PH Koblenz, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Neues Testament in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum angenommen.

Dr. theol. Karl Kertelge, Münster, hat einen Lehrauftrag für Exegese des Neuen Testaments in der Theologischen Fakultät in Trier erhalten.

Prof. Dr. Joachim Schulz, Königstein, hat einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum erhalten.

Prof. Dr. theol. Johannes Kollwitz, Ordinarius für Patrologie und christliche Archäologie in der Theol. Fakultät der Univ. Freiburg, ist am 1. 4. 68 im Alter von 64 Jahren verstorben.

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

Raimundi Lulli: Opera latina. 154–155: Opera Parisiensia. Anno MCCCIX composita edidit Helmut Riedlinger. – Palmae Maioricarum: Maioricensis Schola Lullistica 1967. XV, 615 p. = Maioricensis Schola Lullistica del Consejo superior de Invest. científicas.

Herrmann, Wilhelm: Schriften zur Grundlegung der Theologie. Mit Anm. u. Reg. hrsg. von Peter Fischer-Appelt. T. II. – Mchn: Kaiser 1967. XIV, 380 S. = Theologische Bücherei XXXVI; kart. DM 20,–.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd VIII. – Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1967). 713 S.; Lw. DM 35,–.

Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor **Filthaut** zum 60. Geburtstag.) Unter Mitarb. v. Walter Dirks und Johann Baptist Metz hrsg. von Adolf Exeler. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 268 S.; Lw. DM 25,–; S. 265–268: Bibliographie Theodor Filthauts.

Studi in onore di Alberto **Pincherle** = Studi e materiali di storia delle religioni XXXVIII, 1967. – R: Ed. dell' Ateneo 1967. XV, 726 p.

Il mito della pena. Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall' Istituto di studi filosofici, Roma 7–12 gennaio 1967 a cura di Enrico Castelli. – R: Istituto di studi filosofici 1967. 481 p. = Centro internazionale di studi umanistici Roma.

Fries, Heinrich: Die kritische Funktion der Theologie. – ThQu CXLVII, 1967, 293–314.

Scheffczyk, Leo: Die Grenzen der wissenschaftlichen Theologie. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1287–1313.

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

Santos Otero, Aurelio de: Das kirchenslawische **Evangelium** des **Thomas**. – B: de Gruyter 1967. 193 S. = Patristische Texte und Studien VI; Lw. DM 42,– [Diss., München. Teildr.].

Dörrie, Heinrich: Die platonische Theologie des **Kelsos** in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origines c. Celsum 7, 42 ff. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 55 S. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1967, 2.

Clarke, G. W.: The historical setting of the Octavius of **Minucius Felix**. – The Journal of religious history IV, 1967, 267–286.

Berten, Ignace: **Cyrille** de **Jérusalem, Eusèbe** d'**Emèse** et la théologie semi-arienne. – RScPhTh LII, 1968, 38–75.

Cordovani, Rinaldo, OFMCap: Le due città nel «De catechizandis rudibus» di s. Agostino. – August VII, 1967, 419–447.

Recchia, Vincenzo: L'esegesi di **Gregorio Magno** al Cantico dei Cantici. – To: SEI 1967. XVI, 162 p. = Studi superiori.

Ruperti Tuitiensis: Liber de divinis officiis. Edidit Hrabanus Haacke, OSB. – Turnh: Brepols 1967. LVII, 477 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis VII; FB 1100,–.

Baron, Roger: La chronique de **Hugues** de **Saint-Victor**. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 165–180.

Riballier, J.: **Richard** de **Saint-Victor:** De statu interioris hominis. – AHDLMA, A. XLII = T. XXXIV, 1967, P 1968, 7–128.

Codices manuscripti operum **Thomae** de **Aquino** recensuerunt H. F. Dondaine et H. V. Shooner cooperantibus sociis commissionis Leoninae. Tomus I: Autographa et bibliothecae A – F. – Romae ad Sanctae Sabinae: Commissio Leonina 1967. XV, 381 p., 12 tab. = Editores operum Sancti Thomae de Aquino II; $ 10,–.

(Petrus de Falco) Pierre de Falco: Questions disputées ordinaires (Quaestiones disputatae) Éditées par A.-J. Gondras. Tome I: ‹Quaestiones I–VIII›. La matière. La nature de la théologie. La connaissance et les idées divines. – Louv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice Nauwelaerts 1968. 328 p. = Analecta mediaevalia Namurcensia XXII; FB 490,–.

Streuer, Severin Rudolf: Die theologische Einleitungslehre des **Petrus Aureoli** auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung. – Werl: Coelde-Verl. (1968). 172 S. = Franziskanische Forschungen XX.

Balić, Carl: **Richardi** de **Bromwych,** OSB: Quaestio de Immaculata Conceptione B. V. Mariae. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 925–946.

Weiss, K.: Die Hermeneutik des Meister **Eckhart**. – StudTheol XXI, 1967, 1–12; ∼ ebd. S. 13–19: Meister Eckharts philosophische und theologische Autoritäten.

(Johannes de Ripa) Jean de Ripa: I Sent. dist. XXXVII: De modo inexistendi divine essentie in omnibus creaturis. Édition critique par André Combes et Francis Ruello. Présentation de Paul Vignaux. – Trad XXIII, 1967, 191–267.

Lavaud, Benoît, OP: Quand **Suso** cite ses sources. ‹Quelques exemples›. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 729–745.

(Biel, Gabriel) Gabrielis Biel: Canonis misse expositio. Ediderunt Heiko A. Oberman et William J. Courtnay cooperante Daniel E. Zerfoss. Pars quarta. – Wiesb: Steiner 1967. X, 246 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XXXIV; Lw. DM 50,–.

Suárez, Francisco, SJ: Lectiones de fide ‹Colegio Romano 1583›. Edición crítica del Karl Deuringer. – Granada: Facultad de Teología 1967. 320 p. = Biblioteca teológica Granadina XI; pes 440,–.

Lopez Gay, Jesús: Censuras de **Pedro** de la **Cruz** S.J., teólogo del Japón, a las doctrinas de Francisco Suárez, año 1590. – ArchTeolGran XXX, 1967, 213–244.

Triomphe, Robert: Joseph de **Maistre**. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. – Genève: Droz 1968. 639 p. = Travaux d'histoire éthico-politique XIV; sfr 50,–.

Koch, Traugott: Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. **Hegels** nach seiner „Wissenschaft der Logik". – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 183 S. = Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft V; DM 34,–.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Goldammer, Kurt: Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen. Friedrich **Heilers** Beitrag zur Methodik der Religionsgeschichte und der Religionswissenschaft und zur „Religionstheologie". – Saec XVIII, 1967, 181–198.

Eliade, Mircea: On understanding primitive religions. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstage, Leiden 1967, 498–505.

Jemolo, Arturo C.: L'interesse religioso. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 269–283.

Böhlig, A(lexander): Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi. – Muséon LXXX, 1967, 5–26. 365–377.

Bergman, Jan: „I overcome fate, fate harkens to me". – Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature..., Sthlm (1967), 35–51.

Scholem, Gershom: Quelques remarques sur le mythe de la peine dans le **judaïsme**. – Il mito della pena..., R 1967, 135–146.

Wagtendonk, K.: Fasting in the **Koran**. – Leid: Brill 1968. VIII, 154 p. = Supplementa ad Numen. Altera series: Dissertationes ad historiam religionum pertinentes II; hfl 32,–.

Khoury, Adel-Théodore: Die Christologie des Korans. Stellungnahme des heiligen Buches des Islam über Jesus, den Sohn der Maria. – ZMR LII, 1968, 49–63.

Müller, Klaus E(rich): Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien. Mit 4 Ktn. u. 7 Taf. – Wiesb: Steiner 1967. XI, 414 S. = Studien zur Kulturkunde XXII; brosch. DM 72,– [Diss., München].

Puech, Henri-Charles: Le **Manichéisme**, son fondateur, sa doctrine. – P: Pr. Univ. de France 1967. 200 p. = Publications du musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LVI; F 11,–.

Ferriols, Roque, SJ: The "Psychic entity" in **Aurobindo**'s "The life divine". – Manila: Ateneo de Manila Univ. 1966. 157 p.; $ 2,25.

Knipe, David M.: The heroic theft: Myths from **Rgveda** IV and the Ancient Near East. – HistRel VI, 4, 1967, 328–360.

Mylius, Klaus: Der erste Adhyāya des Āśvalāyana-Śrautasūtra, erstmalig vollständig übersetzt u. erläutert. – ZMR LI, 1967, 246–258. 340–373.

Haardt, Robert: Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung von **Gnosis**. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII, Leiden 1967, 161–173; S. 174–180: Baaren, Th. van: Towards a definition of gnosticism; S. 181–187: Ara, Sasagu: Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung.

Rudolf, Kurt: Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. Einige Erwägungen. – Kairos IX, 1967, 105–122.

Malandra, W. W.: The concept of movement in history of religion: a religio-historical study of reindeer in the spiritual life of North Eurasian peoples. – Numen XIV, 1967, 23–69.

Fazekas, Jenö: **Hungarian Shamanism**, material and history of research. – Studies in Shamanism based on papers read at the symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th–8th of September, 1962 = Scripta Instituti Donneriani Aboensis I, Sthlm (1967), 97–119.

Maspero, Henri: Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. T. II: Le **Taoïsme**. – P: Pr. Univ. de France 1967. 272 p. = Publications du musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LVIII.

Kamstra, Jacques H.: Encounter or syncretism. The initial growth of **Japanese Buddhism**. – Leiden: Brill 1967. VIII, 506 p., 2 pl., 2 sketchmaps; hfl 64,–.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Cook, Harold R.: Highlights of christian missions. – Chic: Moody Pr. 1967. 205 p.; $ 4,95.

Schelbert, Georg, SMB: Das Missionsdekret des II. Vaticanums im Gesamtwerk des Konzils. – Schöneck: Administration der NZM 1967. 57 S. = Schriftenreihe der NZM XXI; sfr 6,–.

Dournes, Jacques: L'offrande des peuples. Recherches et remarques sur le binôme activité missionnaire – action liturgique. – P: Ed. du Cerf 1967. 288 p.; F 18,80.

McDonnell, Graham P., MM: Meaning of a missioner. – Maryknoll, N.Y.: Maryknoll Publ. 1967. 94 p.; $ 3,95.

Meert, Jacques: Eglise post-conciliaire et révolution sociale dans le tiers-monde. – EglViv XIX, 1967, 427–441.

Feenstra, Y.: Essai d'une théologie évangélique de la mission. – Revue du clergé africain XXIII, 1968, 11–33.

McGlade, Joseph: The missions: **Africa** and the **Orient**. – Dublin and Melbourne: Gill (1967). 94 p. = A history of Irish catholicism VI.

Jadin, Louis: P. **Tavares**, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola, 1629–1635. – Bulletin de l'Institut historique belge de Rome XXXVIII, 1967, 271–402.

Lima, Jorge de: Anchieta. – Rio de Janeiro: Edições de Ouro 1967. 214 p.

Griffiths, Bede: Le Christ et l'**Inde**. Un «ashram chrétien». – Tourn: Casterman 1968. 235 p.; FB 154,–.

Klostermaier, Klaus, (SVD): Christ und Hindu in **Vrindaban**. – Köln, Olten: Hegner (1968). 156 S.; Lw. DM 11,80.

Arrupe, Pedro: Als Missionar in **Japan** (Este Japón increíble, dt.) (Aus d. Span. übers. v. María González-Haba u. Kuno Küster. Dt. Bearb. v. Elisabeth Gössmann.) – Mchn: Hueber (1967). 275 S.

Mueller, G. A., MM: The catechetical problem in Japan ‹1549–1965›. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1967. IX, 229 p.; $ 5,–.

Luzbetak, Louis, SVD: L'Eglise et les cultures. Une anthropologie culturelle au service de l'ouvrier apostolique – Brux: Lumen Vitae 1968. 431 p.; FB 300,–.

Greco, Joseph, SJ: Le pouvoir du souverain pontife à l'égard des infidèles. – R: Univ. Gregoriana 1967. XXXI, 406 p.; Lire 2500.

Actes de la VII^e Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo, Kinshasa, 16–24 juin 1967. – Kinshasa: Secrétariat général de l'Episcopat 1967. 286 p.

Frisque, Jean, SAM: L'Eglise du **Congo** nous interpelle. – Mission de l'Eglise XLIII, 1968, 30–43.

Religious glimpses of Eastern Asia. – R: Univ. Gregoriana 1967. 132 p. = Studia missionalia XVI; Lire 2000.

Kolumbien. – Brux: Pro Mundi Vita 1967. 44 S. = Pro Mundi Vita XVII.

Monterleet, Jean: Bilan et prospective du catholicisme au **Japon**. – P: Spes 1967. 144 p. = Christianisme contemporain; F 10,95.

Debrunner, Hans W[erner]: A history of christianity in **Ghana**. – Accra: Waterville Publ. House 1967. 375 p., 11 pl. 4°; sh 75.

Hesterman, Lowell L.: Missionary pioneers of the American Lutheran Church. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1967. 64 p., photos, maps; $ 1,25.

Vicedom, Georg [Friedrich]: Mission im ökumenischen Zeitalter. – (Gü:) Gütersloher Verl.haus G. Mohn (1967). 208 S. = Evangelische Enzyklopädie XVII/XVIII; kart. DM 9,80.

Horner, N. A.: Zending en missie. Een vergelijkende studie over de protestanten en rooms-katholieke missionaire strategie. – Hilversum: Brand 1967. 195 p.

Rossel, Jacques: Mission dans une société dynamique. – Gen: Labor et Fides 1967. 154 p.; sfr 12,–.

Thomas, M. M.: Asien und seine Christen in der Revolution (The christian response to the Asian revolution, dt.) – Mchn: Kaiser-Verl. (1968). 104 S. = Theologische Existenz heute CXLV; brosch. DM 8,80.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Bult, J.: Bijbel en evolutie. – Kampen: Kok 1967. 116 p.; hfl 5,90.

Schilling, Othmar: Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1967). 72 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXV; kart. DM 4,80.

Riet, Georges van: Exégèse et réflexion philosophique. – EphThLov XLIII, 1967, 389–404; p. 405–419: Asveld, Paul: Exégèse critique et exégèse dogmatique. Problèmes théologiques soulevés par l'exégèse critique; p. 420–443: Grelot, P[ierre]: Que penser de l'interprétation existentiale?; p. 444–459: Cahill, Joseph, SJ: Death of God theology as biblical hermeneutic; p. 460–469: Brown, R. E., SJ: The problems of the "Sensus plenior".

Vogt, Ernst, SJ: Das Wachstum des alten Stadtgebietes von **Jerusalem**. 1 Falttafel ‹nach S. 358›. – Bibl XLVIII, 1967, 337–358.

2. Altes Testament

Das ferne und das nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. Nov. 1966 gewidmet. Im Auftrag der Mitarbeiter, hrsg. von Fritz Maass. – B: Töpelmann 1967. VIII, 275 S. = BeihZAW CV; Ln DM 62,–; S. 265–275: Kellermann, Diether: Bibliographie Leonhard Rost.

Vaux, R[oland] de, OP: Bible et Orient. – P: Éd. du Cerf 1967. 542 p., 10 pl. = Cogitatio fidei XXIV; kart. F 48,–.

Anderson, Bernhard W.: **Creation** versus **chaos**. The reinterpretation of mythical symbolism in the Bible. – NY: Association Pr. 1967. 192 p.; cloth $ 4,95.

Westermann, Claus: Der Mensch im **Urgeschehen**. – KerDogm XIII, 1967, 231–246.

Zimmerli, Walther: **Abraham** und **Melchisedek**. – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 255–264.

Hunt, Ignatius, OSB: The world of the **Patriarchs**. – Englewood Cliffs: Prentice Hall 1967. XIII, 178 p.

Vriezen, Th. C.: Exodusstudien. **Exodus I.** – VetTest XVII, 1967, 334–353.

Weinfeld, Moshe: **Deuteronomy** – the present state of inquiry. – JBiblLit LXXXVI, 1967, 249–262.

Nicholson, E. W.: Deuteronomy and tradition. – Oxf: Blackwell 1967. XII, 145 p.; sh 25.

Gray, John: Joshua, Judges and Ruth. – (Lo, Ed:) Nelson (1967). XII, 435 p. = The century bible; sh 50/–.

Vesco, Jean-Luc, OP: La date du livre de **Ruth**. – RBibl LXXIV, 1967, 235–247.

Debus, Jörg: Die Sünde **Jerobeams**. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. VIII, 122 S. = FRLANT XCIII; kart. DM 15,80 [Diss., Marburg].

Eissfeldt, Otto: Die Komposition von **I Reg 16, 29 – II Reg 13, 25**. – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 49–58.

Arenhoevel, Diego, OP: Die Theokratie nach dem **1. und 2. Makkabäerbuch**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1967). XXII, 202 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe III; Ln. DM 28,50 [Diss., Trier].

Kutsch, Ernst: Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von **Jesaja 52, 13–53, 12**. – Neuk: Neukirchener Verl. (1967). 46 S. = BiblStud LII; kart. DM 3,90.

Maass, Fritz: **„Tritojesaja"**? – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 153–163.

Lust, J.: **Ez XX, 4–26**, une parodie de l'histoire religieuse d'Israël. – EphThLov XLIII, 1967, 488–527.

Fenz, Augustinus K.: Wie lange noch? Exegetische Bemerkungen zu **Dn 12, 1–13**. – Bibel und Liturgie XL, 1967, 408–426.

Reicke, Bo: Liturgical traditions in **Micah 7**. – HarvThR LX, 1967, 349–367.

Gross, Heinrich: Theologische Eigenart der **Psalmen** und ihre Bedeutung für die Offenbarung des Alten Testaments. Dargestellt an Ps 51. – Bibel und Leben VIII, 1967, 248–256.

Lipinski, E[douard]: Le poème royal du psaume LXXXIX, 1–5. 20–38. – P: Gabalda 1967. 109 p. = Cahiers de la Revue biblique VI.

Delekat, L.: Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten **Feindpsalmen**. Mit 2 Exkursen. – Leiden: Brill 1967. VIII, 432 S.; hfl 68,–.

Jasper, F. N.: **Ecclesiastes**. A note for our time. – Interpr XXI, 1967, 259–273.

Emerton, J. A.: The printed editions of the **Song of Songs** in the Peshitta version. – VetTest XVII, 1967, 416–429.

Birnbaum, Eleazar: The Michigan Codex. An important Hebrew bible manuscript discovered in the University of Michigan Library. (With 4 plates) – VetTest XVII, 1967, 373–415.

Lys, Daniel: The meaning of the Old Testament. – Nashv: Abingdon Pr. 1967. 192 p.; $ 3,75.

Miller, Patrick D., Jr.: **El** the warrior. – HarvThR LX, 1967, 411–431.

Herrmann, Siegfried: Kultreligion und Buchreligion. Kultische Funktionen in Israel und Ägypten. – Das ferne und das nahe Wort. Festschrift L. Rost..., B 1967, 95–105.

Wächter, Ludwig: Der **Tod** im Alten Testament. – Stu: Calwer-Verl. 1967. 236 S. = Arbeiten zur Theologie II, 8; Ln. DM 34,–.

Archaeology and Old Testament study. Jubilee volume of the Society for Old Testament Study, 1917–1967. Edited by D. Winton Thomas. – Oxf: Clarendon Pr.; Lo: Oxford Univ. Pr. 1967. XXXII, 493 p., 12 fig., 19 pl.; sh 75.

Dothan, Trude: The **Philistines** and their material culture. [Hebrew text, English summary.] – Jer: The Bialik Institute and The Israel Exploration Society 1967. 250 p., 80 pl., 2 maps, 6 p.

Pfeifer, Gerhard: Ursprung und Wesen der **Hypostasen**vorstellungen im Judentum. – Stu: Calwer-Verl. (1967). 110 S. = Arbeiten zur Theologie I, 31; kart. DM 12,50 [Diss., Jena 1962].

Delling, Gerhard: Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den **Paralipomena Jeremiae**. – B: Töpelmann 1967. 77 S. = BeihZAW C.

Tocci, F. M.: I manoscritti dal **Mar Morto**. – Bari: Laterza 1967. 388 p.; Lire 4500.

Stegemann, Hartmut: Weitere Stücke von 4Qp Psalm, von 4Q Patriarchal blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium. – RQ VI, 1967, 193–227.

3. Neues Testament

Schnackenburg, Rudolf: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge. Bd II. – Mchn: Kösel (1968). 195 S.; Lw. DM 18,50.

Vawter, Bruce, CM: The four gospels. An introduction. – Dubl: Gill 1967. 429 p.; sh 45.

Winandy, Jacques: Le logion de l'ignorance ‹**Mc. XIII, 32**; **Mt. XXIV, 36**›. – RBibl LXV, 1968, 63–79.

Potterie, Ignace de la, SJ: La confessione messianica di Pietro in Marco 8, 27–33. – San Pietro = Atti della XIX settimana biblica, Brescia (1967), 59–77.

Traets, C., SJ: Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Saint **Jean**. – R: Libr. dell'Università Gregoriana 1967. XV, 255 p. = AnalGreg CLIX = Ser. fac. theol.: sectio B, n. L; Lire 4000.

Bornkamm, Günter: Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift „Jesu letzter Wille nach Johannes 17". – EvTh XXVIII, 1968, 8–25.

Schubert, Paul: The final cycle of speeches in the book of **Acts**. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 1–16.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: Jewish christianity in Acts in light of the Qumran scrolls. – Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashv-NY (1966), 233–257; p. 279–287: Knox, John: Acts and the Pauline Letter Corpus; p. 288–297: Käsemann, Ernst: Ephesians and Acts.

Schröger, Friedrich: Der Verfasser des **Hebräerbriefes** als Schriftausleger. – Rgb: Pustet 1968. 360 S. = Biblische Untersuchungen IV.

Dalton, William J., SJ: Interpretation and tradition: An example from **1 Peter**. – Greg XLIX, 1968, 11–37.

Schembri, Guido, OFM: Il messagio pastorale di s. Pietro nella sua prima Epistola. – Anton XLII, 1967, 376–398.

Thüsing, Wilhelm: Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der **Johannesapokalypse**. – TrThZ LXXVII, 1968, 1–16; ~ ebd. S. 17–34: Die Vision des „Neuen Jerusalem" ‹Apk 21, 1–22, 5› als Verheißung und Gottesverkündigung.

Conzelmann, Hans: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. – Mchn: Kaiser 1967. 407 S. = Einführung in die evangelische Theologie II; Lw. DM 28,–.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. Bd I: Schöpfung: Welt, Zeit, Mensch. – Düs: Patmos (1968). 172 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten u. Neuen Testament.

Lynch, William E., CM: **Jesus** in the synoptic gospels. – Milw: Bruce 1967. XVI, 132 p.; $ 4,50.

Molitor, Joseph: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte. – Düs: Patmos (1968). 112 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.

Zur Bedeutung des **Todes Jesu**. Exegetische Beiträge. Hans Conzelmann [u. a.] – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 112 S. = Schriftenreihe des Theol. Ausschusses der Evang. Kirche der Union; DM 9,80. – [enth.:] S. 11–34: Käsemann, Ernst: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus; S. 35–53: Conzelmann, Hans: Historie u. Theologie in den synoptischen Passionsberichten; S. 55–78: Haenchen, Ernst: Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten; S. 79–96: Flossmann-van Leer, Ellen: Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus; S. 97–112: Lohse, Eduard: Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu.

Feuillet, André: Les trois grandes prophéties de la passion et de la résurrection des évangiles synoptiques. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 533–560; A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 41–74.

Kremer, Jacob: Die **Oster**botschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1968). 144 S., 8 S. Synopse der Osterevangelien (Beilage), 4 Abb.; kart. DM 6,80.

Seidensticker, Philipp: Die **Auferstehung** Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1967). 160 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXVI; DM 7,80.

Hooke, S. H.: The resurrection of Christ as history and experience. – Lo: Darton, Longman & Todd (1967). XI, 209 p.; sh 30.

Andersen, Wilhelm: Die biblische Auferstehungsbotschaft als Frage an unseren Gottesglauben. – Stu: Calwer Verl. (1967). 37 S. = Arbeiten zur Theologie I, 33; DM 4,80.

Crossan, Dominic, OSM: The Gospel of eternal life: Reflections on the theology of St. **John**. – Milw: Bruce 1967. XVI, 180 p.; $ 4,50.

Schütz, Roland: **Johannes** der **Täufer**. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1967. 149 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments L; kart. DM 19,40.

Ernst, Josef: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments. – Rgb: Pustet 1967. XII, 337 S. = Biblische Untersuchungen III; kart. DM 48,– [Diss., München].

Flender, Helmut: Das Verständnis der Welt bei Paulus, Markus und Lukas. – KerDogm XIV, 1968, 1–27.

Gärtner, Bertil E.: The pauline and johannine idea of "to know god" against the Hellenistic background. The Greek philosophical principle "like by like" in Paul and John. – NTSt XIV, 2, 1968, 209–231.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Pieper, Josef: Hoffnung auf Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen. – Mchn: Kösel (1967). 138 S.; DM 10,80.

Christian history and interpretation. – Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. 428 p.; sh 55.

Swidler, L.: The Catholic historian and freedom. – AmBenRev XVII, 1966, 133–153.

Michaelson, Carl: Worldly theology; the hermeneutical focus of an historical faith. – NY: Scribner's 1967. XXI, 243 p.

Escribano-Alberca, Ignacio: Die Geschichtlichkeit des Christentums und die Religionsphilosophie S. **Radhakrishnans**. – MüThZ XIX, 1968, 35–45.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Studies in church history. Vol. III: Papers read at the third winter and summer meetings of the Ecclesiastical History Society. Ed. by G. J. Cuming. – Leid: Brill 1966. 302 p.; hfl 45,–.

Köhler, Hans: Grundzüge der Kirchengeschichte. – Mchn, Sa: Pustet (1967). 248 S.; Lw. DM 18,80.

Heussi, Karl – Eric Peter: Précis d'histoire de l'Église. Adaption française du Kompendium der Kirchengeschichte. – Neuch: Delachaux et Niestlé (1967). 296 p.; sfr 34,–.

Moorman, J. R. H.: A history of the church in **England**. – Lo: Black 1967. XX, 460 p.; sh 35.

Monachino, Vincenzo, SJ: La perennità del primato di S. Pietro in uno studio recente. – Archivum Historiae Pontificiae V, 1967, 325–339.

Zandee, J.: Oude en nieuwe vormen van gnostiek. – NedThT XXII, 1968, 161–184.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Foerster, Werner: Die „Ersten Gnostiker" **Simon** und **Menander**. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966 = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII, Leiden 1967, 190–196; S. 197–202: Frickel, J.-H.: Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?; S. 203–212: Zandee, J.: Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung; S. 215–225: Marrou, H. J.: La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne.

Haenchen, Ernst: The book of Acts as source material for the history of early christianity. – Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashv-NY (1966), 258–278; p. 298–316: Conzelmann, Hans: Luke's place in the development of early christianity.

Beaujeu, J.: Remarques sur la datation de l'**Octavius**. Vacances de la moisson et vacances de la vendange. – Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes XLI, 1967, 121–134.

Ménard, Jacques E.: La „Connaissance" dans l'**Évangile** de **vérité**. – RScRel XLI, 1967, 1–28.

Frend, W. H. C.: The **gospel** of **Thomas**: Is rehabilitation possible? – JThSt N. S. XVIII, 1967, 13–26.

Hyldahl, Niels: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog **Justins**. – Coph: Munksgaard 1966. 316 S. = Acta theologica Danica IX; geb. dkr 70,–.

Quispel, Gilles: Das Lied von der Perle. – Eranos-Jahrbuch XXXIV, 1965, Zü 1966, 9–32.

Mees, Michael: Papyrus **Bodmer XIV** ‹P 75› und die Lukaszitate bei **Clemens** von **Alexandrien**. – Vetera christianorum IV, 1967, 107–129.

Lacandia, Rosaria: Forme sentenziose in **Lattanzio**. – Vetera christianorum IV, 1967, 73–83.

Deniel, Raymond, SJ: Omnis potestas a deo ‹Rm 13, 1–7›. L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Église. – RechScRel LVI, 1968, 43–85.

Steidle, Basilius: Der heilige Abt **Theodor** von **Tabennesi**. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres ‹368–1968›. – ErbAuftr XLIV, 1968, 91–103; ~ ebd. S. 104–119: Der Osterbrief unseres Vaters Theodor an alle Klöster. Eingeleitet und übersetzt.

Aagard, Anna Marie: Christus wurde Mensch, um alles Menschliche zu überwinden. **Athanasius**, Contra Arianos III, 33, 393 C. Versuch einer Interpretation. – StudTheol XXI, 1967, 164–182.

Simonetti, Manlio: Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla Lotta contro gli Ariani. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 512–535.

Rouillard, E.: Recherches sur la tradition manuscrite des Homélies diverses de saint **Basile**. – Revue Mabillon XLVIII, 1958, 81–98; LVII, 1967, 1–16. 45–55.

Mazorra, Ensigre, SJ: La carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira y los cronicones. – EstEcl XLII, 1967, 241–250.

Marotta, Eugenio: L'ironia e altri schemi nel Contra Fatum di San **Gregorio** di **Nissa**. – Vetera christianorum IV, 1967, 85–105.

Lécuyer, Joseph, CSSp: Saint Pierre dans l'enseignement de S. **Jean Chrysostome** à Constantinople. – Greg XLIX, 1968, 113–133.

Pickering, F. P.: **Augustinus** oder Boethius? Geschichtsschreibung u. epische Dichtung im Mittelalter und in der Neuzeit. I: Einführender Teil. – (B:) Schmidt (1967). 168 S. = Philologische Studien und Quellen XXXIX; kart. DM 24,–.

Kuhn, Helmut: Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus als literarisches Werk. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 223–238.

Lambot, C.: La tradition manuscrite des semons de Saint Augustin pour la Noël et l'épiphanie. – RevBén LXXVII, 1967, 217–245.

Vicastillo, S.: La doctrina sobre los bienes terrenos en s. Agustín ‹Enarrationes in Psalmos, Sermones›. – La Ciudad de Dios CLXXX, 1967, 86–115.

Grasso, Domenico, SJ: Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino. – Greg XLIX, 1968, 97–112.

Garriga, Pacià: Subiaco i Montecassino en la redació de la regla de Sant Benet. – StudMonast IX, 1967, 257–273.

Recchia, Vincenzo: Reminiscenze bibliche e «topoi» agiografici negli «Atti» anonimi di S. **Sabino** Vescovo di **Canosa**. – Vetera christianorum IV, 1967, 151–184.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hammerschmidt, Ernst: **Äthiopien**. Christliches Reich zwischen gestern und morgen. – Wiesb: Harrassowitz 1967. XI, 186 S., 8 Abb., 1 Karte; kart. DM 28,–.

Pappe, Otto: Tausend Jahre Stadt und Kirche **Zeitz**. Eine Gabe an die Gemeinde zur Jahrtausendfeier. (Holzschnitte von Johannes Lebek.) – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 120 S., 16 Bl. Abb.; engl. brosch. DM-Ost 9,60.

Geanakoplos, Deno J.: Byzantine east and Latin west: two worlds of christendom in middle ages and renaissance. Studies in ecclesiastical and cultural history. – Oxf: Blackwell 1966. X, 206 p.; sh 32/6.

Peltier, H.: Histoire religieuse de la **Picardie**. Fasc. II: Du XIIe s. au Concordat ‹1801›. – Abbeville: Paillart 1966. 191 p. et fig.

5. Mittelalter

Schieffer, Theodor: Eheschließung und Ehescheidung im Hause der karolingischen Kaiser und Könige. – ThpQu CXVI, 1968, 37–43.

Grotz, Hans, SJ: Die Zeit Papst **Hadrians II.** ‹867–872› und der Anfang des photianischen Schismas im Spiegel der Geschichtsliteratur ‹1880–1966›. – ZkTh XC, 1968, 40–60. 177–194.

Gremont, Denis et Lin Donnat: **Fleury**, le Mont **Saint-Michel** et l'**Angleterre** à la fin du Xe et au début du XIe siècle. A propos du manuscrit d'Orléans n° 127 ‹105›. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 751–793.

Leclercq, Jean, OSB: Un témoin de la dévotion médiévale envers S. **Pierre** et les Apôtres. – Greg XLIX, 1968, 134–154.

Heyken, Enno: Die älteste Bischofsurkunde von **Verden** ‹zwischen 1014 und 1028›. Untersuchungen über Besitz der Verdener Kirche um Paderborn, über die ehemalige Bistumsgrenze um Zeven, über den wüsten Kirchenort „Nianford" und über Ortsnamen um Zeven und Sittensen ‹Ldkr. Bremervörde› und um Hollenstedt (Ldkr. Harburg). – JGNsKG LXV, 1967, 27–75.

Csóka, Ludwig, OSB: **Hartwik von Hersfeld**. Ein Benediktiner-Diplomat im XI. Jh. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 93–101.

Pötter, Wilhelm: Die Ministerialität der Erzbischöfe von Köln vom Ende des 11. bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. – Düs: Schwann (1967). 171 S. = StKölnKG IX; kart. DM 19,80.

Bévenot, Maurice, SJ: The inquisition and its antecedents. – The Heythrop Journal VII, 1966, 257–268. 381–393; VIII, 1967, 52–69. 152–168.

Oldenbourg, Zoé: Die **Kreuzzüge** (Les croisades, dt.) Traum und Wirklichkeit eines Jahrhunderts. – (Ffm:) Fischer (1967). 524 S. mit Abb.; DM 36,–.

Donkin, R. A.: The growth and distribution of the **Cistercian** order in medieval Europe. – StudMon IX, 1967, 275–286.

Herde, Peter: **Christians** and **Saracens** at the time of the crusiades. Some comments of contemporary medieval canonists. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 359–376.

Innocent III: The letters of Pope Innocent III ‹1198–1216› concerning England and Wales. – Oxf: Clarendon Pr. 1967. XXXV, 308 p.

Wymans, G.: L'abbaye de saint-**Feuillien** du Rœulx, en Hainaut ‹1125–1300›. – Averbode: Praemonstratensia 1967. 203 p., 1 pl. = Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium VII; BF 240,–.

Foliot, Gilbert: The letters and charters of Gilbert Foliot, abbot of Gloucester ‹1139–48›, bishop of Hereford ‹1148–63›, and London ‹1163–87›. An edition projected by the late Z. N. Brooke and completed by Adrian Morey and C. N. L. Brooke. – Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. LIV, 576 p., 4 pl.; £ 10,–.

O'Dwyer, B. W.: The impact of the native Irish on the Cistercians in the thirteenth century. – The journal of religious history IV, 1967, 287–301.

Burns, Robert Ignatius, SJ: The Crusader kingdom of **Valencia**. Reconstruction of an thirteenth-century frontier. I. II. – Cambr: Harvard University Press 1967. XVIII, 305 p.; p. 305–561; $ 18,50.

Santifaller, Leo: Zur Original-Überlieferung der Bulle Papst **Bonifaz' VIII.** «**Clericis laicos**» von 1296 Februar 25. – Collectanea Stephan Kuttner. I = Studia Gratiana XI, 1967, 69–90.

Gill, Joseph, SJ: Pope **Callistus III** and Scanderberg the Albanian. – OrChrPer XXXIII, 1967, 534–562.

Tillinghast, Pardon E.: **Nicholas** of **Cusa** vs. **Sigmund** of **Habsburg**: an attempt at post-conciliar church reform. – ChH XXXVI, 1967, 371–390.

Frank, Isnard W.: Das Gutachten eines Wiener Dominikaners für die Universität **Preßburg** aus dem Jahre **1467**. – Zeitschrift für Ostforschung XVI, 1967, 418–439.

6. Gesamte Neuzeit

Sandro da Ripa: I **Cappuccini** a San **Giovanni**. Appunti storici, 1540–1909. – Foggia: Cappetta 1967. 204 p.

Ridder, J. G. de: De kerkhistorie van het **Westland**. 400 jaren protestantisme in het Westland, 1566–1966. – Zaltbommel: Europese bibliotheek 1967. 272 p.; hfl 17,50.

Basset, Bernard, SJ: The **English Jesuits**. – Lo: Burns & Oates 1967. XV, 477 p.; sh 63.

Documents relatifs aux capucins de la province de Savoie en Valais, 1603–1766. Publ. par Jean-Paul Hayoz et Félix Tisserand. – Martigny: Impr. Pillet 1967. 183 p. ill. = Bibliotheca Vallesiana IV; F 18,–.

Luijk, B. van et L. van Dyck: De Augustijnen in de Hollandse zending, Gelderland, Limburg en Staats-Brabant ‹1623–1853›. – Augustiniana XVII, 1967, 274–298.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Kaminsky, Howard: A history of the **Hussite** revolution. – Berk, Los Angeles: Univ. of California Press 1967. XV, 580 p.; $ 15,–.

Werner, Ernst: Der Kirchenbegriff bei Jan **Hus**, Jakoubek von **Mies**, Jan **Želivský** und den linken Taboriten. – B: Akademie-Verl. 1967. 73 S. = Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften Jg. 1967, X; kart. DM-Ost 6,50.

Machilek, Franz: **Ludolf** von **Sagan** und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus. – Mchn: Lerche ‹vorm. Calve, Prag› 1967. 256 S. = Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder VIII; kart. DM 16,– [Diss., München].

Kupisch, Karl: Reformation und Revolution. (Vortrag.) – (B): Lettner-Verl. [1967]. 49 S. = Berliner Reden XII; geh. DM 2,60.

Volz, Hans: Der Humanist Tileman **Conradi** aus Göttingen. Ein Beitrag zum Thema: Humanismus und Reformation. – JGNsKG LXV, 1967, 76–116.

Manns, Peter: **Luther**forschung heute. Krise und Aufbruch. – Wiesb: Steiner 1967. XV, 75 S. = VeröffIEGMainz XLVI: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; engl. brosch. DM 14,–.

Kunst, Hermann: Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung. – Stu: Evangelisches Verlagswerk (1968). 83 S.

Trebs, Herbert: Martin Luther heute. Größe und Grenze des Reformators in sozialhistorischer Sicht. – B: Union-Verl. VOB (1967). 137 S., 1 Titelbild; engl. brosch. DM-Ost 3,80.

Fraenkel, Pierre: John **Eck's** Enchiridion of 1525 and Luther's earliest arguments against papal primacy. – StudTheol XXI, 1967, 110–163.

Quellen zur Geschichte der **Täufer**. Bd XII: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. (T.) II. Mit Benutzung der von Lydia Müller ges. Texte hrsg. v. Robert Friedmann. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). XVI, 318 S. = Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXIV; Lw. DM 38,–.

Bernhofer-Pippert, Elsa: Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre. Mit e. Vorw. von Ernst Walter Zeeden u. e. bibliogr. Ergänzung von Andrea Körsgen-Wiedeburg. – Mstr: Aschendorff (1967). XIV, 180 S. = Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte XCVI; brosch. DM 28,– [Diss., Frb/B.].

Bäumer, Remigius: Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II. Mchn, Pad, Wien 1967, 987–1003.

Krumwiede, Hans-Walter: Die Reformation in **Niedersachsen**. Politische, soziale und kirchlich-theologische Aspekte. – JGNsKG LXV, 1967, 7–26.

Schütte, Josef F., SJ: Die Wirksamkeit der Päpste für **Japan** im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte ‹1549–1650›. Versuch einer Zusammenfassung. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 175–261.

Neuser, Wilhelm H.: **Hardenberg** und **Melanchton**. Der Hardenbergische Streit ‹1554–1560›. – JGNsKG LXV, 1967, 142–186.

Rück, Peter: Die Entstehung des nachreformatorischen Generalvikariats der Diözese **Lausanne** aus dem Propsteigericht von Freiburg 1563–1600. – ZSchweizKG LXI, 1967, 245–300.

Bendiscioli, Mario: L. Carlo **Boromeo** e la riforma cattolica. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 53–77.

Alonso, Carlos, OSA: Un agente de Paulo V en la corte española ‹1608–1609›. – Augustinianum VII, 1967, 448–485.

Grisar, Josef, SJ: Francesco **Ingoli** über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII. ‹1644›. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 289–324.

Chalumeau, Raymond: Saint **Vincent** de **Paul** et le Saint-Siège. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 263–288.

Beckmann, Johannes, SMB: Genfer Drucke in der alten Jesuitenbibliothek von Peking. – ZSchweizKG LXI, 1967, 301–340.

8. Neuere Zeit

Hünermann, Peter: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav **Droysen**, Wilhelm **Dilthey**, Graf Paul **York** von **Wartenburg**. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967. 439 S.; Lw. DM 52,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 244 S. = Evangelische Enzyklopädie XIX/XX.

Friedmann, Robert: The Nicolsburg articles. A problem of early Anabaptist history. – ChH XXXVI, 1967, 391–409.

Marquardt, Werner: Zum fleißigen und zweckmäßigen Gebrauche des heiligen Buches zu ermuntern. Aus der Geschichte der Göttinger Bibelgesellschaft zu ihrem 150jährigen Jubiläum am 4. Juni 1968. – JGNsKG LXV, 1967, 236–262.

Hehberger, Erich: Die **Oblaten** des heiligen **Franz** von **Sales** in **Österreich** von den Anfängen bis zum Jahre 1930. [Mit Ktn]. – Wien: Wiener Dom-Verl. (1967). 111 S. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien V.

Müller, Iso, OSB: Der Brand des Klosters **Disentis** im Jahre 1846 und seine Folgen. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 102–137.

Werner, Maria Bonifatia, OSV: Anteil der **Kapuziner** an der Gestaltung der Gemeinschaft der **Felizianerinnen** in den Jahren **1855–1865** in **Warschau**. – CollFranc XXXVII, 1967, 343–365.

Erba, Achille: L'esprit laïque en **Belgique** sous le gouvernement libéral doctrinaire ‹**1857–1870**› d'après les brochures politiques. – Louv: Bureaux de la Revue; Publ. Univ. de Louvain 1967. XV, 706 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIII; bfr 725.

Gawel, Heinrich: **Groß-Lassowitz**, ‹Oberwalden› Kreis Rosenberg. **1866–1964**. – JSchlesKKG XLVI, 1967, 65–90.

Lenhart, Ludwig: **Moufangs** Ablehnung als Kapitelsvikar durch den hessischen Staat und die dadurch verursachte Mainzer Sedisvakanz von 1877–1886. Ein Beitrag zur Geschichte des Kulturkampfes. – ArchMRhKG XIX, 1967, 157–191.

Free Presbyterian Church of **Scotland** ‹**1893–1933**›, history. Compiled by committee appointed by Free Presbyterian Church Synod. – Inverness: Free Presbyterian Church of Scotland 1967. IX, 314 p.; sh 10/6.

Csáky, Moritz: Der Kulturkampf in **Ungarn**. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre **1894/95**. – Graz, Wien, Köln: Böhlau 1967. 119 S. = Studien zur Geschichte der österr.-ungar. Monarchie VI.

Bernard, Leslie William: C. B. **Moss** ‹1888–1964›, defender of the faith. – Lo: Mowbray 1967. VIII, 183 p., 5 pl.; sh 21.

Aiken, John R.: Walter **Rauschenbusch** and education for reform. – ChH XXXVI, 1967, 456–469.

9. Neueste Zeit

Ehrenforth, Gerhard: Die **schlesische** Kirche im Kirchenkampf. **1932–1945**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1968. 316 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe IV.

Margiotta Broglio, F.: Italia e S. Sede dalla Granda Guerra alla conciliazione. – Bari: Laterza 1967. 568 p.; Lire 6000.

Pavlowitch, Stevan K.: The orthodox church in **Yugoslavia**: The problem of the Macedonian church. – Eastern church review I, 1967/68, 374–386.

Kühn, Ulrich: Die Ergebnisse des **II. Vatikanischen Konzils**. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 175 S.; Lw. DM-Ost 12,80.

Biedermann, H. M., OSA: **Orthodoxie** und **Katholizismus** nach dem Konzil aus der Sicht eines griechischen Theologen. – OstkSt XVI, 1967, 289–303; XVII, 1968, 3–21.

Niemeier, Gottfried: Die evangelische Kirche in Deutschland. – Kirchl. Jahrbuch XCII, 1965, Gü (1967), 1–108.

Daim, Wilfried: Der **Vatikan** und der **Osten**. Kommentar und Dokumentation. – Wien, Frkf/M, Zü: Europa-Verl (1967). 456 S.; sfr 33,15.

Hirtenbriefe **1966** aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. vom Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. Redaktion Peter Hofrichter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1967). 415 S. = Ver-

öffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften. Salzburg I, 2.

Aarns, A., AA: De reis van Paus Paulus VI naar Konstantinople en Efeze en de reacties in Griekenland. – Het christelijke Oosten XX, 1968, 3–14.

Kirche in der außerchristlichen Welt. [Von] Willy Böld [u. a.] (Referate auf der Gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing mit der Katholischen Akademie in Bayern im April 1966 in Tutzing.) – Rgb: Pustet (1967). 141 S.; kart. DM 8,50.

VI. Christliche Philosophie

Huonder, Quirin: Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 185 S. = Urban Bücher CVI.

Schmidt-Dengler, Wendelin: Die „aula memoriae" in den Konfessionen des Heiligen **Augustin**. – RevEtAug XIV, 1968, 69–89.

Anawati, Georges C., OP: Philisophie arabe ou philosophie musulmane? Plan pour une bibliographie de philosophie médiévale en terre d'**Islam**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 51–71.

Miyakawa, Toshiyuki: Significato e valore della IV via nella Somma teologica di san **Tommaso**. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 627–649.

Decloux, S.: La dialectique chez saint Thomas d'Aquin. – Studium Generale XXI, 3, 1968, 258–273.

Degenhardt, Ingeborg: Studien zum Wandel des **Eckhartbildes**. – Leiden: Brill 1967. XVIII, 349 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie III; Lw. hfl 52,–.

Miethke, Jürgen: **Ockhams** „Summulae in libros physicorum", eine nicht authentische Schrift? – ArchFrancHist LX, 1967, 55–78.

Muñoz Delgado, Vicente: La lógica en **Salamanca** durante la primera mitad del siglo **XVI**. – Salm XIV, 1967, 171–207.

Weier, Winfried: Gemeinsame Sinnbezüge mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens. – Theologie und Philosophie XLII, 1967, 507–533.

Schäfer, Klaus: Hermeneutische Ontologie bei Sören **Kierkegaard**? – ThQu CXLVII, 1967, 453–474.

Philippe de la Trinité, OCD: **Vatican II**, «Philosophia perennis» et **Teilhard** de Chardin. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 251–278.

Luyten, N.-A., OP: Matière et esprit dans la pensée de Teilhard de Chardin. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 226–247.

Pfeiffer, Johannes: Existenz und Offenbarung. Die Existenzphilosophie von **Heidegger** und **Jaspers** als Weg zur Selbstprüfung des Glaubens. – B: Verl. „Die Spur" Dorbrandt (1966). 144 S.; DM 7,20.

Sala, Giovanni B., SJ: Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. **Coreth** und B. **Lonergan**. – ZkTh LXXXIX, 1967, 294–338.

Solages, Bruno de: Einführung in das metaphysische Denken (Initiation métaphysique, dt.) – Mchn: Hueber 1967. 393 S.

Fabro, C(ornelio), CSS: L'esse tomistico e la ripresa della metafisica. – Ang XLIV, 1967, 281–314.

Moschetti, Andrea Mario: La via esistenziale a Dio. – Jacques Maritain. A cura di Antonio Pavan, Brescia 1967, 289–318.

Müller, Alfred Dedo: Menschliche Existenz und Wirklichkeit Gottes. – Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Bas (1968), 609–625.

Schlette, Heinz Robert: Der **Agnostizismus** und die Christen. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 123–147.

Edmaier, Alois: Horizonte der **Hoffnung**. Eine philosophische Studie. – Rgb: Pustet (1968). 247 S.; brosch. DM 21,–.

Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 207 S.; Lw. DM 14,80.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

McNamara, Kevin: Divine revelation. – IrThQu XXIII, 1967, 3–19.

Fries, Heinrich: Herausgeforderter **Glaube**. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 233 S.; Lw. DM 22,50.

Widmer, Gabriel Ph.: Sens ou non-sens des énoncés théologiques. Notes sur l'objet et l'exercise actuels de la dogmatique. – RScPhTh LI, 1967, 644–665.

Breuning, Wilhelm: Jesus Christus der Erlöser. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 147 S. = Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute IV; kart. DM 12,80.

Knox, John: The humanity and divinity of Christ. A study of pattern in christology. – Cambr: Univ. Pr. 1967. X, 117 p.; sh 8/6.

Bailleux, E.: Le conscience humaine de Jésus. – MélScRel XXV, 1968, 23–43.

Willems, Bonifac A[drianus]: **Erlösung** in Kirche und Welt. (Aus d. holländ. Ms. übers. von Jutta u. Theodor Knust.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 117 S. = Quaestiones disputatae XXXV.

Bélanger, Marcel, OMI: Aspect biblique de quelques enseignements du Magistère sur la très **Sainte Vierge**. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. III, R 1967, 217–234.

Lubac, Henri de: Geheimnis aus dem wir leben (Paradoxe et mystère de l'Église, dt.) Eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. – (Eins:) Johannes Verl. (1967). 162 S. = Kriterien VI; DM 12,–.

Biser, Eugen: Ausgegrenzt und eingewiesen. Überlegungen zu einer Standortbestimmung der Kirche. – MüThZ XIX, 1968, 1–16.

Koster, Mannes Dominikus: Kurztraktat einer Theologie der **Verkündigung**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1363–1387.

Wetter, Friedrich: Das Sprechen Gottes in der Verkündigung der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes. – TrThZ LXXVI, 1967, 341–356.

Salaverri, Joaquín, SJ: **Sucesión apostólica** y singularidad de la misión de „los Doce". – RevEspTeol XXVII, 1967, 245–269.

Esquerda Bifet, I.: El sacerdocio ministerial en la Iglesia particular. – Salm XIV, 1967, 309–340.

Dodd, William H., SJ: Toward a theology of **priesthood**. – ThStudies XXVIII, 1967, 683–705.

Iersel, Bas van: Einige biblische Voraussetzungen der Sakramente. – Concilium IV, 1968, 2–9; S. 9–15: Congar, Yves: Die Idee der sacramenta maiora; S. 15–24: Bro, Bernard: Der Mensch und die Sakramente. Anthropologische Infrastruktur der christlichen Sakramente; S. 24–31: Groot, Jan: Welt und Sakrament; S. 32–40: Dournes, Jacques: Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung; S. 41–47: Semmelroth, Otto: Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer; S. 47–53: Ruffini, Eliseo: Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche; S. 54–61: Tillard, Jean-Marie: Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente.

Masi, Roberto: La struttura dei sacramenti «Sacramentum tantum», «Res et sacramentum», «Res tantum». – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 199–210.

Kasper, Walter: Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der **Ehe**. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 110–135.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Jourjon, Maurice: Aux origines de la prière d'intercession de Marie. ‹Le témoignage des Pères des cinq premiers siècles›. – Recherches sur l'intercession de Marie. I: Fondements et premiers developpements = Études mariales XXIII, 1966, P (1967), 37–49; p. 51–75: Wenger, A., AA: L'intercession de Marie en Orient du VIe au Xe siècle; p. 77–104: Barré, W., CSSp: L'intercession de la Vierge aux débuts du moyen age occidental.

Unger, Dominicus, OFMCap: Utrum secundum doctores ecclesiae Virgo Maria filium suum Dei filium esse nuntio angelico cognoverit. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. IV, R 1967, 347–420.

Gribomont, J., OSB: Esotérisme et tradition dans le Traité du Saint-Esprit de saint **Basile**. – Oecumenica 1967, 22–56.

Riggi, C.: L'„auxesis" del Salmo XXXVIII nel „De officiis" di s. **Ambrogio**. – Sales XXIX, 1967, 623–668.

Marcelič, Josephus: Ecclesia sponsa apud sanctum Ambrosium. – R: Libr. Ed. della Pont. Lateranense 1967. 200 p. = Corona Lateranensis X; Lire 2000.

Segalla G.: La conversione eucaristica in S. Ambrogio. – Studia Patavina XIV, 1967, 3–55. 161–203.

Pera, Ceslao, OP: Il mistero della chiesa nello **Pseudo-Dionigi**. – Mysterium ecclesiae in conscientia sanctorum = Bibliotheca Carmelitica II, 6, (R), 1967, 134–157.

Becker, Aimé: De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint-Augustin. – P: Lethielleux 1967. 351 p.; F 33,–.

Locher, G. F. D.: De „hemelse kerk" in haar aardse toestand volgens Augustinus. – NedThT XXI, 4, 1967, 277–301.

Lonergan, Bernard J., SJ: Verbum: Word and idea in **Aquinas**. Ed. by David B. Burell, CSC. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1967. 300 p.; $ 8,50.

Kaup, Julian: Die Begründung des Schuldcharakters der Erbsünde bei Thomas von Aquin und ihre Kritik durch Johannes **Peckham** und Petrus Johannis **Olivi**. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 851–876.

Veith, V.: Die Wunder Jesu als Zeichen des Heiles für die Menschen nach dem Hl. **Bonaventura**. – Laurentianum VIII, 1967, 55–100.

Simbula, Giuseppe: La maternità spirituale de Maria in alcuni autori francescani dei secoli XIII–XIV. – R: Miscellanea Francescana 1967. 208 p. = Seraphicum.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Escritura, tradición e Iglesia como reglos de fe, según F. **Suárez**. – Granada: Facultad de Teología 1967. XXXV, 384 p. = Biblioteca teológica Granadina XII; pes 400,–.

Pesch, Otto Hermann: Theologie der Rechtfertigung bei Martin **Luther** und **Thomas** von **Aquin**. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). LXXI, 1010 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theol. Reihe IV; Lw. DM 88,– [Diss., München].

Joest, Wilfried: Ontologie der Person bei Luther. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 449 S.; Lw. DM 48,–.

Neuser, Wilhelm H[einrich]: Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus. Eine aktuelle Lösung des Problems der Kindertaufe. – Mchn: Kaiser 1967. 38 S. = Theologische Existenz heute. N. F. CXXXIX; DM 3,30.

Hirsch, Emmanuel: **Schleiermachers** Christusglaube. Drei Studien. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1968). 110 S.; DM 16,80.

Boeracker, H.: De gelovige en het evangeliewoord: een onderzoek naar achtergronden van de theologie van Karl **Rahner**. – Tijdschrift voor theologie VIII, 1968, 1–20; p. 20–21: Résumé: Le croyant et la parole biblique.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Löffler, Paul: **Conversion**. Introduction. – EcumRev XIX, 1967, 249–251; p. 252–260: Löffler, Paul: Conversion in an ecumenical context; p. 261–270: Nissiotis, Nikos A.: Conversion and the church; p. 271–284: Graham, Billy: Conversion – a personal revolution;

p. 285–290: Hwang, C. H.: Conversion in the perspective of three generations; p. 291–296: Wickham, E. R.: Conversion in a secular age; p. 297–301: Russel, Letty M.: A case study from East Harlem; p. 302–306: Singh, Herbert Jai: Christian conversion in a Hindu context; p. 307–309: Douglas, William and James R. Scroggs: Some social scientific perspectives; p. 310–312: Barth, Christoph: Notes on 'return' in the Old Testament; p. 313–316: Heikkinen, J. W.: Notes on ‚epistrepho' and ‚metanoeo'.

May, Georg: Übertritte und Konversionen. Bemerkungen zur gegenwärtigen Lage in Deutschland. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 110 S. = Wort u. Weisung II; DM 9,80.

Stakemeier, Eduard: Kirche und Kirchen nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 503–517.

Elliger, Walter: Die evangelische Kirche der Union. Ihre Vorgeschichte u. Geschichte. Unter Mitarb. von ... hrsg. von Walter Elliger. – Witten: Luther-Verl. 1967. 219 S.; S. 171–219: Abb. u. Faks.; DM 12,80.

Bergendoff, Conrad J. I.: The church of the Lutheran reformation: A historical survey of **Lutheranism**. – St. Louis, Lo: Concordia 1967. XV, 339 p.; sh 63.

Page, Robert J.: New directions in **Anglican** theology. A survey from Temple to Robinson. – Lo: Mowbray 1967. VII, 208 p.; sh 21.

Anschütz, Helga: Die heutige Situation der **westsyrischen Christen** ‹Jakobiten› im Tur 'Abdin im Südosten der Türkei. – OstkSt XVI, 1967, 150–199.

Lengsfeld, Peter: Die Katholiken und ihre evangelischen Mitchristen. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 203–222.

Lindbeck, Georges A.: Der Horizont katholisch-protestantischer Meinungsverschiedenheiten. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 157–180.

Vályi Nagi, Ervin – Heinrich Ott: Kirche als Dialog. Protestantische Erwägungen zur Lehre von der Kirche. – Bas: Reinhardt (1967). 146 S. = Begegnung XVI; sfr 13,80.

Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund Israels im Dialog zwischen **Christen** und **Juden**. Hrsg. v. Clemens Thoma. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 126 S.; kart. DM 10,80.

Sa'b, Hasan: Zum **islamisch-christlichen** Dialog. – Kairos X, 1968, 29–52.

Fries, Heinrich: Wegbereiter und Wege. **Ökumenische** Verantwortung. – Olten u. Frb/B: Walter-Verl. (1968). 154 S. = Theologia publica VIII; brosch. DM 9,80.

Crow, Paul A., Jr.: Ecumenism and the consultation on **church union**. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 581–602; p. 603–610: Smith, Elwyn A.: Editorial response.

Michalon, Pierre: Der Sinn für den Andren. Auf dem Weg zur Einheit der Christen (L'unité des chrétiens, dt.) – Meitingen-Freising: Kyrios-Verl. (1967). 149 S.

Neill, Stephen: The church and christian union. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1967. IX, 423 p. = Bampton lectures 1964; sh 63.

Lash, Nicholas [Ed.]: Doctrinal development and christian unity. – Lo: Sheed & Ward 1967. XI, 223 p.; sh 25.

Ehrlich, Rudolf J[oachim]: Rom, Widersacher oder Partner? (Rome, opponent or partner, dt.) Zur Frage der Einheit der Kirchen. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 276 S.; Lw. DM 25,60.

VIII. Moraltheologie

Dingjan, Fr., OSB: **Discretio**. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. – Assen: van Gorcum 1967. 272 p. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XXXVIII; hfl 21,–.

Burrington, Dale E.: The command and the orders in **Brunner's** ethic. – ScJTh XX, 1967, 149–164.

A dictionary of Christian ethics. [Ed. by] John Macquarrie. – Lo: SCM Pr. 1967. XI, 366 p.; sh 63.

Morra, Gianfranco: Il fondamento teologico della morale. – Jacques Maritain. A cura di Antonio Pavan, Brescia 1967, 27–56, 3 tav.

Oraison, Marc: Eine Moral für unsere Zeit (Une morale pour notre temps, dt.) – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 216 S.; Lw. DM 17,–.

Kraus, Johannes: Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament. Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. – FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 341–369.

Leuba, Jean-Louis: La morale chrétienne et le monde moderne. – Verbum Caro LXXXIV, 1967, 1–21.

Fletcher, Joseph: Moral ohne Normen? (Situation ethics, dt.) – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1967). 156 S.; Lw. DM 12,80.

Dupré, Louis: Situation ethics and objective morality. – ThStudies XXVIII, 1967, 245–257.

Ermecke, Gustav: Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moraltheologie. – ThGl LVIII, 1968, 110–130.

Schöllgen, Werner: Moral – fragwürdig? Über gesellschaftlichen Pluralismus und Moral. Untersuchungen zu Grundfragen der Kultursoziologie und der Kulturanthropologie. – (Hückeswagen: Robor-Verl. 1967.) 94 S.; kart. DM 9,60.

Chauchard, Paul: Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral (Biologie et morale, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1968). 208 S. = Patmos paperbacks; kart. DM 16,80.

Sustar, Alois: **Gewissensfreiheit**. – (Eins:) Benziger Verl. (1967). 77 S. = Theologische Meditationen XVII; DM 3,90.

Böckle, Franz: Vom **Sünder** und seiner Sünde. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag.), Mz (1967), 67–79.

Demmer, Klaus, MSC: Glaubensgehorsam und Verpflichtung zum **Gehorsam**. – CathMstr XXI, 1967, 138–157.

Carsch, H(enry): The protestant ethic and the popular idol in America. A case study. – SocComp XV, 1968, 45–69.

Müller, Michael: Grundlagen der katholischen **Sexualethik**. – Rgb: Pustet (1968). 195 S.; kart. DM 16,80.

Osuna, Antonio, OP: Opiniones actuales que propugnan la licitud del uso de anovulatorios con fines anticonceptivos. – CiencTom XCIV, 1967, 162–232.

Thielicke, Helmut: Die nationalsozialistischen Verbrechen als Problem theologischer Ethik. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1657–1670.

Raalten, F. van: **Pazifismus** und Ethik. – ZevEth XII, 1968, 22–36.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Kisch, Guido: **Melanchthons** Rechts- und Soziallehre. – B: de Gruyter 1967. 307 S. mit 5 Abb.; Lw. DM 48,–.

Fesquet, Henri: Rom vor einer Wende? Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil (Rome s'est-elle convertie?, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 149 S.; DM 12,80.

Bopp, Jörg: Populorum progressio. Aufbruch der Kirche? – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 96 S. = Lebendiges Wissen; DM 6,80.

Zemlin, Klaus-Dieter: Die päpstliche Enzyklika „Populorum progressio" und ihre Bedeutung für den DGB. – Gewerkschaftliche Monatshefte XIX, 1968, 171–179.

Schulze, Hans: Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung. Untersuchungen zur Prinzipienlehre der Gesellschaftstheologie. – Mchn: Kaiser 1968. 303 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 35; Lw. DM 29,–.

Clercq, Bertrand de, OP: Soziologie und moderne Gesellschaft. Ein Essay über das soziale Problem. (Aus d. Holländischen übers.) – Mchn: Manz Verl. (1968). 135 S. = Reflexion VII; kart. DM 9,50.

Schneider, Peter K.: Grundlegung der Soziologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 110 S. = Lebendiges Wissen; DM 7,80.

Eickelschulte, Dietmar: **Ideologienbildung** und Ideologiekritik. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 245–273; ~ [s. a.:] FrbZPhTh XIII/XIV, 1966/67, 370–400.

Die Familie als Sozialisationsfaktor. Der Mensch als soziales und personales Wesen Bd. III. Hrsg. v. G. Wurzbacher. – Stu: Enke 1968. 403 S.; Lw. DM 47,–.

Fernandez de Encinas, Serapio, OFMCap: Sociología familiar. – Madrid: UNAF 1967. 372 p.; pes 70,–.

Stark, Werner: The sociology of religion. A study of christendom. Vol. III: The universal church. – Lo: Routledge and Kegan Paul (1967). IX, 453 p. = International library of sociology and social reconstruction; sh 45.

Schreiber, Wilfried: Soziale Ordnungspolitik heute und morgen. Betrachtungen nach Abschluß der Sozialenquête. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 168 S.; Lw. DM 18,80.

Leistungsbereitschaft, Soziale Sicherheit, Politische Verantwortung. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1967. 254 S. = Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung VIII; DM 18,60.

Rüstow, Alexander - Martin J. Hillenbrand - Ferdinand A. Hermens: Zwischen Politik und Ethik. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1968. 66 S. = Demokratische Existenz heute XVI; DM 6,–.

Eschenburg, Theodor: Zur politischen Praxis in der Bundesrepublik. Bd I: Kritische Betrachtungen 1957–1961. 2., überarb. u. mit Nachtr. versehene Aufl. – Mchn: Piper 1967. 271 S.; DM 12,80.

Schreuder, Osmund: Soziologische Aspekte der Verkündigung. – Concilium IV, 1968, 170–175.

Fetscher, Iring: Der **Marxismus**. Seine Geschichte in Dokumenten. Philosophie, Ideologie, Ökonomie, Soziologie, Politik. – Mchn: Piper (1967). 877 S.; DM 38,–.

Greiner, Franz: Menschheitsentscheidung. Die internationale **Bevölkerungsfrage** heute und morgen. – (Eins:) Johannes-Verl. (1967). 81 S. = Kriterien IV; DM 5,80.

Friede im Atomzeitalter (Met pacem in terris onderweg, dt.) Hrsg. v. Walter Dirks. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 94 S. = Grünewald-Reihe; DM 8,80.

Spittler, Gerd: Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus. – Olten, Frb/B: Walter 1967. 153 S. = Texte und Dokumente zur Soziologie; DM 29,–.

Staat und Wirtschaft. Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils kommentiert von Oswald von Nell-Breuning. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 43 S.; DM 4,50.

Hartfiel, Günter: Wirtschaftliche und soziale Rationalität. Untersuchungen zum Menschenbild in Ökonomie und Soziologie. – Stu: Enke 1968. VIII, 289 S.; Lw. DM 34,–.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Collectanea Stephan **Kuttner**. I–II. – Bononiae: Institutum Gratianum 1967. XXVI, 564 p.; 582 p. = Studia Gratiana XI–XII; je Lire 10 000; (T.) I: p. XXI–XXVI: Bibliographia.

Zeliauskas, Josephus: De excommunicatione vitiata apud glossatores ‹**1140–1350**›. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1967. XLIV, 346, 340* p. = Studia et textus historiae iuris canonici IV; Lire 12 000.

Weigand, Rudolf: Die Lehre der Kanonisten des **12.** und **13.** Jahrhunderts von den **Ehezwecken**. – Collectana Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 443–478.

Kuttner, Stephan: Il codice di diritto canonico nella storia. – Commemorazione del 50° anniversario della promulgazione del Codex Iuris Canonici, CdV 1967, 15–39.

Staat und Kirche in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze **1950–1967**. Hrsg. von Helmut Quaritsch u. Hermann Weber. – Bad Homburg v. d. H., B, Zü: Gehlen 1967. 535 S. = Dokumentationen zum öffentlichen Recht I; Lw. DM 42,–.

Liermann, Hans: Kirchenrecht und Soziologie. Zugleich ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 233–244.

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

Obermayer, Klaus: Staatskirchenrechtliche Grundvorstellungen in den **Konkordatstheorien** des 19. Jahrhunderts. – Die öffentliche Verwaltung XX, 1967, 505–515; ~ **Staatskirchenrecht** im Wandel. – Die öffentliche Verwaltung XX, 1967, 9–17.

Hera, Alberto de la: Introducción a la ciencia del derecho canónico. – Madr: Ed. Tecnos 1967. 333 p.

Deutsch, Bernard F.: Ancient Roman law and modern canon law. – Jurist XXVII, 1967, 297–309; XXVIII, 1968, 23–37.

Huizing, P., SJ: Pauselijke **legaten**. – Primaat, collegialiteit, bisschoppenconferenties..., Hilv, Antw 1966, 114–128; ~ p. 129–152: Ontwikkeling der romeinse curie; ~ p. 166–183: Het oecumenisch concilie en de constitutie van de kerk.

Neumann, Johannes: **Salbung** und **Handauflegung** als Heilszeichen und Rechtsakt. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1419–1434.

Fuertes, Joseph B., CMF: De competentia capituli specialis. – ComRel XLVIII, 1967, 259–270.

Hofmeister, Philipp, OSB: Die **Exemtion** der Ordensgenossenschaften. – Ordenskorrespondenz VIII, 1967, 11–25.

Rymarz, Ladislaus, OFMCap: De matrimonio contrahendo iuxta formam extraordinariam in casu impedimentorum ex parte legis civilis. – Laurentianum VIII, 1967, 3–31.

Mariages en péril? Répertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. – Gembloux: Ed. Duculot 1967. 259 p.; BF 180,–.

Lavocat, René: Essai sur la problématique des **mariages mixtes**. – Lumière et Vie, T. XVI = n° LXXXII, 1967, 109–120; p. 108: Beaupère, René, OP: Bibliographie sur les mariages mixtes.

Gerhatz, Johannes Günter, SJ: **Mischehen** ohne kirchliche Trauung? Die deutsche Mischehen-Situation und die kirchliche Formvorschrift. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 73–87.

Greinacher, Norbert: Materialien über die Mischehe. – OrhPBl LXIX, 1968, 1–11.

Reina, Victor de: La revisión del **c. 1083, 2.** Estado de la cuestión. – IusCan VII, 1967, 167–186.

Gordon, Ignatius, SJ: De tribunalibus regionalibus cum respectu ad iudicum delectum et ad processus breviationem. – PerMorCanLit LVI, 1967, 579–596.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Hurley, Denis E., OMI and Joseph Cunnae: Vatican II on priests and seminaries. – Dublin and Chicago: Scepter Books (1967). 254 p.

Hornef, Josef: Die Erneuerung des **Diakonats**. Ein Überblick über die Entwicklung vom Konzil bis heute. – ZMR LI, 1967, 300–319.

The parish in a time of change. Ed. by Marvin Bordelon. – Notre Dame, Ind.: Fides 1967. X, 227 p.; $ 5,95.

Kolbe, Ferdinand: Aufgaben der Gemeinde im Blick auf die Zukunft der Gesellschaft. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 223–246.

Delahaye, Karl: Der Anspruch der industriellen Großstadt an die Pastoraltheologie von heute. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 676–687.

Das Volk Gottes auf den Wegen der Menschheit. III. Weltkongreß für das **Laienapostolat** vom 11. bis 18. Oktober 1967 in Rom. Kongreßbericht. Hrsg. von Robert Svoboda, OSC. – Köln: Verl. Wort u. Werk (1968). 270 S.; kart. DM 16,80.

Dreher, Bruno: Alte und neue **Sakramentenpastoral**. – ThpQu CXV, 1967, 349–359.

Svoboda, Robert, OSC [Hrsg.]: Werkbuch für **Altenseelsorge**. – Mchn: Don Bosco Verl. 1968. 276 S.; brosch. DM 12,80.

Hastenteufel, Paul: Handbuch der **Jugendpastoral**. Bd I: Selbstand und Widerstand. Wege und Umwege personaler Jugendseelsorge im 20. Jahrhundert. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 535 S.; Lw. DM 35,–.

Hornstein, Walter: Jugendliche Gruppenbildung unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft. – KatBl XCIII, 1968, 193–202; S. 203–208: Bindereif, Elisabeth: Zur »Jugendkultur« in unserer Gesellschaft; S. 209–213: Hitzges, Ursula: Kleiner Bericht über die Gruppe; S. 217–225: Arens, Werner: Die Industriejugend und ihre Gruppen; S. 226–234: Steinkamp, Hermann: Gruppe und Gruppenvorhaben; S. 235–239: Ernsperger, Bruno: Der Club – eine ansprechende Gesellungsform für junge Erwachsene. Analyse einer Befragung zur Clubarbeit in den Pfarrgemeinden; S. 240–253: Halbfas, Hubertus: Die Bibel in der Jugendgruppe.

Wetzel, Norbert: Das Gespräch und seine Partner. Erkenntnisse und Erfahrungen aus der Praxis der **Telefonseelsorge**. – Diakonia II, 1967, 349–361.

Zilboorg, Gregory: Psychoanalysis and religion. – Lo: Allen & Unwin 1967. XI, 243 p.; sh 30.

Halbfas, Hubertus: Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1968). 384 S.; DM 24,–.

Fragen zum **Bibelunterricht**. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1968). 111 S. = Botschaft u. Lehre; DM 8,80; [enth.:] S. 13–31: Croce, Walter, SJ: Bedeutung und Schwierigkeiten des Bibelunterrichtes heute; S. 33–56: Stöger, Alois: Die Kindheitsgeschichte Jesu; S. 57–85: Stöger, Alois: Die Auferstehungsberichte; S. 87–111; Gamper, Alois: Die geschichtlichen Berichte des Alten Testamentes.

Miller, Randolph C.: Sprachmodelle und Religionsunterricht. – Theologia practica III, 1968, 117–130.

Thome, Alfons: Die Bibelkatechese im Lichte der Konzilskonstitution über die göttlichen Offenbarung. – TrThZ LXXVII, 1968, 69–85.

Grom, Bernhard, SJ: La catéchèse de l'**Ancien Testament**. Bases herméneutiques et théologiques d'une recherche didactique. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 129–150.

Carl, Heidi: Werktag vor Gott. Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht an Berufsschulen. – Wü: Echter-Verl. (1967). 208 S.

Richtlinien zum **Rahmenplan** für die Glaubensunterweisung. – OrhPBl LXIX, 1968, 98–104; S. 104–107: Weber, Günther: Der Rahmenplan für die Grundschule; S. 107–110: Quadflieg, Josef: Der Grundkurs im ersten Schuljahr; S. 110–113: Saller, Margot: Die erste Einübung der Kinder in den Glauben; S. 113–127: Weber, Günther: **Bußfeiern** mit Kindern als Einübung in die Buße.

Schwermer, Josef: Das **tägliche Gebet** der Mädchen zwischen Dreizehn und Achtzehn. Eine Untersuchung. – KatBl XCII, 1967, 411–422.

XII. Liturgik

Decroos, Marc, OPraem: De eucharistische liturgie van **Didache 9** en **10**. – Bijdr XXVIII, 1967, 376–397; p. 397–398: Sommaire: La liturgie eucharistique de Didachè 9 et 10.

Montminy, Jean Paul, OP: La participation des laïcs à l'Eucharistie du **III**e au **VI**e siècle. – ScEccl XIX, 1967, 351–372.

Gamber, Klaus: Älteste liturgische Bücher des **Freisinger** Domes. – Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian, Freising 1967, 45–64.

Oury, Guy, MB: Formulaires anciens pour la messe de saint **Martin**. – Études grégoriennes VII, 1967, 21–40.

Lemarié, J(oseph), OSB et H(enri) Tardif: Le calendrier du Mont **Saint-Michel**. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 287–301; p. 379–382: Robert, Michel: Le graduel du Mont Saint-Michel; p. 383–398: Combaluzier, M. Fernand: Un pontifical du Mont Saint-Michel ‹Paris, Bibliothèque nationale, ms. latin 14 832›.

Spital, Hermann Josef: Der **Taufritus** in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. – Mstr: Aschendorff (1968). XV, 300 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLVII; kart. DM 48,–.

May, Georg: Umfang und Grenzen des Gebrauchs der **Landessprache** in der Liturgie nach der Gesetzgebung des Zweiten Vatikanischen Konzils. – OeAKR XVIII, 1967, 16–94.

Fernandez Rodriguez, Pedro, OP: Naturaleza de la liturgia en la constitución „Sacrosanctum Concilium". – CiencTom XCIV, 1967, 49–88.

Gantoy, Robert: Une nouvelle étape de la réforme liturgique. – ParLit XLIX, 1967, 451–462.

Hooijdonk, P. van: Universele liturgie en gemeente-liturgie: een sociologische benadering. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 231–250; p. 250–251: Résumé: Liturgie universelle et liturgie communautaire: une étude sociologique.

Emminghaus, Johannes: Vollzug liturgischer Formen heute. – ThpQu CXVI, 1968, 131–142.

Lengeling, Emil Joseph: Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde. Aufgaben nach dem Konzil. – Die Neue Gemeinde. (Festschrift für Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag.), Mz (1967), 136–166.

Monitions liturgiques du lectionnaire de semaine et guide de lecture biblique. – P: Le Centurion 1967. 320 p. = Vivante liturgie; F 21,–.

Schnitzler, Theodor: Der römische Meß-Kanon in Betrachtung, Verkündigung und Gebet. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 93 S.

McManus, Frederick R.: **Sacramental** liturgy. – NY: Herder and Herder 1967. 256 p.; $ 5,50.

Favreau, François: La demande du **baptême**: que veulent les parents? – MaisD LXXXIX, 1967, 87–100; p. 105–117: Molin, Jean-Baptiste: Comment célébrer aujourd'hui le baptême d'un petit enfant?

Kult und Kontemplation in Ost und West. Johann von Gardner [u. a.] Hrsg. v. Ökumenischen Institut der Abtei Niederalteich. – Rgb: Pustet (1967). 160 S.; DM 9,80.

Heim, Walter, SMB: Volksfrömmigkeit und Liturgie. – HlD XXI, 1967, 17–29. 71–84.

Bydström, Kjell: Realpräsenz und Konsekration in den gegenwärtigen lutherischen Gottesdienstordnungen in Deutschland, Skandinavien, Frankreich und Amerika. – JLH X, 1965, Kassel 1966, 1–21.

Amon, Karl: Das eucharistische Hochgebet in den altkatholischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets. – LJ XVIII, 1968, 1–18; S. 19–43: Averbeck, Wilhelm: Die Wiedergewinnung des eucharistischen Hochgebets im evangelischen Bereich.

Cody, Aelred, OSB: L'Eucharistie et les heures canoniales chez les **Syriens jacobites**. Une description des cérémonies. – L'Orient Syrien XII, 1967, 55–81. 151–186.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Amore, Agostino, OFM: **S. Pietro** nella letteratura agiografica. ‹Saggio›. – Anton XLII, 1967, 502–530.

Masai, François: Le ch. XXXI des s. Benoît et sa source, la 2e édition de la „Regula Magistri". – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 343–395.

Mattoso, Aosé: A „lectio divina" nos autores monásticos da alta Idade Média. – StudMonast IX, 1967, 167–187; p. 189–193: Guasp Gelabert, Bartolomé: La „lectio divina" y los ermitaños mallorquines.

Grégoire, Réginald, OSB: Valeurs ascétiques et spirituelles de la **Regula Monachorum** et de la Regula communis de S. **Fructueux** de **Braga**. – RAscMyst XLIII, 1967, 159–176.

Engelbert, P.: Die Herkunft des „**Ordo regularis**". – RevBén LXXVII, 1967, 264–297.

Ravier, André, SJ: Saint **Bruno**. Le premier des ermites de Chartreuse. – P: Lethielleux (1967). 214 p. = Coll. „Apotres d'hier et d'aujourd'hui"; F 13,15.

Dufief, André: La vie monastique au Mont Saint-Michel pendant le XIIe siècle ‹1085–1186›. – Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. Tome I, P 1967, 81–126; p. 127–150: Chazelas, Jean: La vie monastique au Mont Saint-Michel au XIIIe siècle.

Casutt, Laurentius, OFMCap: Bettel und Arbeit nach dem hl. **Franziskus** von **Assisi**. – CollFranc XXXVII, 1967, 229–249.

Axters, Stephanus G., OP: Inleiding tot een geschiedenis van de **mystiek** in de **Nederlanden**. – Verslagen en mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor taal- en letterkunde 1967, 165–306.

Pleuser, Christine: Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. **Tauler**. – (B:) Schmidt (1967). 242 S. = Philologische Studien und Quellen XXXVIII; kart. DM 30,–.

Ampe, A., SJ: Uit de kerstvroomheid der zestiende eeuw. Onbekend werk van **Bartholomeus** van **Middelburg**. – OGE XLI, 1967, 123–144; p. 145–169: Bijlage A: Bartholomeus van Middelburg's Drie kerstpreken 'van een gheestelijcke ontfanckenisse'; p. 169–190: Bijlage B: Bartholomeus van Middelburg's 'Driedelig gheestelijck nieu-jaer'.

Mensáros, Aurèle, SOCist: L'abbé de Rancé et la règle bénédictine. – AnalCist XXIII, 1967, 161–217.

Gennari, Giovanni: Metodo storico ed agiografia. A proposito di s. **Teresa** di **Lisieux**. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 7–81.

Brockhusen, G.: Corrientes modernas de espiritualidad en Alemania. – RevEspir XXVI, 1967, 5–47.

Sudbrack, Josef, SJ: Gott finden – in Einsamkeit oder in Nächstenliebe? Zur Diskussion über ein aktuelles Problem christlicher Spiritualität. – GL XLI, 1968, 4–21.

Francis, Mary: Wider die fremden Götter (Strange gods before me, dt.) Gefährdung und Segnung des beschaulichen Lebens. – Lu, Stu: Räber (1967). 202 S.; sfr 17,80.

Boros, Ladislaus: In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1967). 132 S.; DM 9,80.

Philipon, M. Michel: Vocation de l'Église à la sainteté. – Vocation n° CCXXXVII, 1967, 16–54; p. 55–64: Le Bourgeois, Armand: Le décret „Perfectae caritatis". Notes historiques; p. 65–86: Martelet, Gustave: Le chapitre VI de „Lumen gentium" sur les religieux; p. 87–96: Le Bourgeois, Armand: Le Motu proprio „Ecclesiae sanctae"; p. 97–124: Frémin, Dominique: La vie religieuse masculine hors sacerdoce d'après les textes conciliaires et post-conciliaires; p. 125–137: Latreille, Geneviève: Orientation vers la vie religieuse féminine.

Dyer, Ralph J., SM: The new religious: An authentic image. – Milw: Bruce 1967. XI, 171 p.; $ 4,50.

Galot, Jean, SJ: Porteurs du souffle de l'esprit. Nouvelle optique de la vie consacrée. – Gembloux: Duculot; P: Lethielleux (1967). 157 p. = Renouveau; FB 100,–.

Stanley, David M., SJ: A modern scriptural approach to the spiritual exercises. – Chic: Institute of Jesuit Sources 1967. XVI, 358 p.; $ 7,50.

Nastainszyk, Wolfgang: Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen. **Internatsspiritualität** im Umbruch. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1968). 74 S. = Kleine Schriften zur Seelsorge IX; kart. DM 5,60.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Burckhardt, Titus: Sacred art in East and West. Its principles and methods (Principes et méthodes de l'art sacré, engl.) – Lo: Perennial Books 1967. 160 p., fig. 8 pl.; sh 35.

Shepherd, Massey H., Jr.: The earliest Christian basilica. – Yearbook of liturgical studies VII, 1966, 73–86.

Buchowiecki, Walter: Handbuch der **Kirchen Roms**. Der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristl. Zeit bis zur Gegenwart. Bd I: Die vier Patriarchalbasiliken und die Kirchen innerhalb der Mauern Roms. S. Agata dei Goti bis s. Francesco Saverio. Mit 50 Abb.; Papstwappen. – Wien: Hollinck (1967). 800 S., 3 Taf. gef.; Lw. ÖS 630,–.

Ruysschaert, J.: La tomba di **Pietro**. Considerazioni archeologiche e storiche. – Studi Romani XV, 1967, 268–276.

Testini, Pasquale: Le prime memorie cristiane e la cripta detta di **S. Cleto** a Ruvo. – Vetera christianorum IV, 1967, 185–210.

Menis, Gian Carlo: I mosaici cristiani di **Aquileia**. – Udine: del Bianco Editore 1966. 44 p., 71 tav., 2 carte; Lire 9000.

Dictionnaire des Églises de France. III: Sud-ouest. – (P:) Laffont (1967). XII, 736 p., fig. et ill.; F 120,–.

Kempf, Theodor K.: Grundrißentwicklung und Baugeschichte des **Trierer** Domes. – Münster XXI, 1968, 1–32 (mit 36 Abb.); S. 33–48: Ronig, Franz: Die Ausstattung des Trierer Domes (mit 18 Abb.); S. 49–56: Peitz, Alwis: Sicherungsarbeiten und statische Untersuchung 1961 bis 1967 im Dom zu Trier (mit 10 Abb.).

Breuer, Hans-Hermann: Das **Osnabrücker Triumphkreuz**. Das Triumphkreuz im Dom zu Osnabrück. – Osnabr: Wenner in Komm. (1967). 93 S., 50 S. Abb. 4° = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen IX; Lw. DM 29,–.

Ortmann, Bernhard: Die karolingischen Bauten unter der **Abdinghof**-Kirche zu **Paderborn** und das Kloster Bischof Mainwerks ‹1016–1031›. Mit 77 Abb. – Ratingen b. Düsseldorf: Henn (1967). 139 S., 4 Bl.

Euler Walter: Die Architekturdarstellung in der **Arena**-Kapelle. Ihre Bedeutung für das Bild Giottos. – Bern: Francke (1967). 128 S., 24 S. Abb. = Basler Studien zu Kunstgeschichte. N. F. IX; sfr 26,– [Diss., Basel].

Hilger, Hans Peter: Das spätgotische **Reliquienkreuz** der Stiftskirche in **Kleve**. – Pantheon XXVI, 1968, 104–108.

Raam, Villem: Die Domkirche zu **Tallin** und ihre baugeschichtliche Bedeutung. – Konsthistorisk Tidskrift XXXVI, 1967, 73–91.

Thalheimer, Siegfried: Der **Genter Altar**. (Mit 45 Taf. Abb.) – Mchn: Beck (1967). X, 121 S., 20 Bl. Abb. 4°; DM 24,–.

Hauck, Marie-Luise: Eine unbeachtete Glasmalerei von Peter Hemmel in Hagenau ‹Elsaß›. – Pantheon XXVI, 1968, 109–114.

Asche, Siegfried: Das Vesperbild in **Waischenfeld** – ein unbekanntes Werk Peter **Breuers**. – Pantheon XXVI, 1968, 115–121.

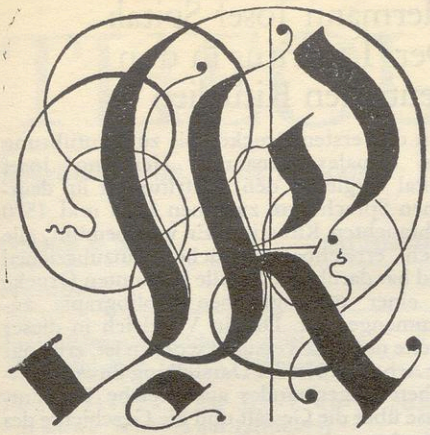
Gedanken zum Kirchenbau. – Köln: Bachem (1967). 95 S. = Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Kulturbeirat. Berichte und Dokumentationen VII; kart. DM 6,40.

Volp, Rainer: Bildende Kunst und christlicher Glaube. – KuKi XXXI, 1968, 3–8.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Franz X. Arnold, Tübingen, Ob dem Viehweidle 20; Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Osnabrück, Kleine Domsfreiheit 3; Prof. Dr. Matthäus Bernards, Köln, Gilbachstr. 13; DDr. Friedrich Beutter, Freiburg i. Br., Habsburgerstr. 124; Dr. Johannes Bökmann, Rhöndorf, Frankenweg 23; Prof. Dr. Suso Brechter, St. Ottilien (Obb.), Erzabtei; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte über Münster, Nr. 42; Prof. Dr. Pierre Thomas Camelot, Le Saulchoir, Étiolles (Frankreich), 91, Soisy-sur-Seine; Priv.-Doz. Dr. Bernhard Casper, Freiburg i. Br., Riedbergstr. 5; Pater Karl-G. M. Derksen OP, Münster, Staufenstr. 22; Doz. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Klosterneuburg bei Wien (Österreich), Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Eugen Ewig, Bonn-Ippendorf, Saalestr. 10; Frau Lic. theol. Elisabeth Fiorenza geb. Schüssler, Münster, Kerßenbrockstr. 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Frau Dr. Hilda C. Graef, Oxford (England), 74, St. Bernard's Road; Dr. Martin Greschat, Münster, Universitätsstraße 13–17; Prof. Nikolaus M. Häring SAC, Pontif. Institute of Medieval Studies, 59 Queen's Pk., Cr. E. Toronto-Ontario (Canada); Prof. Dr. Manfred Hellmann, Münster, Im Drostebusch 3b; Priv.-Doz. Dr. Peter Hünermann, Freiburg i. Br., Belfortstr. 16; Prof. Dr. Peter Jansen, Körbecke, Am Zuckerberg 1a; Prof. Dr. Gustav E. Kafka, Graz (Österreich), Albertstr. 8/8; Kaplan Ferdinand Kerstiens, Münster, Wasserweg 6; Prof. Dr. Raymund Kottje, Regensburg-Ziegelsdorf, Wolfsteiner Straße 5; Prof. Dr. Andreas Kraus, Schondorf, Oberschondorf 40; Pater De Letter SJ, St. Mary's College, Kurseong (Indien), Darjeeling District; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Rudolf Mayer, Aising b. Rosenheim, Mitterfeldstr. 11; Wiss. Ass. Otto Moosbrugger, Bonn, Kronprinzenstr. 9; Prof. Dr. Alois Müller, Freiburg (Schweiz), Route Henri Dunant 11; Dr. Dr. Friedrich Normann, Paderborn, Leostr. 21; Oberstudienrat Dr. Adalbert Nowacki, Münster, Niedersachsenring 48; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Offenbach, Max-Reger-Str. 7; Prof. Dr. Josef Oswald, Passau, Heiliggeistgasse 6; Prof. Dr. Dr. Friedrich Otto Rotter, Fulda, von Schildeckstr. 15; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München, Hanfstaenglstr. 20; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg Kath. Theol. Fakultät d. Univ.; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach über Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Franz Scholz, Fulda, Hinterburg 4a; Dr. theol. Heinz Schütte, Oedekoven bei Bonn, Malteserweg 3; Prof. Dr. Ilmari Soisalon-Soininen, Teinintie 35, Helsinki 64 (Finnland); Dr. Georg Steer, Veitshöchheim, Arndtstr. 12; Prof. Dr. Dr. Walther Völker, Wiesbaden, Uhlandstr. 7; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstraße 9; Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Passau, Heiliggeistgasse 2; Lic. theol. Erich Zenger, Münster, Domplatz 8; Christian Zickler, Rhede bei Bocholt, Flurstr. 26; Prof. Dr. Joseph Ziegler, Würzburg, Bismarckstr. 12.

Abonnementspreis im Inland incl. 5 % USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – 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





Schriften der Bibel

Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet

Auswahl und Einleitung von Hans Schwager. Zwei Bände.
Band 1: Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift.
Band 2: Von der Weisheitsdichtung bis zum 2. Petrusbrief.

1. Band: 351 Seiten. Bei Abnahme der beiden Bände Leinen DM 15,50. Einzelpreis DM 18,—.

Eine neuartige Textausgabe, in der die ursprünglichen Redaktionseinheiten chronologisch angeordnet sind. Die Übersetzung folgt der Zürcher Bibel.

Im Gemeinschaftsverlag:
Calwer Verlag Stuttgart/Kösel-Verlag München.

Die vier Textgruppen des ersten Bandes (die Erzählwerke der frühen Königszeit; Dichtung an Hof und Heiligtum; die Propheten; Geschichtswerke nach dem Untergang Judas) werden vom Herausgeber eingeleitet.

Es überrascht auch den guten Kenner der Bibel, wie durch diese Neugruppierung der Texte die literarischen Einzelheiten der Bibel überzeugender zutage treten und wie die Bibel sich selbst interpretiert, wenn man sich von ihrer Geschichte leiten läßt.

Der Text ist durch Überschriften überschaubar gemacht. Marginalien geben zusätzliche literaturgeschichtliche und sonstige Hinweise.

Kösel-Verlag

Calwer Verlag

KARDINAL SUENENS

Die Mitverantwortung in der Kirche

Ca. 160 Seiten, brosch.,
ca. S 88,—, DM 14,70, sfr 15,50

„Was mir als pastorale Leitidee des Konzils erscheint, der Grundsatz der Mitverantwortung aller Christen innerhalb des Volkes Gottes . . . diese Idee der Kollegialität soll hier aufbauend dargelegt werden, um damit klarer bewußt zu machen, daß die Kirche ein Mysterium der Gemeinschaft ist und daß die Pastoral für morgen aus dem Glauben an diese grundlegende Wirklichkeit erwächst."

Kardinal Suenens

„Es sind treffsichere und kühne Aussagen, die zu Höhepunkten des Werkes werden:
der Optimismus, der trotz allem heute berechtigt ist,
die Möglichkeiten, trotz päpstlichem Primat und Unfehlbarkeit der Dogmen zur Ökumene zu kommen,
die Zuneigung zum Priester, der kein Stiefkind zwischen Bischof und Laie sein darf,
das Ja zur Jugend,
unsere Einstellung zur Zukunft und zur Neuheit als grundsätzliche Haltung im Christlichen,
der Gehorsam nach alter und neuer Auffassung,
die Absage an die ‚römische Schultheologie' und der Übergang zur ‚universalen Konzilstheologie'.
Hier werden nach vorn weisende Gedanken aufgerissen, mit der Offenheit des Horizontes mit Freimut und einem Reichtum an Perspektiven."

Viktor Schurr

OTTO MÜLLER VERLAG
SALZBURG

Aschendorff

Anton Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus

Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. Mehr und mehr bewegt die Frage nach Gott die Theologie. Wo begegnet uns heute Gott und wo erhebt er seinen Anspruch an uns? Gott kommt unentwegt auf seine Schöpfung zu, er will eine »neue Schöpfung« heraufführen. So ist die Welt im Werden, unterwegs zu einer neuen Welt. In seinem Kommen erhebt Gott aber endgültig seinen Schöpferanspruch an uns Menschen, an die ganze Welt.
Anton Grabner-Haider untersucht die Eigenart der paulinischen Paraklese, geht ihren verschiedenen Weisen nach und versucht, ihren Zusammenhang mit dem Evangelium zu erhellen. Sodann beleuchtet er die eschatologische Begründung der Paraklese in der jüdischen Apokalyptik, bei Paulus selbst und in den Deutero-Paulinen. Schließlich zeigt Grabner-Haider, wie Paraklese den Christen ganz auf seine Zukunft hin ausrichtet und ihn zugleich ganz zu seiner Welt, in den »weltlichen Gottesdienst« sendet. In hermeneutischen Überlegungen werden Ansätze für die Wiedergewinnung der ursprünglich-christlichen Eschatologie versucht. – (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 4) 182 Seiten, kart. 24,— DM, Leinen 28,— DM. Österreich: kart. 130,— öS, Leinen 160,— öS.

Klaus Rischar: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530

Der Ingolstädter Theologieprofessor Dr. Johannes Eck war schon in der Leipziger Disputation von 1519 als ein gefährlicher Gegner Martin Luthers aufgetreten. Umfassende theologische Bildung, scharfer Verstand und ein nieversagendes Gedächtnis standen ihm ebenso zur Verfügung wie eine ausgesprochen rhetorische Begabung und die Kunst, schwache Stellen zu entdecken und den Gesprächspartner in die Enge zu treiben. Aus innerer Überzeugung bekämpfte er die Reformation, da er in ihr nur Häresie und Glaubensabfall erblickte. Auf dem von Karl V. zur Überwindung der Kirchenspaltung einberufenen Reichstag zu Augsburg (1530) sah Eck seine Hauptaufgabe darin, die Häresie der Gegner klar herauszustellen und anzuprangern. Eingehend untersucht K. Rischar Ecks Verhalten in der Auseinandersetzung mit Melanchthon, Zwingli und den Verfassern der Confessio Tetrapolitana, Butzer und Capito. Ecks Scharfmacherei erscheint dabei in einem ungünstigen Licht. Wenn die Unionsversuche scheiterten, so war es nicht zuletzt seine Schuld. – (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97) 168 Seiten kart. 24,00 DM.

Münster

Odilo Heiming: Corpus Ambrosiano Liturgicum I: Das Sacramentarium Triplex

Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 1. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensel untersucht und herausgegeben von Odilo Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 49). 560 Seiten, 4 Tafeln, kart. 98,00 DM.
Mit dem Erscheinen des »Sacramentarium triplex« wird ein wirkliches Desiderat der Sakramentarforschung nach fast sieben Jahrzehnten erfüllt. Der erste Teil mit dem Text, einer Einleitung und einer Reihe von Indices liegt hiermit vor. Ein zweiter Teil wird eine kurze Wortkonkordanz bringen, ein dritter die Stellung des Triplex mit seinen »gelasianischen«, »gregorianischen« und »ambrosianischen« Formularien innerhalb der Sakramentarwelt untersuchen und durch die nötige Formelkonkordanz illustrieren.
Mit diesem Band beginnt eine Reihe von Arbeiten, die insgesamt ein »Corpus Ambrosiano Liturgicum« darstellen werden. Es handelt sich um Textpublikationen und Repertorien, die zusammen eine möglichst vollständige Aufschlüsselung der – insbesondere auch für die Geschichte der römischen Liturgie – so wichtigen Eigenliturgie Mailands bereitstellen sollen.

Walter Ziegler: Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit

Dargestellt an Hand der Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongregation. – Die Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Benediktiner-Reformkongregation, die im 15. Jahrhundert gegründet wurde und in der Reformationszeit über 100 deutsche Benediktinerklöster umfaßte, sind seit ihrer Veröffentlichung durch P. Volk, Maria Laach, eine äußerst wertvolle Quelle für die Geschichte dieser Kongregation.
Die Auswertung dieser Rezesse für die Reformationszeit übernimmt diese Arbeit. Sie stellt die Geschichte der Bursfelder Kongregation von 1517 bis 1648 dar: Den Stand der Kongregation zu Beginn der Reformation, ihren Existenzkampf in den Wirren der Glaubensneuerung, den Kriegen, der beginnenden Gegenreformation und ihr Ringen um eine einheitliche Organisation aller deutschen Benediktiner. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 29) 162 Seiten, 1 Faltkarte, kart. 26,00 DM.

Hermann Josef Spital: Der Taufritus in den deutschen Ritualien

von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. Hermann Josef Spital vergleicht den Taufritus der im deutschen Sprachraum zwischen 1480 und 1570 gebrauchten Ritualien. Er war bemüht, alle noch erreichbaren Bücher einzubeziehen und hat darüber hinas alle bekannten Drucke in einer umfangreichen Bibliograpie zusammengestellt. Da ein Vergleich in dieser Breite noch nie versucht worden ist, erbringt die Arbeit neben der Darstellung ihres eigentlichen Gegenstandes auch reiche Erkenntnisse über die Gestalt und die Geschichte des Rituales.
(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 47) 315 Seiten, kart. 48,00 DM.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 23

388 Seiten, kart. 46,— DM, Leinen 48,— DM.
Inhalt: Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster in ihren Klosterverbänden (9.–12. Jahrhundert). Von Johannes Josef Bauer.
Alfons V. von Aragon und das Basler Konzil. Von Winfried Küchler.
Il.luminadors, escrivans de letra rodona formada i de llibres de cor. Pel Josep Ma. Madurell i Marimon.
Las instrucciones politicas de los Austrias Mayores. Por Manuel Fernández Alvarez.
Ludwig Tiecks Calderonismus. Von Hanspeter Kern.
Vivencia de Alejandro de Humboldt. Por Amando Melón.
Bibliographie annotée des oeuvres de Jean Joseph Achille Bertrand (1884–1960). Par Robert Pageard.
Wilhelm Neuss zum Gedächtnis. Von Johannes Vincke.

Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 6

290 Seiten, kart. 48,— DM, Leinen 52,— DM
Inhalt:
Die *Benedictiones episcopales* des Pontifikale von Coimbra. Von Joaquim O. Bragança.
Da vida e escritos do humanista portugues Frei Sebastião Toscano. Por Armando êd Jesus Marques.
Untersuchungen zum Stil António Vieiras in seinen frühen Sermões. Von Maren Hauenschild.
A Brazilian Idyll of the Seventeenth Century. By Gerald M. Moser.
Die englische Jugenddichtung Fernando Pessoas. Von Georg Rudolf Lind.
Über Tiernamen in der hispanischen, insbesondere portugiesischen Toponomastik I. Von Joseph M. Piel.
Género e número – duas motivações semânticas do português. Por Alberto Pimenta.
Hausgewerbe in Portugal. Von Hermann Fiedler †.
Die Rodrigues d'Evora in Köln. Von Hermann Kellenbenz.

476 Fachref.

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 24,–**

Nummer 4 **1968** **64. Jahrgang**

Zur Neutestamentlichen Christologie
Von Joachim Gnilka, Münster

The Letters and Diaries of John Henry Newman (Schiffers)

Bareau – Schubring – Fürer-Haimendorf: Die Religionen Indiens (von Gabain)

Panikkar: Kerygma und Indien (Schückler)

Izutsu: Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān (Khoury)

Mettler: Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Mariannhiller Mission 1910–1920 (Hertlein)

Maertens: Handbuch zur Schriftlesung (Kertelge)

Schmökel: Das Gilgamesch Epos (Loretz)

Dubarle: Judith (Schmidtke)

Schmitt: Stammt der sogenannte „ϑ'"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? (Wahl)

Lührmann: Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (Gnilka)

Hoffmann: Die Toten in Christus (Dautzenberg)

Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne (Dassmann)

Normann: Christos Didaskalos (Fascher)

Bodin: Saint Jérôme et l'église (Sauser)

Ivánka: Plato Christianus (Dörrie)

Monumenta Diplomatica S. Dominici (Frank)

Sudbrack: Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl (Becker)

Hoeck – Loenertz: Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole (Kallis)

Reiter: Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590) und die Trienter Reform (Wendehorst)

Marschall: Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau (Brück)

Pesch: Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 (Weber)

Witetschek: Die Kirchliche Lage in Bayern 1933–1943 (Weber)

Maxsein: Philosophia cordis (Haskamp)

Spaemann: Reflexion und Spontaneität (Schlette)

Lang: Fundamentaltheologie, Bd 1. Die Sendung Christi (Kolping)

Jeanson: Vom wahren Unglauben (Kolping)

De Lubac: Teilhard, missionaire et apologiste (Bröker)

Nocke: Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus (Ohlmeyer)

The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers (Hödl)

Klein: Das Ringen um die Einheit (Fuchs)

Boss: Das brüderliche Gespräch (Schütte)

Böckle: Gesetz und Gewissen (Ermecke)

Doherty: The sexual doctrine of Cardinal Cajetan (Williams)

Leinweber: Gibt es ein Naturrecht? (Henning)

Kirsch: Machtverteilung im Unternehmen (Dreier)

Schmauch: Herrschen oder Helfen? (Völkl)

Neumann: „Mischehe" und Kirchenrecht (Astrath)

Katechese nach dem Konzil (Offele)

Stakemeier: Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester (Averkamp)

Govaart-Halkes: Frau, Welt, Kirche (Albrecht)

Bokler – Fleckenstein: Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral (Betz)

King: Concelebration in the Christian Church (Nussbaum)

Birnbaum: Die deutsche katholische liturgische Bewegung (Lengeling)

Richter: Jagd auf Gereon (Schauerte)

Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst (Lieball)

Michalowski – Gerster: Faras (Emminghaus)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zur Neutestamentlichen Christologie

Prof. Dr. H. Eising zum 60. Geburtstag

Von Joachim Gnilka, Münster

Nachdem sich der Weg, über die christologischen Hoheitsprädikate zu einer Darstellung der ntl. Christologie zu gelangen, als ein Weg erwies, der zwar weiterführte, aber nicht das Ziel je erreichen könnte, greift man mit Spannung nach jedem Buch, das sich der Aufgabe dieser Christologie mit anderen und vielleicht neuen Mitteln stellt.

E. Güttgemanns[1] hat ein gelehrtes und umfängliches Werk zur paulinischen Christologie vorgelegt, dessen Obertitel man es zunächst nicht ansieht, daß es hier um die genannte Sache geht.

Man sollte beim Lesen mit dem letzten, 5. Teil („Typen und Methoden der Interpretation der paulinischen Christologie") beginnen, da so Ausgangspunkt, Standort und Anliegen der Untersuchungen sich klären. Es wird ein Abriß der einschlägigen Forschungsgeschichte von C. Holsten bis R. Bultmann geboten, wobei die Forscher, gewiß ein wenig schematisch, in drei Gruppen gegliedert werden, nämlich in solche, die die paulinische Christologie auf die mythologischen Vorstellungen, und andere, die sie auf die Jesus-Frömmigkeit reduziert hätten, und in dritte, die, da sie die Methoden theologischer Interpretation angewandt hätten, als unmittelbarer Anschlußpunkt in Frage kommen. Die Reduktion auf mythologische Vorstellungen geschah entweder auf psychologische (Holsten) oder religionsgeschichtliche Weise (Brückner) oder mit Hilfe des Rückgriffes auf ein pneumatisches Erlebnis (z. B. Olschewski) oder die hellenistische Mystik (Bousset). Am Schluß der Erörterung dieses Forschungsabschnittes, der ohne Zweifel in eine Sackgasse geführt hatte, wird erwogen, „ob nicht gerade die mythologischen Züge der Christologie des Paulus Interpretationen des irdischen Jesus sein wollen" (351). Den Zugang zum historischen Jesus aber sieht G. für Paulus verbaut. Das wird anhand der Positionen von J. Weiss, O. Moe, A. Jülicher u. a. noch eigens aufzuweisen versucht, nach denen der Apostel noch unmittelbaren Zutritt zum irdischen Jesus besessen habe oder mit der Evangelientradition oder den Traditionen der Urgemeinde bekannt gewesen sei. Ist das erste historisch unglaubwürdig, so helfen nach G. die beiden anderen Erwägungen nicht weiter, weil uns heute keine andere Wahl bleibe, „als die Konsequenzen aus dem Scheitern der liberalen Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' auch für die Hermeneutik der paulinischen Christologie zu ziehen und den Vergleich dieser Christologie mit der Evangelien-Tradition endlich als unsachgemäß zu erkennen" (372).

Auch Schlatter, der bereits zur Gruppe der „theologischen Interpreten" gerechnet wird, wird vom Vorwurf des unsachgemäßen Vergleichs der Evangelien mit der Theologie des Apostels nicht freigesprochen, da er das Sohnesbewußtsein des „historischen Jesus" an die Stelle des Kerygmas setze, jedoch wird ihm lobend eingeräumt, daß er als erster die paulinische Theologie konsequent als eine christologische Denkbewegung des Glaubens verstanden habe. An die Stelle des Sohnesbewußtseins, von dem aus Gott und Jesus zusammengedacht werden als im Liebeswillen geeint, will G. die Kategorie der eschatologischen Zeit setzen, d. h. der Zeit Gottes als der Zeit Jesu. Damit hebt sich bereits seine eigene Sicht ab, die nun in der Auseinandersetzung mit Bultmann zur ganzen Klarheit entfaltet wird. Jedoch erweist sich die Auseinandersetzung mit B. als keine eigentliche Auseinandersetzung, sondern als Mühe, ihn nur besser zu verstehen und die von

[1] **Güttgemanns,** Erhardt: **Der leidende Apostel und sein Herr.** Studien zur paulinischen Christologie. (Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT, Heft 90) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 419 S.; br. DM 44,–; Ln DM 48,–.

TÜB.

ihm gelieferten Denkakte zur konsequenten Entfaltung zu führen. Dabei versteht es G. geschickt, eine angeblich über B. nicht hinausführende Interpretation als Versuch darzustellen, B. besser zu begreifen als dieser sich selbst. Das Bultmannsche Entmythologisierungsprogramm wird ausführlich wiederholt, bis ihm (vorübergehend) der Vorwurf gemacht wird, daß er mit dem Satz, die das Kerygma theologisch explizierende Christologie sei nicht Spekulation, sondern Selbstbesinnung, Durchdenkung der eigenen neuen Existenz, einen Rückfall auf die geistesgeschichtliche Ebene vollzogen habe, „die faktisch die eigene Existenz zum Gegenstand des Denkens macht und damit dem Denken einen anderen ‚Gegenstand' gibt als dem Glauben" (401). Diese Mißhelligkeit entspringe aber nicht den eigentlichen Intentionen B.s, sondern nur den darstellerischen Schwierigkeiten, daß bei ihm Kerygma und Theologie prinzipiell getrennt sind, da er selbst die Forderung gestellt habe, das christologische Urteil als Interpretation des irdischen Jesus darzustellen, ohne jedoch auf historische Kausalität zurückzufallen. Die theologische Exegese müsse erläutern, wie das christologische Urteil diesen konkreten Jesus interpretiert und was es über ihn so aussagt, daß es zugleich etwas über den Menschen aussagt.

Wenn Bultmanns Rede vom eschatologischen Ereignis ein geschichtliches Geschehen meint, das seine zeitliche Qualifikation nicht von der Geschichte, sondern vom Ende der Geschichte her empfängt, und wenn nach ihm alles daran liegt, die Relation von Erlöser und Erlösten nicht zu zertrennen, müsse das Zusammengeschlossensein von geschichtlichem Jesus und eigener Existenz über die Kategorie der eschatologischen Zeit des Handelns Gottes erklärt werden. Der Schritt über B. hinaus, den Vf. selbst als den radikaleren bezeichnet (412), besteht darin, daß er den Apostel als Träger der Verkündigung ("als ‚personale' Größe, gewissermaßen als Wort gewordene eschatologische Existenz") in das Ereignis der Verkündigung hineinnimmt, und so gewinnt er mit der Feststellung, eine Darstellung der paulinischen Theologie habe zu zeigen, wie Paulus über den irdischen Jesus reflektiert, indem er ihn an der eigenen apostolischen Existenz denkt, den unmittelbaren (problemgeschichtlichen) Ausgangspunkt für seine Untersuchung.

Wenn man das Buch von vorn zu lesen anfängt, wird man in Vorerwägungen zur Methode zu dem Satz herangeführt, der von E. Fuchs stammt und die Abhängigkeit des Vf. von diesem Forscher neben der von Bultmann signalisieren soll, daß theologische Interpretation zu verstehen sei „als Teil geistiger Arbeit und die geistige Arbeit als Mitarbeit an der Entdeckung der Wahrheit" (47). Die Exegese habe zwischen Denken und Vorstellen zu unterscheiden und die ntl. Texte bei ihrem Denken zu behaften, weil ihre Vorstellungen für den heutigen Existenzvollzug hoffnungslos vergangen seien. Der Forderung B.s nach einer neuen Begrifflichkeit für die Christologie müsse nachgekommen werden.

Nach den Pro- und Postlegomena kann man sich den eigentlichen exegetischen Partien der Arbeit zuwenden, die den 2. bis 4. Teil umfassen. Im 2. Teil werden exegetische Stichproben geboten. Die Auswahl der interpretierten Stellen erfolgte offenbar unter dem Aspekt des leidenden Apostels. Wir haben es hier also mit dem zentralen Kapitel der gesamten Untersuchung zu tun. Vorangestellt aber wird die Zeugenreihe 1 Kor 15, 1–11, u. zw. wird nach ihrer Funktion in der Argumentation des Paulus gefragt. Diese Funktion wird dahingehend definiert, daß sie die Übereinstimmung der paulinischen Predigt von der Einzigartigkeit der Auferweckung des irdischen Jesus als die allgemein christliche Verkündigung nachweisen wolle im Hinblick auf Irrlehrer, die zwar die Auferstehung der Toten, aber nicht die Auferstehung (gnostischer Prävenienz) leugneten. Ein Zeugenbeweis für das Faktum der Auferstehung Jesu liege nicht vor, vielmehr solle die zeitlich- und personal-christologische Distanz zwischen Erlöser und Erlösten auf solche Weise nachdrücklich vorgetragen werden. Diese Distanz gerate auch im Eschaton nicht in Wegfall, insofern der anthropologische Begriff *Soma* von Paulus zu einer ontologischen Struktur gemacht sei, die die menschliche Existenz, nicht die des auferweckten Christus bestimme. Damit ist eine Grundthese des Buches, zu der noch später etwas zu sagen sein wird, festgestellt, daß nämlich *Soma* derjenige Begriff bei Paulus sei, der die genannte Distanz durchhält. Die Funktionsbestimmung der Zeugenreihe, die κηρύσσομεν (V. 11) einseitig betont, übersieht aber die Tatsache, daß nicht beliebige Verkünderautoritäten aneinandergereiht werden, sondern solche, für die das ὤφθη in Anspruch genommen wird. Bultmann (Theol.[3] 295) hat die Situation treffender beurteilt, wenn er – freilich nicht ohne Sachkritik – zugesteht, daß es um die Sicherstellung des objektiven Faktums der Auferstehung Christi gehe.

Im weiteren Verlauf dieses Abschnittes werden 2 Kor 4, 7–15; Gal 6, 17; 2 Kor 10, 1; 2 Kor 13, 1–4 und Gal 4, 12–20 exegesiert, wobei der Versuch unternommen wird, nachzuweisen, daß die Leiden des Apostels unter Ablehnung der Begriffe der Analogie, der Nachahmung, der Nachfolge, der mystischen Gemeinschaft usw. „nur als christologische Epiphanie verstehbar werden" (195). „Indem der irdische Jesus sich am Apostel als Herr bekundet, beweist und verkündigt er sich selbst mittels der kerygmatischen Existenz als der Inhaber einer Zeit, die nie der Macht der Vergangenheit verfallen wird" (198). Auf Grund dieser Funktion erhebe sich die apostolische Existenz über die Gemeinde und gewinne besondere Dignität und Autorität. Nachzuvollziehen ist diese Sicht m. E. allerdings nur für 2 Kor 4, 7 ff. Die Stelle ist vom Vf. sicherlich auch zu dem Zweck vorangestellt, daß von ihr Licht auf die anderen falle. Freilich ist gerade hier das den Apostel und die Gemeinde verbindende σύν nicht aus dem Auge verloren (V. 14). Die besonderen Formulierungen (vor allem V. 10 f) verstehen sich natürlich, wie G. mit vollem Recht betont, aus der konkreten Auseinandersetzung mit den korinthischen Widersachern, deren Anliegen jedoch Georgi genauer getroffen haben dürfte. Warum greift Vf. nicht auf Phil 1, 20 zurück? Gal 4, 10 ff liegt deswegen sehr fern ab, weil in diesem Brief eine Geringschätzung des Apostels wegen äußerer Entbehrungen und Leiden keine Rolle spielt. Die These von der Einheitsfront der Gegner Pauli in den verschiedenen Gemeinden, versehen mit dem Stichwort Gnosis, trifft nicht zu. Für G. beweist das christologische Epiphaniegeschehen, das sich an der apostolischen Verkündigungsexistenz offenbart, die Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Kyrios, an der Paulus ja alles lag, in der Weise, daß gerade der irdische Jesus als der Kyrios ausgesagt und bekannt werden muß. Damit sieht er das Interesse des Paulus am irdischen Jesus bestätigt u. zw. so, daß die Frage nach dem Wo dieses irdischen Jesus beantwortet wird mit dem Hinweis auf die in der Verkündigung sich ereignende Epiphanie. Damit hat der Glaubenssatz von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus, der als mythologischer Satz (321) als erledigt angesehen wird (409), in diesem theologischen Programm einen Ersatz gefunden. Natürlich spricht G. nicht von Ersatz, weil er die Denkbewegung des Apostels erfassen will, sie so erfaßt zu haben glaubt, in einer Weise, die für uns heute in Frage komme.

Damit stellt sich eine zunächst methodische Grundüberlegung zu diesem Buch ein. Wäre es nicht besser gewesen, wenn G. zuerst das theologische Gebäude des Paulus aufgestellt und erst dann seine Sachkritik angebracht hätte? Die Auseinandersetzung mit ihm könnte redlicher geschehen. So greifen Exegese und Sachkritik fast unentwirrbar ineinander, und auch der Hinweis, die Denkbewegung müsse erfaßt werden, hilft nicht selten nur mühsam weiter. Der Eindruck, Paulus sei ein Schüler Heideggers oder Kierkegaards gewesen, sollte doch vermieden werden. G. kommt selbst in seinem zweiten exegetischen Teil nach den exegetischen Stichproben, in dem die christologische Relation des *Soma* auf die Kyrios-Funktion Jesu behandelt wird (= 3. Teil), in Bedrängnis. Hier wird *Soma* als anthropologischer Begriff interpretiert, der den ganzen Menschen bezeichnet in seiner Relation zu seinem Gegenüber und als der Ort, an dem die mit Jesu Kreuz und Auferweckung vollzogene Wende von der Vergangenheit zur Zukunft auf dem Spiel steht. *Soma* wird damit zu einem Relationsbegriff, „der keine empirische Gegebenheit meint, sondern den Zusammenhang von Christologie, Anthropologie und Eschatologie andeutet" (279 f). Paulus vermeide es daher zu sagen, der auferstandene Jesus sei ein *Soma*. Wohl habe dieser ein *Soma*, aber kein individuelles. Das σῶμα Χριστοῦ sei vielmehr das Objekt des Kyrios, so daß Christus nicht in gnostischer Weise in die Kirche aufgelöst werden könne. Nachdem G. 1 Kor 15 (s. oben) bereits in seinem Sinn auslegte, steht vor allem ein Text gegen ihn: Phil 3, 21. Die Auskunft, hier liege ein vorpaulinischer Hymnus vor, den Paulus in seinem Verständnis umbiege, befriedigt nicht. Denn daß Paulus hätte sagen wollen, der menschliche Niedrigkeitsleib offenbare schon jetzt in paradoxer Weise die Doxa des Kyrios, hat den Kontext entschieden gegen sich (V. 11 ff). Man vermag G. dagegen eher zu verstehen, wenn auch nicht zu bejahen, wenn er sagt, daß es für eine entmythologisierende Interpretation, die am Nachvollzug des theologischen Denkens des Paulus interessiert sei, illegitim wäre, nach dem mythologischen Vorstellungsgehalt von V. 21 zu fragen und dem Apostel die bewußt objektivierende Vorstellung eines individuellen *Soma* des auferstandenen Kyrios zuzuschreiben (247). Erneut ist dem Apostel eine Fracht aufgelastet, die dieser nicht erträgt.

Summa summarum haben wir ein bemerkenswertes Buch vor uns, jedoch ein Buch, das das Gespräch unter den Christen nicht erleichtern wird. Eine neue christologische Begrifflichkeit ist vorgetragen. Der katholische Exeget kann sie nicht übernehmen, auch wenn er ein so unfreundliches Urteil wie S. 236 Anm. 80 hinnehmen muß.

Von einem völlig anderen Standort aus geht A. Strobel[2] an die Christusfrage heran. Es wird bei ihm auch vordringlich die

[2] **Strobel,** August: **Kerygma und Apokalyptik.** Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1967). 206 S.; kart. DM 19,80.

Christologie der Evangelien behandelt oder genauer noch: das Anliegen Jesu selber. Man muß von Güttgemanns zu Strobel einen großen Schritt tun, einen Graben überspringen, denn was dort als aufgegeben erschien, wird hier zur Grundlage der Interpretation. Das Mittel, dessen sich St. bedient, ist die religionsgeschichtliche Rückfrage, aber nicht, um die Redaktion der Synoptiker oder ihrer Vorläufer, sondern das Sendungsbewußtsein Jesu zu erfassen. Die angebotenen Thesen reizen um so mehr zum Lesen, als sie im Vorwort als „eine für Kritiker und Konservative gleich akzeptable Lösungsmöglichkeit" charakterisiert werden (8).

In diesem Sinn überschreitet das Buch die Grenzen einer rein exegetischen Erörterung, es wird fast zu einem Jesus-Buch, jedoch besteht ein wesentliches Anliegen des Vf. auch darin, den Ansatzpunkt der nachösterlichen Gemeinde am Wirken des irdischen Jesus zu gewinnen, die Kluft zwischen diesem und dem verkündigten Christus zu schließen. Von der Methode her gesehen wird der manchen als Axiom geltende Leitsatz, daß für die Ermittlung des eigentlichen Wollens Jesu nur das in Frage käme, was nicht auf eine religionsgeschichtliche Parallele zurückverweisen könne, mit Recht beiseite gelassen, aber man ist beim Lesen der exegetischen Partien (z. B. Abschnitt XIV a) doch vor die Frage gestellt, ob hier nicht in umgekehrter Richtung „des Guten" zu viel getan wird.

Der Schlüssel für die Interpretation ist für Vf. die Entdeckung oder Wiederentdeckung der Apokalyptik, also jenes großen religionsgeschichtlichen Komplexes im jüdischen Bereich, der für die Anfänge der christlichen Theologie neuerdings wieder eine große Rolle spielt, der aber nunmehr vom Vf. mit aller Entschiedenheit auf Jesus übertragen wird. Jesus wäre durch und durch Apokalyptiker! Darum wird in einem einführenden Abschnitt repräsentativen Vertretern der modernen Exegese, angefangen von Bultmann über Conzelmann bis Käsemann, Schnackenburg u. a., insgesamt der Vorwurf gemacht, daß sie das apokalyptische Moment in Jesu Botschaft übersehen hätten, da man ja hier fast einhellig der Meinung ist, daß Jesus sich bewußt von den apokalyptischen Strömungen seiner Zeit distanziert habe und diese erst in das Bewußtsein und Theologisieren der nachösterlichen Gemeinden eingedrungen seien. Anschließend wird das religionsgeschichtliche Material ausgebreitet, zwischen einem zelotischen und einem pazifistischen Flügel der Apokalyptik unterschieden und naturgemäß 4 Esra 13 und den Bilderreden des Äthiopischen Henoch besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Menschensohn-Erwartung wird Jesus zugesprochen in dem Sinn, daß er seine Erhöhung zum eschatologischen Menschensohn-Richter – in seinem Leben – erwartet habe. „Erwartete Jesus seine Erhöhung als Verkündiger des ‚Reiches Gottes', dann muß er – die Folgerung ist unabweisbar – von sich als dem gegenwärtigen Menschensohn-Messias oder Menschensohn-Gerechten gedacht haben" (60). Weil das henochische Menschensohn-Bild als für Jesus vorbildlich angenommen wird, ergibt sich für Vf., da ja hier die Erhöhung als Menschensohn eine Redivivus-Gestalt betrifft, daß Jesus sich entweder als früher einmal „entrückte" Heilsgestalt wußte oder an dieser Stelle die Menschensohn-Konzeption durchbrach bzw. im Sinn eines tieferen Sohnesbewußtseins überhöhte (65). An dieser Stelle dürfte der schwächste Punkt der Argumentation gegeben sein. Die strikte Bindung an die Religionsgeschichte zahlt sich gerade hier nicht aus: „Ob die spezielle Annahme, Redivivus-Gestalt zu sein, zutrifft, läßt sich nicht sicher erweisen... Es ist deutlich, das wir... vor einer letzten wissenschaftlichen Grenze stehen, wobei vom religionsgeschichtlichen Sach- und Interpretationskreis her das Problem keine weitere Klärung erfahren kann" (65). Mit einem Datum der synoptischen Tradition vermag Vf. im Rahmen seines Jesus-Bildes nichts anzufangen, und darin unterscheidet er sich wesentlich von A. Schweitzers Entwurf, an den er sonst ziemlich nahe herankommt, daß nämlich Jesus sich dem Erfordernis des Leidens und Sterbens gegenübergestellt sah. Auch für die Spätzeit seines Wirkens wird diese Möglichkeit abgewiesen. Der Zug nach Jerusalem sei hocheschatologisch gewesen, und Jesus habe mit dem dann über ihn hereinbrechenden Todesschicksal das Ende aller Dinge erwartet. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Schau ergeben und an denen das Jesus-Bild Schweitzers *mutatis mutandis* zu seinem Ende kam, versucht St. dadurch zu überwinden, daß er sagt: „Bei der primären Sachlage einer Reichsverkündigung kann Jesus nur erhofft haben, in die nahe Gottesherrschatf hinein entrückt, wir sagen richtiger: erhöht zu werden... Das u. E. unbestreitbare Zurückscheuen Jesu vor dem Tode findet seine sehr einfache Erklärung. Um so großartiger tritt aber auch hervor, daß er sich ihm letztlich in verzweifelter Gottergebenheit stellte" (152).

Man kann nicht umhin, sagen zu müssen, daß hier den Texten eine Beweislast zugemutet wird, die sie einfach nicht übernehmen können. In letzter Stunde soll Jesus umgedacht haben bzw. dazu durch Gott gezwungen worden sein. Man fühlt sich in die Tage der längst totgeglaubten Leben-Jesu-Forschung und ihrer Fatalitäten zurückversetzt.

Zur Zustimmung neigt man wieder, wenn Vf. auf die Theologie des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zu sprechen kommt, insofern er mit Nachdruck herausstellt, daß die Bezeugung des Auferstandenen-Erhöhten im Licht des Karfreitags ihren letzten Grund hat. Die Paradoxie dieser Aussage will bedeuten, daß „eine historische Beweisführung zugunsten des Geschehenscharakters der Auferstehung Jesu im Endeffekt zum Scheitern verurteilt ist", daß diese Wahrheit nicht einfach weitergesagt werden kann, sondern weiterbezeugt werden muß und daß sie jene Wirklichkeit des Kreuzestodes erfassen läßt, in der die „Gottesfrage als letzte Entscheidungsalternative verbindlich gemacht werden kann und muß" (161).

Recht lesenswert sind die Ausführungen über „das Osterzeugnis und seine Überlieferungen" (Abschnitt XVI), in denen der erhebliche zeitliche Abstand zwischen 1 Kor 15, 3 ff und den evangelischen Ostergeschichten mit Nutzen zum Erfassen des Interpretationshorizontes ausgewertet, das leere Grab als notwendiges Glied in der Kette der Geschehnisse (kein Interpretament) angesehen und in diesem Zusammenhang Lk 24, 12 als „unzweifelhaft ursprünglich" aufgefaßt wird. Nach St. begann es nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem.

Jedoch zum eigentlichen Anliegen des ganzen Werkes, das – wie schon frühere Veröffentlichungen des Vf. – sich durch außerordentlichen Materialreichtum auszeichnet, lenkt noch einmal eine Schlußbetrachtung (Abschn. XVII) zurück. Hier kommen nochmals die an sich positiv gemeinten Intentionen der vorgenommenen Reduktion auf die Apokalyptik zur Sprache: Überbrückung des Grabens zwischen historischem Jesus und geschichtlichem Christus, der Logos vom Kreuz, das Prinzip Hoffnung. Wenn man auch die Intentionen bejahen und anerkennen wird, den Rückgriff auf ein vorgefaßtes religionsgeschichtliches Modell, mit dieser Entschiedenheit durchgeführt, kann man nicht übernehmen.

Im Gegensatz zu den beiden vorgestellten Werken bewegt sich die Menschensohnstudie A. J. B. Higgins'[3] in den Bahnen der traditionellen Bemühungen um die ntl. Christologie. Der Schwerpunkt dieser Untersuchungen ruht auf der johanneischen Menschensohn-Frage, jedoch unterläßt es Vf. nicht, einleitend die synoptische und übrige ntl. Menschensohn-Tradition kurz zu streifen, wobei er zu erkennen gibt, daß nach seiner Meinung Jesus selber zwar diese Prädikation gebraucht, jedoch sich selbst nicht eindeutig mit dem Menschensohn identifiziert habe. Der Charakterisierung des paulinischen Komplexes wird man skeptisch gegenüberstehen, zumal im Anschluß an die Lohmeyersche Erklärung im Christus-Lied von Phil 2 eine Menschensohn- (Adam- und Ebed-) Christologie gesehen wird.

Die einschlägige johanneische Überlieferung wird in Menschensohn-Sprüche synoptischer und nichtsynoptischer Art gegliedert, wobei sich in der Entwicklung der Problematik ein stärkerer Einfluß von S. Schulz geltend macht. Sympathisch stimmt es, daß die Verankerung der johanneischen Tradition im frühchristlichen Sprachgebrauch betont wird, wobei allerdings eine dem 4. Evangelium vorgegebene palästinensische Quelle postuliert wird. Aus der Überlieferung stammten Joh 1, 51; 3, 14; 5, 27 (synoptisch); 3, 13; 6, 27. 53 (nichtsynoptisch). 8, 28; 12, 34; 6, 62; 12, 23; 13, 32 f seien Bildungen des Evangelisten. H. rechnet mit einer aramäischen Form der Quelle und versucht, das in der bekannten Weise für die Interpretation des Spruches 3, 14 auszunutzen (ὑψωθῆναι = izdeḳef). In 1, 51 solle sowohl Apg 7, 55 f als auch Mk 14, 62 nachwirken, wobei das Christusbekenntnis vor dem Hohen Rat im Bekenntnis des Nathanael seine Entsprechung besitze. Es bleibt dann allerdings nur noch schwer verständlich, wenn Vf. in einem abschließenden Nachtrag nachdrücklich feststellt, daß es keinen Beweis dafür gebe, „daß der vierte Evangelist irgendeinen der synoptischen Menschensohn-Sprüche benutzt hat" (54).

Der in der Forschung etwas vernachlässigten Christologie der Apokalypse gilt die Untersuchung von J. Comblin[4]. C. wählt den Weg der positiven, aus den Texten erhobenen Darstellung und vernachlässigt die kritische Auseinandersetzung. Um wievieles die Arbeit an kritischer Schärfe, Einsicht und Prägnanz gewonnen hätte, erkennt man an dem in einem Nachwort untergebrachten Referat zu T. Holtz' Christologie der Johannes-Apokalypse[5]. Weil

[3] **Higgins**, A. J. B.: **Menschensohn-Studien.** (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1961) Stuttgart: W. Kohlhammer 1965. 58 S.; kart. DM 9,80.

[4] **Comblin**, J.: **Le Christ dans l'Apocalypse.** (Bibliothèque de Théologie, Serie III, Vol. 6) Tournai: Desclée (1965). XII, 268 S.

[5] Holtz, Traugott: Die Christologie der Apokalypse des Johannes. (Texte u. Untersuchungen, Bd 85) Berlin 1962.

es hier nicht darum gehen kann, die kritische Auseinandersetzung nachzutragen, sei nur auf einen neuralgischen Punkt jeglicher Apokalypse-Deutung aufmerksam gemacht: ihr Zeitverständnis. Bei C. ist die diesbezügliche Interpretation in dem umfänglichen 2. Kapitel „Celui qui vient" (48–131) nachzulesen. Hier wird ein zweifaches Kommen des Apk-Christus unterschieden, „la venue eschatologique pour juger le monde" und eine Antizipation dieses endgültigen Kommens (61), die sich vollziehe in einem an den Gemeinden vorausgenommenen Gericht (die 7 Sendschreiben) und im Blick auf die Völker in der Proklamation des „ewigen Evangeliums" (14, 6 f). Wenn man dem letzten nicht wird zustimmen können, wird man auch dem ersten gegenüber Bedenken tragen, es sei denn, daß das antizipierte Kommen nicht in dem Sinn gemeint ist, die eschatologische Spannung zu nivellieren.

Die gleiche Dualität präge sich aus in der Auslegung der Basileia-Vorstellung, für die Vf. erneut unterscheidet zwischen dem endzeitlichen Reich und seiner Vorausnahme in dieser Welt (11, 3 ff in Verbindung mit 11, 15; 7, 9 f; 14, 1–5; 5, 9 f; 6, 9–11). Er muß aber selber gegenüber dieser Sicht sofort die Korrektur anbringen, daß das Reich, obzwar „de ce monde", sich im Himmel und nicht auf der Erde befindet (171). Das zeitliche Problem wächst sich in diesem Fall aus zu einem räumlichen, weil es zwar so gelingt, das Tausendjährige Reich von Kap. 20 in diesem Konzept unterzubringen, nicht aber zu klären, wie die himmlische Gemeinschaft der in der Verfolgung Getöteten mit Christus das (antizipierte) Reich in dieser Welt darstellen könne.

Seine Einheitlichkeit und Überzeugungskraft gewinnt das Buch dadurch, daß es die Verankerung der Apk in der Gedankenwelt des AT konsequent aufzuweisen versucht. Dabei wird dem Deutero-Is und den Gottesknecht-Liedern ein besonderer Raum zugemessen. Das Lamm, das Wort Gottes, das Reich Gottes, der Zeuge, das Geschichtsbild – um nur einige Beispiele zu nennen – werden zu Is II in enge Beziehung gesetzt. Für das Lamm wird sogar behauptet: „C'est la figure apocalyptique du Serviteur de Dieu" (42). Indem Vf. nachdrücklich die Zeugen-Rolle des Apk-Christus und ihre Verknüpfung mit dem Zeugnis der Zeugen in der Gemeinde herausstellt, übertrifft er Holtz und gelingt es ihm, die nicht zu vernachlässigende ekklesiologische Linie dieses ntl. Buches herauszuarbeiten. Die „politische" Rolle des abzulegenden Zeugnisses, seine Abgrenzung zum (gewaltsamen) Tod, seine Qualifizierung als Sieg, seine Übereinstimmung mit dem Zeugnis Jesu, seine Ausrichtung vor der anklagenden Welt ergeben ein gefülltes Bild, das für das Selbstverständnis der hier sich aussprechenden Gemeinde von richtunggebender Bedeutung sein dürfte. In gleicher Weise charakteristisch ist der Begriff Leben gefaßt. An den auferstandenen Christus gebunden ist das erstrebte, das eigentliche Leben, das die irdische Existenz mitsamt der Welt in ihrer Uneigentlichkeit und Todesverfallenheit zu erkennen geben will. Der Tod ist präsent in der Apk. Und aus dieser besonderen Sicht heraus wird die bestimmende Orientierung auf das Jenseitige erfaßt, die zwar für jegliche Apokalyptik gilt, die aber in der christlichen Apokalypse in der Bindung an das Christus-Zeugnis ihr eigenes Relief erhält, das es aber auch ermöglichen sollte, das uns zunächst so fremdartig erscheinende „letzte" Buch der Bibel wieder näherzubringen.

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Ch. St. Dessain. Vol. XVII. 1855–1857, (London: Nelson 1967). XVII, 602 S.; S 126,–.

In der umfassenden Ausgabe der Briefe und Tagebücher Newmans, die das gesamte Newman-Archiv im Oratorium zu Birmingham benützt, erschien nun der 17. Band.

Die hier vorgelegten Gelegenheitsäußerungen des großen Konvertiten aus der Zeit vom Frühjahr 1855 bis zum Herbst 1857 sind authentische Kommentare zu Newmans Auffassung über eine missionarische Theologie. Stammen doch die Aufzeichnungen aus der Zeit des Auf- und Ausbaus sowohl des Oratoriums in England, wie der katholischen Universität in Dublin. Beide Unternehmungen weisen Newmans klar durchdachtes Konzept aus, zeigen indessen auch die Kompromißlosigkeit des Erfinders, die ihn trotz vieler Reisen, Gespräche und Verhandlungen so starr festhalten läßt an der Regel des Oratoriums wie an seinem „gentlemen"-Ideal für die Universitätserziehung, daß kirchenpolitisch Newmans Pläne scheitern mußten. Es ist das alte und bis heute nicht gelöste Problem, ein klar durchdachtes Konzept im Detail dem politischen Kompromiß preiszugeben, nicht um es zu verraten, sondern um es durchzusetzen, welches gerade die hier vorgelegten Äußerungen Newmans exemplarisch macht.

Und doch sollte man, um Newman gerecht zu werden, sich mit Father Dessain (p. XVI) daran erinnern, daß die gemachten Erfahrungen politischer Unzulänglichkeit den Konzeptor einer missionarischen Anpassung nach Regeln im März des Jahres 1857 veranlaßten, sein *„Opus Magnum"*, die „Grammatik der Zustimmung" zu planen. Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen zum Glaubensakt des Christen, die geschrieben wurden, um wenigstens die Sympathie von Ungläubigen zu gewinnen, haben ihr „Vorwort" in jenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen, von denen der hier angezeigte Band Zeugnis gibt. Der Fundamentaltheologe wird stets der Pastoral eine andere Aufgabe stellen als die es tun, denen nur innerkirchliche Belange am Herzen liegen. Newman ist ein Beispiel dafür, weil er vor dem innerkirchlich manchmal erschreckenden Engagement auch des bedachten „aggiornamento" nicht zurückschreckte.

Es ist das Verdienst der hier angezeigten englischen Ausgabe der Birminghamer Oratorianer, auf die oben angesagte Problematik hinzuweisen. Der entsprechende 2. und 3. Band der deutschen Newman-Ausgabe von M. Laros und W. Becker konnte diesen Hinweis nicht beibringen, weil seine Texte der Biographie Newmans von Wilfried Ward entnommen sind. Ward aber zeichnete ein Bild Newmans, das in seiner Verkürzung dem innerkirchlichen Burgfrieden der Katholiken dienen wollte, nicht aber Newmans ureigenstem fundamentaltheologischen Anliegen. Auch unter diesem Aspekt muß deshalb gesagt werden: Die Standard-Ausgabe der Newman-Briefe aus katholischer Zeit ist die des Oratoriums in Birmingham; sie kann nicht ersetzt werden durch die deutsche Ausgabe.

Hingewiesen sei auch auf die Anmerkungen in dieser Standard-Ausgabe, die mit ihren Hinweisen auf zeitgenössische englische und italienische Literatur der Newmaninterpretation helfen. Das Personen- und Ortsregister ergänzt vorzüglich die chronologische Anlage der Sammlung, wäre aber in einer neuen Auflage zu ergänzen durch ein Sachregister, um auch denen zu helfen, die an theologischen, philosophischen und universitätsverfassungsrechtlichen Fragen interessiert sind.

Auf dem Umschlag 1 muß es statt „October 1885 to March 1887" richtig heißen „October 1855 to March 1857".

Regensburg. Norbert Schiffers.

Bareau, André u. **Schubring,** Walther u. **Fürer-Haimendorf,** Christoph: **Die Religionen Indiens.** Bd III: Buddhismus – Jinismus – Primitivvölker. (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. Christel Matthias Schröder, Bd 13) Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 1964. VI, 302 S.; Ln 30,–.

Die Reihe ‚Die Religionen der Menschheit' bemüht sich um vielerlei, wie aus dem Schema von 36 Titeln ersichtlich ist. Da wird Theoretisches, Vorgeschichtliches und kontrollierbar Heutiges, gut Bezeugtes und scharfsinnig Erschließbares geplant. Bei der Anzeige in einer nicht-orientalistischen, einer theologischen Zeitschrift soll im Vorliegenden hervorgehoben werden, was Band 13 an religiösem Erleben dargestellt hat.

Dieser 13. Band umfaßt die Weltanschauung von drei verschiedenen Bereichen, jeweils auf indische Völker beschränkt.

Christoph v. Fürer-Haimendorf, Die Religionen der Primitivvölker, 243–293. Die Ethnologen würden heute wohl den weniger abwertenden Ausdruck ‚Naturvölker' vorziehn. Der Verfasser unterscheidet die Anschauungen 1. der Jäger und Sammler, 2. der Rodungsfeldbauern und 3. der höheren Bodenbauern.

Die erstgenannten glauben u. a. an einen Himmelsgott, der die Seele oder die Lebensessenz aussendet und sie beim Tod wieder zu sich nimmt. ‚Ethik' im abendländischen Sinn ist nur verschleiert zu bemerken: Man meint, in Urzeiten hätten ‚paradiesische' Zustände geherrscht, bis ein Menschenpaar den Grabstock anzuwenden begann und damit der alte, natürliche Reichtum des Bodens zurückgegangen sei. Man hält also den Antrieb zum Fortschritt für unheilvoll. – Es gibt keinen Erd- und Ahnenkult, keine Tieropfer noch Zauberpraktiken.

2. Die Rodungsfeldbauern verehren dagegen u. a. eine Mutter Erde und bringen Tieropfer dar. Auch bei ihnen ist mit ihrer religiösen

Anschauung keine ‚ethische' Verpflichtung verbunden, sondern wahrscheinlich gilt für ‚recht' und für ungeschriebenes Gesetz, was sich im Interesse der Volksgemeinschaft als sinnvoll erwiesen hat. Auch in diesem Entwicklungsstadium steht dem Fortschritt ein religiöses Bedenken entgegen: Man wagt nicht, den Pflug zu benutzen, um nicht die Brüste der Mutter Erde zu verletzen.

3. Zu den ‚höheren Bodenbauern' gehören Völker, die Gruppen von mehreren Millionen Menschen umfassen. Deren lebendigere Geistigkeit hat bereits eine mündliche Literatur geschaffen, Mythologie und Kult beleben sich gegenseitig. Der Hochgott Bhagavan verkehrt mit den Menschen nur durch seinen Diener Yama, den Todesboten. Wirklich verehrt werden geringere Götter, unter ihnen eine Muttergottheit mit Sohn. Es gibt Opfer und Fürsorge für die Verstorbenen. In der Religion der zu dieser Gruppe gehörigen Gond kommt es darauf an, das menschliche Wirken mit den Geistern in Übereinstimmung zu bringen, eine aus dem landwirtschaftlichen Jahresablauf stammende Idee. Bei manchen dieser Völker gibt es Schamanismus.

Es ist nicht feststellbar, ob die heute herrschenden Anschauungen schon lange bestanden haben oder aber das Resultat einer Entwicklung sind.

Walther Schubring, Der Jinismus, 217–242, mit Zeittafel. Obwohl dieser Abschnitt von dem bedeutendsten Kenner des Jinismus stammt, entbehren wir eine Darstellung der religiös-emotionalen Elemente. Diese Religion, an die sich höchstens 1 500 000 Menschen halten, geht auf den Mahāvīra zurück, einen Zeitgenossen des Buddha namens Vardhamāna. Kennzeichnend ist ein Streben nach Erkenntnis, eine starke Askese, welche die Kleidung und damit die bürgerliche Gemeinschaft verachtet und eine naive Zahlensystematik. Wie im Buddhismus herrscht eine starke Skepsis auch in diesem System in bezug auf Erkenntnistheorie und Seinslehre, und man glaubt an eine Seelenwanderung durch verschiedene Existenzformen. Selbsterlösung wird angestrebt durch die Reinigung der Seele von positivem und negativem Karma. Man verehrt keinen höchsten Gott, sondern die Vollendeten. Diese heroische Lehre achtet als Institution das Sterbefasten bei unheilbarer Krankheit oder Altersschwäche.

André Bareau, Der indische Buddhismus, 1–242, mit Zeittafel. Der ergiebigste Teil des Werkes betrifft den Buddhismus, für den ja auch bereits die reichsten Vorabeiten geleistet sind. Während der zentral- und ostasiatische Buddhismus in den Bänden 20 (Tibet und Mongolei), 21 (China), 22 (Japan und Korea) und 23 zu erwarten ist, behandelt der Autor des vorliegenden Beitrags den einstigen Buddhismus in Indien einschließlich Mahāyāna und Tantrismus sowie sein Fortleben in Südostasien.

Da der Urbuddhismus ebenso wie der Jinismus altindische Elemente übernommen hatte, wird zunächst die religiöse Welt Indiens zur Zeit des Buddha dargestellt, danach der Urbuddhismus, unterteilt in die Themen ‚Der Buddha, die Literatur, die Lehre, die Gemeinschaft'. Besonders ansprechend ist durch die meisterhaft kurze und doch klare Kennzeichnung ‚Die Literatur' dargestellt. Ohne auf die Einteilung des Tripiṭaka ‚Dreikorb' und dessen älteste Anordnung einzugehen, äußert sich der Verfasser zunächst über das Sūtra. Dessen stereotyper Anfang: ‚So habe ich gehört' soll sich auf Ānanda beziehen, der beim Konzil in Rājagṛha mit diesem Satz begonnen hat, als er die Lehre des Buddha aus dem Gedächtnis vortrug. Die aus Sanskrit überlieferten Sammlungen der Sūtren heißen Āgama, die Pāli-Rezension heißt Nikāya und nur diese ist vollständig erhalten. Unbekannt ist die Zuordnung der verschiedenen Sammlungen zu den einzelnen Schulen. Es ist für die gesamte Anordnung kennzeichnend, daß manche Werke des Sūtrapiṭaka ursprünglich zum Vinayapiṭaka gehört haben. – Dieser hat teilweise einen ähnlichen Inhalt wie jener, aber seine Texte haben nie die erwähnte Eingangsformel. Es gibt mehrere Vinayapiṭakas von den verschiedenen Schulen. Jedes von ihnen besteht aus den Regeln für die Mönche und für die Nonnen: Bhikṣuvibhaṅga und Bhikṣunīvibhaṅga und dem Kandhaka. Die Nonnen leisteten mehr Askese als die Mönche, denn sie mußten bedeutend mehr Regeln erfüllen. Es fällt auf, daß die aufgestellten Regeln sich meist auf materielle Dinge beziehen, nicht auf geistige Hilfen oder Anordnungen. Die Mönche arbeiteten nicht für ihren Unterhalt, sondern als Entgelt für ihre geistlichen Leistungen wurden sie von Laien unterhalten. Diese mußten sich für das Befolgen von fünf Geboten verpflichten: Nicht zu töten, zu stehlen, unkeusch zu sein, zu lügen oder sich durch Alkohol zu Vergehen hinreißen zu lassen. Die Lehre hat das Ziel, die Lebewesen zur Erlösung zu bringen. Damit ist also schon der Urbuddhismus unter die Religionen einzureihen, nicht nur unter die Kategorie ‚Philosophie'.

Nach der Rekonstruktion des ‚Urbuddhismus' wird der alte Buddhismus dargestellt, den die Mahāyānisten abwertend Hīnayāna ‚Kleines Fahrzeug' nannten. Es gab Aufspaltungen in verschiedenen Schulen, einen geistigen Höhepunkt im 4. bis 6. und im 7. Jahrhundert n. Chr. Die Ausbreitung über die Grenzen Indiens hinaus fällt erst in diese Zeit. Heute blüht diese Lehre nur noch in Ceylon und Hinterindien. – Auch für diese Periode, die des alten Buddhismus, wird die Literatur besonders sorgfältig dargestellt; es handelt sich um die Entstehung des Abhidarmapiṭaka, d. h. der Traktate und Kommentare. Sie und die öffentlichen Diskussionen gaben dem Buddhismus eine großartige Entfaltung von Logik und Spekulationen. Bei der hieran geknüpften Darlegung der Schul-Verschiedenheiten beeindruckt erneut die Kunst des Autors zu knapper, erschöpfender Darlegung (107). Die Sarvāstivādins u. a. Schulen behaupten, die Bodhisattvas begäben sich freiwillig in schlechte Existensformen, um die Leiden der Dortigen zu erleichtern, ihnen die Lehre zu verkünden und ihre Erlösungssehnsucht zu erwecken, dazu aber auch, um selbst zu leiden und damit ihre eigene Güte gegenüber den zu Erlösenden zu steigern.

Die Klosteranlagen enthielten Reliquienhallen (Caitya) oder -türme (Stūpa), also Kultstätten. Der Autor sieht (117) in dem Streit um die Reliquien des Buddhas, der sofort nach seiner Verbrennung entstand, den Beweis, daß ein Kult des Buddha schon auf die Urzeit zurückgeht.

Das Mahāyāna dürfte sich um Christi Geburt unter Einfluß der Mahāsāṅghikas und der Sarvāstivādins entfaltet haben, Volksfrömmigkeit gab dafür die stärksten Impulse. Man sah nicht mehr im egozentrischen Arhat das Ideal, sondern im gütigen, liebenden Bodhisattva.

Der Tantrismus, eine konsequente Entwicklung aus der Lehre von der Leere, scheint sich bei den Mönchen von Uḍḍiyāna entwickelt zu haben. Nach China gelangte er zu Beginn des 8. Jahrhunderts, dank der konfuzianischen Zensur aber nur in einer kühlen, keuschen Version, im Gegensatz zu seiner Gestalt in Tibet. Er wird für eine, vom wiedererstarkten Hinduismus überwucherte Form des Buddhismus gehalten.

Hamburg. A. von Gabain.

Panikkar, Raymond: **Kerygma und Indien.** Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien. (Theologische Forschung, Bd 40: Kerygma und Mythos V, Ergänzungsband III) Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich-Evangelischer Verlag 1967. 160 S.; br. DM 16,–.

R. Panikkar, Sohn eines indischen Vaters und einer katalanischen Mutter, darf als einer der profiliertesten Kenner und Interpreten des Hinduismus angesprochen werden. Als katholischer Theologe widmet er sich vor allem dem „ökumenischen Gespräch" zwischen dem (abendländischen) Christentum und dem Hinduismus, und dies nicht als ein (monologisch dozierendes) „Sprechen über", sondern als engagierte Kommunikation und „Wahr-Nahme" der *anima naturaliter christiana.* In der existentiellen Begegnung von Indien und Christentum sieht P. die ihm zugewiesene Aufgabe, die er mit ebenso beherztem wie besonnenem Mut zu vollziehen bemüht ist.

Das Ziel, durch einen „existentiellen Inkarnationsversuch" eine neue Form des Dialogs zwischen Christentum und Hinduismus zu finden, bestimmt entscheidend die vorliegende Aufsatzsammlung. Ansatz für diese Tiefen-Begegnung ist: „Das Wesen des christlichen Kerygmas besteht nicht so sehr darin, daß es eine Verkündigung gibt, sondern daß es einen Verkündiger kund gibt" (10). Das will sagen: es ist die Aufgabe des Christen, dem anderen ein Christus zu werden. Es geht also bei der Begegnung des Evangeliums mit dem gläubigen Hindu nicht so sehr um Orthodoxie, sondern um (ontische, nicht moralische) Orthopraxie. „Man soll sich nicht so sehr fragen, etwa: wie verkündet man das Kerygma, wie legt man es aus, wie um- oder entmythologisiert man es, sondern vielmehr: wie lebt man, d. h. verwirklicht und inkarniert man den Inhalt des Kerygmas. M. a. W., indem man auf das Kerygma verzichtet, es aufgibt, Keryx sein zu wollen, wird man für Indien tatsächlich Kerygma sein ... Der Bote des Christentums ist dazu gesandt, um Christus sich selbst verkündigen zu lassen, nicht indem er vorher überlegt, was er sagen wird, sondern indem er den Geist in sich sprechen läßt (vgl. Mt 10, 19–21), ohne daß seine linke Hand weiß, was seine rechte tut (vgl. Mt 6, 3)" (10).

Der erste und zweite Teil des Buches beleuchtet die „heilsgeschichtliche Situation" (13–27) der „Begegnung" (29–65) zwischen Indien und Europa bzw. dem Christentum. Einfordernd betont P.: die einzige tiefe menschliche Kommunikation ist die *communicatio in sacris*: „Nur wo Menschen miteinander beten oder eine heilige Handlung vollbringen, gibt es wahre Gemeinschaft" (43). Die Begründung für die These, daß es nur im Raum des Heiligen personale Begegnung und echte Koinonia geben kann, liegt in der Überzeugung, daß Gott verschieden, aber nicht getrennt von der Welt ist. Gott ist das, was die Menschen untereinander verbindet. „Wir alle haben die gleiche menschliche ‚Natur', die von Christus herkommt ... Alle Menschen sind Brüder in Christus. Wir sind

nicht nur Adams Kinder, wir sind auch Christi Brüder: Die Tat des zweiten Adam ist mindestens nicht weniger universal als jene des ersten Adam" (44). Die Gemeinschaft des Christen mit der „nichtchristlichen Welt" ist eine seinshafte Wirklichkeit, die sich gründet auf die Koinonia aller Wesen in Christus. Die praktischen Konsequenzen, die sich aus dieser Wirklichkeit der christologischen Verfaßtheit der *natura humana* für die Begegnung mit der „nichtchristlichen Welt" ergeben, sind offenkundig: „Wo ... christlicher Glaube beginnt, da geschieht dies nicht in der Leugnung von irgend etwas in den Religionen der Welt, sondern in der Gewißtheit, daß d e r Christus, den alle Religionen in der einen oder anderen Weise anerkennen (Îšvara, Tathâgata, Herr), seine volle oder wenigstens seine zentrale Epiphanie in Jesus, dem Sohn Marias, findet" (45). Auf den Missionsauftrag hin gesagt: es geht nicht darum, daß man Christus h i n e i n bringt, sondern daß man ihn wirksam werden läßt, daß man zum vollen Wachstum Christi beiträgt, daß sein wahrer Name, seine gegenwärtigen Taten, seine Botschaft enthüllt werden. Diese Mission ist dem Volke Gottes als Ganzem aufgetragen. Der Kirche in ihrer Ganzheit ist diese priesterliche Sendung anvertraut, „das Opfer darzubringen, welches die Welt schafft, erlöst und verherrlicht" (54).

In einem dritten Teil („Kerygma und Hermeneutik", 67–138) setzt sich P. mit einigen wesentlichen Aussagen und Anliegen des Hinduismus wie des Buddhismus auseinander, um durch diesen Dialog eine Aufsprengung der „bis jetzt geschlossenen Grenzen der christlichen Spiritualität" (11) zu gewinnen und von einer „trinitarischen Theologie" her Raum zu schaffen für die zentralen Intentionen Indiens. Dabei zeigt sich für P., daß der Hinduismus in höherem Grade potentiell christlich ist, als dies gemeinhin angenommen wird. Daß es bei diesem Dialog nicht allein um eine rein „lehrmäßige Angelegenheit" geht, sondern vielmehr um ein religiöses Problem, das in einer tieferen existentiellen Schicht liegt, wird aus jeder Zeile deutlich. Das Wort des Zeugnisses muß Fleisch werden. Ohne diese Umgestaltung kann keine Kommunikation zustande kommen. Mit anderen Worten: man soll die Botschaft verkündigen, man sollte aber nicht vergessen, daß jene Verkündigung ein Dienst ist, nicht nur am Worte Gottes, sondern auch an den Menschen; ein Lieben, nicht nur auf Gott, sondern auch auf die von Ihm Angesprochenen hin.

Manchmal wünschte man zwar eine weitere Entfaltung und Vertiefung des Behaupteten. Immer aber wird man als abendländischer Christ angeregt, den eigenen Weg neu zu bedenken. „Ein Christ ist einfach ein w i s s e n d e r Mitarbeiter mit Christus in seiner dreifachen Funktion der Schöpfung, Erlösung und Verherrlichung der Welt" (33). – Die Aufsatz-Sammlung leistet zweifellos einen gewichtigen Dienst für das (alle nur doktrinären oder kulturellen Begegnungsebenen übersteigende) heute gebotene „Gespräch der Religionen".

A a c h e n. G e o r g S c h ü c k l e r.

Izutsu, Toshihiko: **Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān.** (McGill Islamic Studies 1) Montreal: McGill University Press 1966. IX, 284 S.; Can. $ 9,–.

Der Verfasser, Ordinarius für Kultur- und Sprachwissenschaft an der Keio Universität Tokyo und Gastprofessor am Institut für islamische Studien der McGill Universität (Kanada), legt uns hier eine zweite, gründlich bearbeitete Auflage seiner 1959 in Tokyo erschienenen Untersuchung „The structure of the ethical terms in the Koran" vor.

Zunächst legt er die Grundzüge seiner Methode dar. Es sind die Grundsätze der semantischen Analyse nach der Methode der Sprachwissenschaften. S. 37–41 gibt er sieben Fälle an, die die analytische Bedeutung und das Vorgehen der Methode verdeutlichen: Die Begriffsbestimmung erfolgt 1. durch den Kontext, 2. durch die Feststellung der Synonymen, 3. durch den Kontrast, d. h. durch die Feststellung des Gegenteils, 4. durch die ausdrückliche Negation des Gegenteils im Text selbst (X ist nicht-Y), 5. durch die konstanten Sprachbildungen (das sog. semantische Feld), 6. durch die rhetorische Parallelität, 7. endlich durch Analyse des profanen Kontextes, in dem manches sonst religiöse Wort vorkommt.

Nach dieser methodischen Erörterung stellt Izutsu die wichtigsten Punkte, die die altarabische Weltzugewandtheit und Stammessolidarität charakterisieren, dar und zeigt, wie der Islam einerseits die Tugenden der Stammesethik (Freigebigkeit, Mut, Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Geduld) wiederaufgenommen und bereichert hat, andererseits eine moralische Einteilung der Menschen in Gefährten des Paradieses und Gefährten der Hölle vornimmt. Das Prinzip dieser Einteilung ist die Annahme bzw. die Ablehnung des islamischen Glaubens.

In dem dritten Teil der Untersuchung folgt eine Analyse der zentralen Begriffe der islamischen Weltanschauung: Unglaube, religiöse Heuchelei, wer ist ein Gläubiger?, Gut und Bös. Die Analyse ist gut geführt und leistet einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis der moralischen Struktur des Islam.

Die Methode des Verfassers erinnert an die der islamischen Kommentatoren des Korans, z. B. die philologische Arbeit Tabaris; sie ist jedoch wissenschaftlicher ausgebaut und strenger angewandt.

Wir vermissen häufigere Literaturangaben, insbesondere was die arabischen literarischen Quellen angeht, da es sich doch um eine semantische Untersuchung handelt. Es fehlt übrigens ein Literaturverzeichnis. Dagegen sind eine Liste der Koranverse, ein Verzeichnis der arabischen Wörter und ein Namensregister vorhanden.

Manche Fehler in der Rechtschreibung der arabischen Namen und Wörter sind hier zu erwähnen: man muß ʿUbayd b. al-Abraṣ schreiben, nicht ʿAbīd (S. 47, 49, 51, 57, 72), āmanū, nicht āmanī (S. 111, Kor. VII, 151–152/152–153), ṭāghīn, nicht ṭaghīn (S. 150, Kor. XXXVIII, 55), sihr, nicht sihr (S. 98). Wir weisen auf diese Fehler hin, weil der Verfasser sonst eine sehr gute Kenntnis der arabischen Sprache zeigt und weil sein Text trotz sehr häufiger Zitate kaum einen Fehler enthält.

Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung beweist noch einmal, daß der Koran keinen absoluten Anfang darstellt, sondern das Erbe der vorislamischen Zeit aufnimmt und es im Sinne der monotheistischen islamischen Weltanschauung verwandelt.

M ü n s t e r. A d e l - T h e o d o r e K h o u r y.

Mettler, Lukas Anton, CMM: **Christliche Terminologie und Katechismus-Gestaltung in der Mariannhiller Mission 1910–1920.** Der große Wanger-Katechismus von 1912 in Zulu und der um ihn entstandene Terminologie- und Katechismus-Streit. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. XV) Schöneck/Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 1967. XII, 284 S.; br. Sfr 26,–.

Die Ansicht ist weit verbreitet, daß die Missionskatechese erst in unserer Zeit allmählich zur Größe ihrer Aufgabe erwachte. Im Anfang sei besonders in Afrika alles primitiv, unreflektierte europäische Übersetzung und geistloses Auswendiglernen gewesen. Wer je die Möglichkeit hatte, in den Missionsarchiven Dokumente aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg zu studieren, wird bald anderer Ansicht werden. Es scheint, daß sich gerade in dieser Zeit eine Reihe begabter, wenn auch oft recht eigenwilliger Männer sehr ernsthaft um eine sachgemäße, dem Volke angepaßte Glaubensverkündigung bemühte.

Ein schönes und zugleich trauriges Zeugnis für dieses ernste Bemühen ist der große Zulukatechismus von Willibald (Johann) W a n g e r aus der Mariannhiller Mission in Natal (Südafrika). Lukas M e t t l e r CMM hat in einer umfangreichen und gediegenen Arbeit die Geschichte dieses Buches untersucht. Es ist keine erbauliche Geschichte, dieser zehnjährige, harte und manchmal geradezu gehässige Streit um ein neuartiges Buch, aber M. hat es verstanden, ruhig und sachlich davon zu berichten und auch etwas von den Problemen spürbar werden zu lassen, die aus der Ferne oft so schwer verständlich sind.

Unzufrieden mit der katechetischen Situation der Pionierzeit entwarf Propst Wolpert, der damalige Obere von Mariannhill, ein katechetisches Programm für seinen Sprengel, mit dessen Ausführung er den sehr begabten, aber leider nicht sehr beliebten P. Wanger betraute. Seiner Art gemäß begnügte sich dieser nicht mit der Ausbildung von Katecheten, sondern setzte tiefer an. Er erarbeitete ein völlig neues Glaubensbuch, das sich nicht wie die bisherigen Katechismen auf die Zusammenstellung von Fragen und Antworten beschränkte, sondern durch reiche Erklärungen und praktische Anwendungen zu einem Werk von 536 Seiten anwuchs. Zwar folgte W. der traditionellen Katechismuseinteilung: Glaube – Tugend und Sünde – Gnade und Gnadenmittel. Auch die sehr ausführliche Darstellung der katholischen Glaubenslehre und die besondere Betonung der „Unterscheidungslehren" hätten im „protestantischen" Südafrika kaum Erstaunen erregt. Aber W. ging darüber hinaus. Das Hauptgewicht und das eigentlich Neue dieses Katechismus liegt in der eingehenden Behandlung und Auseinandersetzung mit dem Leben und Brauchtum der heidnischen Zulus. Dabei nimmt W. kein Blatt vor den Mund. Er nennt die Dinge beim Namen, auch im sechsten und neunten Gebot.

Diese Offenheit, verbunden mit einer Reihe neuer, anscheinend nicht immer glücklicher religiöser Termini und einer gewissen Geheimniskrämerei während des Druckes rief die Opposition auf den Plan. Man verdächtigte sich gegenseitig der Häresie, appellierte nach Rom, erreichte eine offizielle Untersuchung. Aber W. beugte sich nicht. Er kämpfte mit allen Mitteln und verweigerte jeden Kompromiß, selbst in Nebensächlichkeiten. So gab es ein trauriges Ende: Das Glaubensbuch wurde nie offiziell in der Zulumission eingeführt und W. wurde schließlich aus der Mission verwiesen.

Leider kann Mettler, da er des Zulu nicht mächtig ist, nicht ausreichend und gültig über die inhaltlichen Fragen urteilen. Aber es ist ihm gelungen, von interessierten Mitbrüdern sehr umfangreiche Auszüge übersetzen zu lassen (Anhang 181–270) und so einen Einblick in die wesentlichen Anliegen W.s zu geben. Was sich da bietet, ist wirklich der Beachtung wert. Hier wird Afrika lebendig: Ahnendienst und

Dämonenfurcht, Hexenglaube und Zaubermittel, Reifefeiern und Eheprobleme, nichts wird unterschlagen. Zwar scheint die theologische Basis zur Beantwortung dieser Fragen manchmal schmal und die Forderungen des christlichen Sittengesetzes hart und rigoros zu sein; aber eines muß man zugestehen: W. kannte seine Afrikaner und ihr Leben, er wußte um ihre Probleme und versuchte, ihnen ehrliche Antwort zu geben.

Es ist wirklich schade, daß ein so begabter Mann sein Werk durch Unduldsamkeit und Rechthaberei selbst zu Grunde richtete. M. aber muß man dankbar sein, daß er dieses Werk der Vergessenheit entriß, und man kann nur hoffen, daß seine Anregung aufgegriffen wird, W.s Werke, wenigstens in einer hektographierten Form, interessierten Missionaren zugänglich zu machen.

Ndanda (Tanganyika). Siegfried Hertlein OSB.

Maertens, Thierry: **Handbuch zur Schriftlesung.** Unter Mitarbeit von P. de Corbiac, A. Turck u. a. 3 Bände. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966–67. [Übersetzung aus dem Französischen. Titel des Originals: Fichier biblique. 5., völlig neu bearbeitete Auflage 1965, Bruges: Verlag Biblica] Bd 1: 254 S.; Bd 2: 272 S.; Bd 3: 304 S.; kart. je Bd DM 17,80.

Das dreibändige „Handbuch" des bekannten französischen Liturgiewissenschaftlers will nach Auskunft des Klappentextes (Vorwort und Einführung fehlen) „zum verständnisvollen Lesen der ganzen Bibel anleiten und „Bibelwissenschaft in Bibelpastoral" übersetzen.

Der erste Band behandelt in zwei Teilen die Themen „Gott" und „Christus" und bringt zum ersten Thema 45 Stichwörter (z. B. „Der lebendige Gott", „Der dreifaltige Gott", „Der Heilsplan Gottes") und zum zweiten 98 Stichwörter (z. B. „Christus als Gott", „Die Verkündigung an Maria"). Der zweite Band steht unter den beiden Überschriften „Die Kirche" (84 Stichwörter) und „Der Heilige Geist im liturgischen Leben" (65 Stichwörter). Der dritte Band schließlich befaßt sich mit den Themen „Der Heilige Geist im sittlichen Leben" (97 Stichwörter) und „Die menschlichen Wirklichkeiten" (65 Stichwörter). Ein alphabetisches Sachregister und ein „biblisch-liturgisches Register" sind zur Steigerung der praktischen Verwendbarkeit des ganzen Werkes im 3. Band angefügt. Aus diesem Überblick geht deutlich hervor, daß die „Schriftlesung" unter bestimmte systematische Gesichtspunkte gestellt wird, die helfen sollen, die durch die Schriften des Alten und Neuen Testaments vermittelten Gedanken theologisch und „geistlich" zu erfassen. Im einzelnen ergeben sich hierbei interessante Durchblicke durch die ganze Heilige Schrift.

So wird zum Beispiel unter dem Stichwort „Die Gegenwart Gottes" (I 22) zunächst einführend das angebene Thema als Korrespondenz von „immanenter Gegenwart Gottes nach der natürlichen Ordnung" und der „Gnadengegenwart Gottes nach der übernatürlichen Ordnung" präzisiert. Entsprechend werden Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament angeführt, die einerseits von der Gegenwart Gottes in der Natur, in Ex 20, 18 und 1 Kön 19 etwa „in den entfesselten Kräften der Natur", sprechen (zu dieser Stelle wird einschränkend hinzugefügt: „Die Bibel läutert diese überlieferten Anschauungen"). Andererseits sprechen die weiter angeführten Stellen auch von der „Gnadengegenwart" durch den „Bund Jahwes" im Alten und durch Christus und den Heiligen Geist im Neuen Testament (zu Jo 1, 14; 14, 1–13 heißt es: „Christus ist der neue Ort der Gegenwart Gottes", und Mt 18, 20 wird als Belegstelle für die „geheimnisvolle Gegenwart beim Gebet" genommen). Durch die Zusammenordnung der verschiedenen Stellen aus dem Alten und Neuen Testament entsteht so der Eindruck einer einheitlichen, zumindest in ihrer Pluralität letztlich doch zusammenklingenden Aussage. Querverweise, z. B. zum Thema „Bund", suchen zum weiteren Studium im Sinne der angegebenen theologischen Perspektiven anzuregen.

Auf den ersten Blick erscheint dieses Werk tatsächlich als hilfreich, da es durch die Anordnung des biblischen Stoffes unter bestimmten Leitthemen und Unterthemen das Verständnis der Schriftaussagen erschließen helfen und diese Aufgabe gerade auch für den der wissenschaftlichen Exegese weniger kundigen Bibelleser erfüllen möchte. Diese Intention ist zweifellos anzuerkennen. Denn es ist mit der oft und laut ausgesprochenen Forderung einer regelmäßigen Schriftlesung in breiteren Kreisen der Kirche allein nicht getan. Es bedarf immer auch der Anregung und der methodischen Anleitung zum Lesen des Alten und des Neuen Testaments, wenn es theologisch und pastoral erfolgreich sein soll. Damit sind wir aber an der entscheidenden Frage angelangt, die wir kritisch an das vorliegende umfangreiche Werk zu richten haben. Wird die Methode, die hier benutzt wird, der Bibel und ihren Aussagen sachlich gerecht?

Unser erster Einwand bezieht sich gerade aufgrund der Erkenntnis „moderner Bibeltheologie", auf die sich auch der Klappentext beruft, auf die Systematisierung der Schriftaussagen von außen. Die Gesichtspunkte, unter denen nach diesem Werk die Bibel betrachtet und ausgelegt werden soll, sind durchweg einer (nicht von der Bibel selbst) vorgegebenen Systematik entnommen. Anklänge an den traditionellen Aufriß dogmatischer Lehrbücher sind deutlich erkennbar. Hinzu kommen liturgische und moralpastorale Gesichtspunkte. Durch eine von außen übergestülpte Systematik droht aber der Inhalt der Bibel gerade entgegen ihrem eigenen Zeugnis ungeschichtlich, beliebig zu werden. Damit soll freilich nicht bestritten werden, daß unter den angewandten Themen und Gesichtspunkten auch sachlich zutreffende Aussagen in der Bibel zu finden sind. Das Werk verdient sehr wohl den Titel des französischen Originals: „Biblischer Zettelkasten".

Ein weiterer Einwand hängt mit dem vorigen zusammen. Wir haben exegetisch nicht nur nach dem Sinn der einzelnen Schriftstelle, sondern immer auch nach dem Verhältnis des jeweiligen Buches zur gesamten Bibel und damit auch nach dem Verhältnis des Neuen zum Alten Testament zu fragen. Nur scheint es exegetisch nicht erlaubt, einen Standpunkt vor der Bibel zu beziehen, von dem aus man die Aussagen des Alten und des Neuen Testaments einheitlich zu durchschauen sucht. Ein solcher Durchblick muß angesichts der literarischen und inhaltlichen Mannigfaltigkeit der Bibeltexte notwendig bibelfremd sein, auch wenn sich der Verfasser „heilsgeschichtlich" zu orientieren sucht. Denn auch die „Heilsgeschichte" ist nicht als geschlossene Konzeption von einer „biblischen Geschichte" von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende ohne einige unexegetische „Kunstgriffe" aus der Bibel selbst zu erheben.

Die Aufgabe einer Schriftauslegung, die auch die Anliegen der privaten oder liturgischen Schriftlesung bedenkt, ist letztlich Aufgabe der gesamten Theologie, natürlich in besonderer Weise der Exegese. Denn Theologie findet ihre Aufgabe nicht neben und außerhalb der christlichen Praxis, sondern gerade in ihr. Hierdurch würde nicht nur die Schriftlesung sachlich gewinnen, sondern auch Erforderlichkeit und Bedeutung der Schriftlesung in der Praxis theologisch besser begründet werden. Eine eigene „Bibelpastoral" droht dagegen, wenn sie nicht das Anliegen der gesamten Theologie ist und bleibt, gerade den theologischen Ort der Schriftlesung innerhalb der Kirche (im großen und kleinen) zu verfehlen.

Trier. Karl Kertelge.

Schmökel, Hartmut: **Das Gilgamesch Epos.** Eingeführt, rhythmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1966. 131 S.; Ln DM 25,–.

Die neue Übersetzung des Gilgamesch-Epos von H. Schmökel stellt ein erfreuliches Novum dar. In einer handlichen und sauber gedruckten Ausgabe wird dem deutschen Publikum hier eine Übersetzung geboten, die äußerst leicht lesbar und zugleich so geschickt mit Anmerkungen versehen ist, daß der Leser sich an schwierigen Punkten schnell und verständlich zu orientieren vermag. Es dürfte außer Zweifel sein, daß dem Verf. ein guter Wurf geglückt ist und daß er sein Ziel, eine gute Verdeutschung zu schaffen, die auf der bisherigen Forschung aufbaut,[1] voll erreicht hat.[2]

Die Anlage des Textes gibt auch dem Nichtfachmann zu erkennen, daß wir verschiedene Fassungen des Epos aus sehr weit auseinanderliegenden Zeiten besitzen. H. Schmökel führt dem Leser gut vor Augen, daß die Zwölf-Tafel-Rezension aus dem 12. Jahrhundert[3] nur eine der Fassungen darstellt. Aus der Geschichte des Textes – den Änderungen, Verformungen, Einfügungen usw. – können wir ersehen, welchen Wandlungen im Alten Orient ein Epos unterworfen sein konnte. Daß solche *exempla* auch für die atl Wissenschaft von größtem Belang sind, ist offensichtlich.[4] Ein

[1] Vgl. S. 19. Die philologische Arbeit am Gilgamesch-Epos geht indessen weiter; so ist z. B. S. 89 Anm. 4 bereits zu ergänzen: W. von Soden, Ein neues altbabylonisches Bruchstück zum Gilgameš-Epos, Zeitschrift für Assyriologie N. F. 24 (58), 1967, S. 189–192.

[2] Das Bestreben, einen alten Text modernen Ohren hörbar zu gestalten, kann zu allzu stark hinkenden Vergleichen verleiten. Wenn es z. B. S. 71 Anm. 1, zu Nippur heißt: „Heilige Stadt (‚Vatikan')", dann ist zu bemerken, daß man im Falle „Vatikan" nur von einem Palast oder einem Staat sprechen kann, vgl. D. Redig de Campos - H. Emmerich, Lexikon für Theologie und Kirche Bd 10, ²1965, Sp. 629–632.

[3] Vgl. S. 14; W. von Soden, Alter Orient und Altes Testament. Grundsätzliche Erwägungen zu einem neuen Buch, Die Welt des Orients 4, 1967, S. 41 Anm. 3.

[4] W. von Soden, a. a. O., S. 40 f., hat mit Recht ausdrücklich darauf hingewiesen.

Zweites läßt die neue Gilgamesch-Ausgabe gleichfalls empfinden: Der bisherigen philologisch-literarischen Erforschung des Gilgamesch-Epos müßte eine fachmännische Behandlung der mythischen Teile des Epos zur Seite gehen. Eine Klärung des Verhältnisses zwischen den historischen und mythischen Elementen des Epos würde wesentlich zu einem besseren Verständnis dieser Dichtung beitragen.[5]

Jeder Leser, der eine angenehme und sinnvolle Lektüre des zur Weltliteratur gehörenden Gilgamesch-Epos wünscht und zur Übersetzung H. Schmökels greift, wird dem Verf. für seine Arbeit und sprachliche Leistung danken.

Münster. Oswald Loretz.

[5] Vgl. z. B. die Behandlung ähnlicher Probleme im griechischen Raum, A. Lesky, Der Mythos im Verständnis der Antike. I. Von der Frühzeit bis Sophokles, Gymnasium 73, 1966, S. 27 ff.

Dubarle, A. M., OP: **Judith**. Formes et sens des diverses traditions. Tome I: Études. Tome II: Textes. (Analecta Biblica 24) Rome: Institut Biblique Pontifical 1966. 191 + 203 S.; $ 5,–.

Die Geschichte von der Heldentat Judiths, der Witwe des Manasse aus Baitylua oder Bethulia, erfreute sich bei den Juden großer Beliebtheit; denn sie war geeignet, in Zeiten der Bedrängnis Trost zu spenden. Sie zeigte, daß Gott immer mit seinem Volke war, es auch in höchster Gefahr nicht verließ und ihm seinen Schutz gewährte, ja, in wunderbarer Weise zu helfen wußte, wenn Menschen keinen Ausweg mehr sahen; denn ein Wunder war es, daß Judiths Unternehmen gegen den feindlichen Feldherrn, im Midraš gegen den König selbst gelang. Im Glauben fand sich die Hoffnung auf den endgültigen Triumph des Guten über das Böse bestätigt. Mit Genugtuung sah man, wie ein Feind Israels der Rache anheimfiel und schmählich zugrunde ging.

Ein Stoff wie dieser mußte in Zeiten, in denen sich die Verfolgungen der Juden häuften, immer von neuem zur Gestaltung rufen, daher die zahlreichen Rezensionen, in denen die Geschichte Judiths erhalten ist. Schon im AT liegt sie in verschiedenen Fassungen vor, griechisch in der LXX, lateinisch in der *Vetus latina* und in der Vulgata. Die Frage, wie sich die verschiedenen Rezensionen zueinander verhalten, ist viel diskutiert, aber bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet worden, ebensowenig wie das Problem der Lage von Bethulia geklärt und die zeitliche Fixierung des Ereignisses jemals gelungen ist.

Die Vulgata läuft der LXX parallel, ist der Substanz nach gleich, aber im Umfang gekürzt. Eine solche kürzere Fassung des Stoffes fand Hieronymus in einem aramäischen Text schon vor, als er das Buch Judith in einer Nacht bearbeitete. Viele voneinander abweichende Fassungen gab es schon zu seiner Zeit.

Auch aus späterer Zeit liegen noch zahlreiche Bearbeitungen vor. Dubarle hat sie gesammelt und im zweiten Band seiner Schrift im Wortlaut veröffentlicht. Der Leser ist ihm dafür zu besonderem Dank verpflichtet, da die Originaltexte in weit verstreuten Editionen nur schwer zugänglich sind.

Vier ältere hebräische Texte unterscheidet Dubarle, die der Vulgata parallel laufen und die er als B, C, D, E registriert. Sie unterscheiden sich in Einzelheiten sprachlich, gelegentlich auch sachlich voneinander.

Es gab Zeiten, in denen man glaubte, aus solchen späten jüdischen Texten den hebräischen Originaltext von Jud rekonstruieren zu können. Der Versuch mußte scheitern, denn die stark voneinander abweichenden Fassungen lassen keinen Schluß auf einen gemeinsamen Urtext zu. Allzu großzügig gingen die Autoren mit ihren Vorlagen um, kürzten und erweiterten nach Belieben, schalteten auch frei mit Namen und vermengten nach Gutdünken auch historische Perioden.

Keiner der Texte kann ein höheres Alter aufweisen, sie stammen sämtlich aus nachchristlicher Zeit.

B ist aus einem Manuskript des 12. Jahrhunderts bekannt, könnte aber wohl schon vor dem 12. Jahrhundert entstanden sein.

C im Jahre 1651 zu Venedig im Druck erschienen, kann wohl schon im 11. Jahrhundert entstanden sein.

D häufig gedruckt und deswegen am besten bekannt, zuletzt bei A. Jellinek, Bet ha-Midrasch.

E in zwei Rezensionen, E^1 und E^2 erhalten. E^1 ist nach Dubarle auf 1325 zu datieren, doch mag die Vorlage älter, um 1000 n. Chr. sein.

Daß diese Texte auf Vulg. fußen, zeigt schon I, 1. Obwohl die Verfasser gut im AT Bescheid wissen, wie die vielen Anspielungen und Zitate aus dem 𝔐 zeigen, wird Igbathanis nicht durch 'aḥmetha wie Esra 6, 2 wiedergegeben, sondern durch 'bgjtnjs (B), bgjtnws (E), bgdṭ (C). Sollte bgdṭ trotz des auslautenden ṭ Bagdad sein? Oder ist es, wie Dubarle annimmt, Verlesung für bgdnw? Tatsächlich ist ו von נ nicht immer leicht zu unterscheiden. Oft lassen die Verfasser ihre Phantasie frei walten und verstoßen auch bedenkenlos gegen die Geschichte. So plant Nabuchodonosor in E 1, 10 ein kriegerisches Unternehmen zu Schiff gegen den Großkönig Alexander von Makedonien.

Noch weiter in der großzügigen Behandlung ihrer Vorlagen und der ihnen zugekommenen Tradition gingen die Verfasser erbaulicher Literatur.

Als Titel erscheinen: „Geschichte Judiths, Midraš für Chanukka", bei Dubarle II, Midraš 4, „Geschichte des Hasmonäerhauses, genannt Buch Judith" (Midraš 5), „Judithrolle für Chanukka" (Midraš 8), „Geschichte Judiths zur Zeit des zweiten Tempels" (Midraš 9).

Die belagerte Stadt ist nun nicht mehr Bethulia, sondern Jerusalem. Der Feind ist Seleukus (Midraš 1), oder ein König der Griechen ohne Namen, dessen General die Israeliten getötet haben, der eine Meile vor Jerusalem sein Lager aufschlägt (Midraš 3. 4), oder ein König der Griechen, dessen General die Söhne des Mattathias ermordet haben (Midraš 12), der ebenfalls eine Meile vor Jerusalem sein Lager aufschlägt. Andere Varianten: Holofernes, König der Griechen, dessen General und dessen Leute getötet worden waren (Midraš 5); der Großkönig Holofernes, dessen Bruder die Israeliten erschlagen hatten (Midraš 8); Holofernes, König von Griechenland, rückt mit 40 000 Kriegern gegen Jerusalem und belagert es lange Zeit (Midraš 2. 9).

Judith ist die Tochter Achitobs (Midraš 1) oder des Mattathias (Midraš 12) oder des Mardochäus (Midraš 7a). Sie ist sehr schön und fromm (Midraš 5), reich, schön wie der Mond (Midraš 9), aus vornehmem Geschlecht, verwandt mit Propheten (Midraš 3. 4. 7b. 9), sie trägt kostbare, königliche Kleider (Midraš 8). Schließlich herrscht sie im Lande und richtet Israel, ja, sie wird sogar „Königin" genannt (Midraš 8). Der Geist Gottes sprach in ihr, und sie beschloß, ihr Leben für die Rettung Israels zu wagen (Midraš 9).

Ihre List wird liebevoll geschildert. Da sie aus prophetischen Kreisen stammt, schenkt ihr der König Glauben, daß Jerusalem bald in seine Hände fallen wird (Midraš 2. 8. 9). Durch den Hinweis auf ihre Unreinheit sichert sie sich und ihrer Magd den Gang zur Quelle und den Rückweg nach Jerusalem (Midraš 1. 2. 4. 5. 7a). Als sie die Stadt Jerusalem verlassen will, glaubt man nicht an ihre gute Absicht, auch bei der Rückkehr zweifelt man an ihr. Erst als Achior für sie Zeugnis ablegt, läßt man sie ein. Achior, der unbequeme Mahner, erscheint auch ohne Namen, nach Midraš 5 ist er Astrologe, nach Midraš 7 b bekehrt er sich zum Glauben an Israels Gott.

Der feindliche König entbrennt in Liebe zu Judith und macht ihr einen Heiratsantrag (Midraš 2. 3. 4. 7a. 9), die Hälfte des Reiches will er ihr geben (Midraš 5. 7b). Zur Königin will er sie machen, nach Eroberung Jerusalems soll sie die first lady im Lande sein (Midraš 12).

Eine wichtige Rolle spielt das große Gelage, bei dem sich der König sinnlos betrinkt. Nach Midraš 8 gibt ihm Judith stark gesalzene Pfannkuchen und Käse zu essen, um seine Trinklust zu steigern. Zur Erinnerung daran feiert man ein Fest, bei dem Pfannkuchen und Käse serviert werden (Midraš 8).

Nach dem Mahl umarmt sie der König und küßt sie, bis er auf ihren Knien einschläft (Midraš 12).

Während sie in den übrigen Texten dem König mit seinem eigenen Säbel den Kopf abschlägt, hat sie nach Midraš 12 ihren Dolch, im Schuh verborgen, mitgebracht. Nachdem sie den König getötet hat, deckt sie ihn mit einem Tuche zu (Midraš 7b), nach Midraš 9 legt sie den Leichnam auf das Bett.

In Midraš 7 a wird ein gewisser gsqlgs als Feldherr genannt. Er wird aber erst auf dem Rückzug der Griechen getötet, nachdem Judith den König auf die bekannte Weise ermordet hat. Gasqlagas ist nach J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I 207 f. und Dubarle I 89 Caius Caligula.

Einen sonst nicht bekannten Zug fügt Midraš 8 hinzu. Ein Israelit ruft von der Stadtmauer aus Holofernes an, mit den Juden einen Bund zu schließen. Sie würden ihn zum König machen.

Zum Abschluß geschieht ein Wunder! Eine mit dem Siegel des Hohenpriesters verschlossene Flasche, die nur Öl für eine Nacht enthält, reicht acht Tage zur Beleuchtung des Tempels (Midraš 7a. 12).

Weitere Belege für Judith und ihre Tat in jüdischen und christlichen Schriften behandelt Kap. V, wörtlich zitiert werden

Johannes Malalas, Georgios Monachus, das Suidas-Lexikon und Pseudophilo.

Die Geschichtlichkeit des Buches Judith wird in Kap. VI erörtert. Die Schwierigkeiten, die sich der Lösung des Problems entgegenstellen, sind bekannt. Daß die Lösung jemals gelingt, ist unwahrscheinlich. Nachdem sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß nicht alles, was in der Hl. Schrift steht im primitiven Sinne „historisch" sein muß, ist die Frage nicht mehr so akut wie in früheren Zeiten. Jud ist eine Erbauungsschrift in historischem Gewande. Der Hintergrund ist die Makkabäerzeit. Ähnlich verhält es sich mit der Moral des Buches. Ob die Tat Juditths mit der christlichen Moral vereinbar ist, braucht nicht erörtert zu werden. Alttestamentliche Moral ist nicht christliche Moral. Nicht alles, was in den kanonischen Schriften steht, braucht christlich oder gar erbaulich zu sein.

Dubarle hat mit der vorliegenden Schrift der Wissenschaft einen guten Dienst erwiesen, insbesondere durch die Veröffentlichung der hebräischen Texte. Vollendet wäre sein Verdienst, wenn er auch die *Vetus latina* aufgenommen hätte. Da eine kritische Ausgabe noch lange auf sich warten lassen wird, wäre manchem schon mit der Ausgabe Sabatiers gedient.

Münster. Friedrich Schmidtke.

Schmitt, Armin: **Stammt der sogenannte „ϑ'"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?** (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, Jg. 1966, Nr 8) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 114 S.; br. DM 17,–.

In der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum über den Text des AT erstellte der alexandrinische Theologe Origenes im 3. Jh. die Hexapla, in der neben 𝔐 und der LXX auch der Text der sog. drei jüngeren griechischen Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion dargeboten wurde. Nach altkirchlichen Traditionen soll der in der sechsten Spalte der Hexapla aufgeführte Text von einem kleinasiatischen Proselyten als Revision eines griechischen Textes nach 𝔐 gegen Ende des 2. Jh. verfaßt worden sein. D. Barthélemy, der sich in „Les devanciers d'Aquila" (Suppl. VT X, Leiden 1963) S. 148–156 kritisch mit diesen altkirchlichen Zeugnissen über Theodotion auseinandersetzt, identifiziert Theodotion mit dem im 1. Jh. n. Chr. lebenden Hillel-Schüler Jonathan ben ʿUzziel.

Während wir zu den übrigen (protokanonischen) Büchern des AT den Theodotiontext nur fragmentarisch aus Randlesarten von Bibelhandschriften und aus Zitaten altkirchlicher Schriftsteller kennen, ist das Buch Daniel in der Theodotion zugeschriebenen Textform vollständig überliefert, da diese die LXX-Fassung schon sehr früh im kirchlichen Raum verdrängt hatte; nur in der Handschrift 88 und in der Syrohexapla sowie fragmentarisch im Chester-Beatty-Papyrus 967 hat sich der LXX-Text zu Daniel erhalten. Während aber sonst der Theodotiontext wie die Übersetzungen von Aquila und Symmachus sich sehr eng an 𝔐 anlehnt, so daß Origenes in der LXX-Spalte das *Minus* gegenüber 𝔐 größtenteils aus Theodotion ergänzen konnte, fällt der Theodotiontext des Danielbuches aus dem Rahmen. Er weist gegenüber 𝔐 an zahlreichen Stellen *Plus* und *Minus* auf. Auch in der Wortwahl und in der Syntax zeigt er starke Abweichungen gegenüber dem Theodotiontext der anderen Bücher. Der Altmeister der LXX-Textforschung, Joseph Ziegler, skizziert in seiner Ausgabe „Susanna. Daniel. Bel et Draco", Septuaginta XVI/2, Göttingen 1954, S. 28 f. Anm. 1 diese Eigenart des Theodotion zugeschriebenen Danieltextes und fügt hinzu (ebd.): „Die Sigel ϑ' ist in Anführungszeichen gesetzt, weil es kein eigentlicher Theodotion-Text ist... Wahrscheinlich hat unser Text mit Theodotion überhaupt nichts zu tun, oder er ist nur ganz oberflächlich von ihm überarbeitet... Für eine eingehende Behandlung ist das Material bereits gesammelt; ich werde das Ergebnis in einer eigenen Untersuchung später vorlegen." Zieglers Schüler Armin Schmitt befaßt sich in einer sehr sorgfältig durchgeführten textkritischen Untersuchung mit diesem von Ziegler aufgezeigten Problem der Echtheit des sogenannten Theodotiontextes des Danielbuches und kommt bei der Beantwortung der im Titel seiner Untersuchung gestellten Frage zu „einem klaren Nein" (S. 112) bezüglich der Zugehörigkeit des Theodotiontextes von Daniel zum echten Theodotion. (Auch andere bisher Theodotion zugeschriebene Teile scheinen unecht zu sein; vgl. Barthélemy a. a. O. S. 128–136: 2Kg 11, 2–3Kg 2, 11 und S. 253–260: Dodekapropheton.)

Nach Inhalts-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (S. 3–9) und einer kurz orientierenden Einführung in das Problem Theodotion im allgemeinen und bezüglich des Buches Daniel im besonderen (S. 11–16) führt Schmitt den Beweis für seine These in vier Abschnitten (S. 17–112) durch. Eine Aufzählung der größeren (echten) Theodotionfragmente, die zum Vergleich mit dem pseudotheodotianischen Danieltext herangezogen werden (S. 112), und ein Index der besprochenen griechischen Wörter (S. 113f). folgen auf das zusammenfassende kurze Schlußwort (S. 112). (Die von Schmitt verwendeten Sigeln ϑ' für den echten Theodotion und „ϑ'" für den Pseudotheodotion im Danielbuch sind optisch nicht allzu günstig, aber doch die kürzeste und eine eindeutige Abkürzungsform, die daher auch in dieser Besprechung angewendet wird.)

Der Abschnitt I „Zusätze, Auslassungen und ungenaue Übersetzungen des „ϑ'"-Textes gegenüber 𝔐" (S. 17–26) ist das erste Glied in der Beweisführung dieser Untersuchung. Hier ergeben sich folgende Feststellungen: „Hinzufügungen dem 𝔐 gegenüber in dieser Art, wie sie soeben bei „ϑ'" aufgezeigt wurden, sind dem Übersetzer Theodotion fremd" (S. 19). „Das *Minus* des „ϑ'"-Textes gegenüber 𝔐 zeigt eindeutig, daß der sogenannte „ϑ'"-Text nicht von ϑ' stammt" (S. 25). Dasselbe gilt auch von den aufgeführten ungenauen und freien Übersetzungen des „ϑ'"-Textes, die „kaum auf ϑ' zurückgehen" (S. 26).

Der umfangreiche zweite Abschnitt „Wortuntersuchungen" (S. 26–62) stellt in zwölf kurzen Kapiteln die Eigenart der Übersetzungsweise von „ϑ'" heraus. Dabei werden die als Vergleichspunkte herangezogenen anderen griechischen Übersetzungen (LXX, der echte Theodotion, Aquila und Symmachus) ebenfalls in ihrer Eigenart bezüglich der Wortwahl und in ihrer Übersetzungstechnik behandelt. Schmitt stellt dabei auch fest, „daß bestimmte Wortübersetzungen aus dem o'-Text in den „ϑ'"-Text übernommen wurden" (S. 62). Auch hier lautet das Ergebnis dieses gesamten II. Abschnittes, „daß der sogenannte „ϑ'"-Text mit Theodotion nichts zu tun hat" (S. 62).

Im Abschnitt „III. Syntax" (S. 62–100) werden die syntaktischen Eigenarten des „ϑ'"-Textes mit denen der echten Theodotionstellen und des o'-Textes verglichen (Kasusgebrauch, Syntax bei Präpositionen, Adjektiven, Pronomina, Verba, Negationen und Partikeln, die Komposition der Worte, die Kasussyntax der Verba und die Übersetzungsweise bei spezifisch hebräischen Ausdrucksformen). Auch hierbei zeigt es sich, daß der echte Theodotion sich eng an 𝔐 hält, während der „ϑ'"-Text freier vorgeht. Ferner wird herausgearbeitet, daß beim innergriechischen Vergleich der „ϑ'"-Text trotz verschiedener feststellbarer Übereinstimmungen sich doch klar von ϑ' abhebt. Das ist „ein klarer Beweis dafür, daß der „ϑ'"-Text nichts mit Theodotion zu tun hat" (S. 90).

Im vierten und letzten Abschnitt „Die deuterokanonischen Teile des Buches Daniel" (S. 100–112) referiert Schmitt kurz den Stand der Frage eines eventuellen semitischen Originals dieser deuterokanonischen Teile und formuliert vorsichtig als Ausgangspunkt für die Untersuchung der in diesem Abschnitt gestellten Fragen: „Für das Gebet des Azarias Dn 3, 26–45 dürfte es außer Zweifel sein, daß eine hebr. bzw. aramäische Originalschrift anzunehmen ist (also Übersetzergriechisch) ... während für Sus und Bel et Draco eine sichere Entscheidung kaum möglich ist" (S. 101). Auch in diesem Abschnitt vergleicht Schmitt „ϑ'" mit dem o'-Text, den echten Theodotionstellen und den anderen griechischen Übersetzungen. Bemerkenswert ist die hier festgestellte gewisse Übereinstimmung der deuterokanonischen „ϑ'"-Teile mit Symmachus. „Es sind auffallende Berührungen mit σ' vorhanden, jedoch reichen diese noch nicht zum Beweis aus, daß die deuterokanonischen Stücke des „ϑ'"-Textes wirklich von σ' stammen. Hierzu müßte vor allem die Syntax von σ' noch genau erforscht werden, um auf diese Frage eine Antwort geben zu können" (S. 111). Bemerkenswert ist auch „der Unterschied des „ϑ'"-Textes der deuterokanonischen Stücke von Dn zum „ϑ'"-Text der protokanonischen Stücke von Dn" (S. 111). Daraus „geht mit aller Wahrscheinlichkeit hervor, daß der gesamte „ϑ'"-Text nicht das Werk eines einzigen ist" (ebd.). Trotz dieser Differenzen zwischen den proto- und deuterokanonischen Partien kommt Schmitt auch in diesem Abschnitt zu dem Ergebnis, das er S. 112 im Schlußwort auch im Hinblick auf alle vier Abschnitte seiner Untersuchung so formuliert: „Der sogenannte „ϑ'"-Text hat nichts mit dem Übersetzer zu tun, der uns durch seine griechische Übersetzung anderer alttestamentlicher Bücher unter der Sigel ϑ' bekannt ist".

Abschließend ist zu dieser Untersuchung zu sagen, für deren Qualität auch die Tatsache spricht, daß Prof. Ziegler sie der Akademie der Wissenschaften in Göttingen vorlegte: Sie bedeutet einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der alttestamentlichen Textgeschichte. Armin Schmitt hat die Frage nach der Eigenart des sogenannten Theodotiontextes des Danielbuches und nach seiner Stellung innerhalb der griechischen Bibeltextüberlieferung überzeugend beantwortet.

Die Ergebnisse dieser Arbeit, die in ihrem Detail wohl nur Fachleute interessiert, können nun in die Danielkommentare und Einleitungswerke eingearbeitet werden. Für die Bewältigung dieser

wichtigen Aufgabe schuldet die alttestamentliche Wissenschaft dem Verfasser Dank.

An kleineren Defekten wurden festgestellt: S. 4: statt „II. Syntax" lies „III. Syntax". – S. 8: Bei der Angabe „J. Ziegler, Die Septuaginta: Würzburger Universitätsreden Heft 33" wäre noch die genauere Angabe „Würzburg 1962" zu erwarten. – S. 14: Im Zitat von Bludau „(S. 21)" statt „zirkulierte" lies „circulirte"; ebd. statt „späteren" lies „spätern".

Benediktbeuern. Otto Wahl SDB.

Lührmann, Dieter: **Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden.** (Wissensch. Monographien zum A und NT, Bd 16) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965. 183 S.; kart. DM 15,80.

Um es vorwegzunehmen, diese methodisch sauber und sorgfältig gearbeitete Dissertation aus der Schule G. Bornkamms kommt in der Ermittlung dessen, was Offenbarung bei Paulus ausmacht, zum Bultmannschen Resultat: „Offenbarung ist bei Paulus in der Tat ein je gegenwärtiges Heilshandeln Gottes am Menschen" (155).

Dieses Ergebnis wird in 11 Kapiteln erarbeitet. Grundlage dabei ist die exegetische Untersuchung der einschlägigen Stellen, an denen die Wörter ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις, φανεροῦν, φανέρωσις vorkommen. Zunächst wird im Anschluß an Röm 1, 19 ff die Frage nach der „natürlichen Offenbarung" gestellt, in deren Verständnis sich Paulus als auf dem Weg über Sapientia, Philo von der stoischen Philosophie abhängig erweist. Mit Recht wird geltend gemacht, daß die natürliche Offenbarung für das paulinische Offenbarungsverständnis nicht konstitutiv ist. In Auseinandersetzung mit den korinthischen Ekstatikern werde in 1 Kor geklärt, daß Offenbarung nicht als Geschehen mißverstanden werden dürfe, das die Flucht aus Welt und Zeit bringt, sondern daß sie in der Geschichte Ereignis werde. Diese Klärung verschärfe sich in 2 Kor, für den Vf. mit D. Georgi eine neue gegnerische Front annimmt. Während die Gegner glaubten, über Visionen und Ekstasen eine über die Geschichte hinausführende Offenbarung zu gewinnen, korrigiere der Apostel diese Entgeschichtlichung mit dem Hinweis auf das Eschaton. Hier im irdischen Bereich ist nur die Pistis, nicht die Schau ermöglicht.

Für die wichtigen Stellen in Gal 1 legt Vf. Wert darauf, von V. 12 zu 16 einen Fortschritt festzustellen, den er gegeben sieht mit dem Gottessohn-Prädikat und dem dort hergestellten anthropologischen Bezug (ἐν ἐμοί). Dieser Fortschritt wird dahingehend gedeutet, daß Offenbarung nicht das Christusgeschehen als solches sei, sondern „eine auf den Menschen bezogene Interpretation dieses Geschehens als den Menschen angehend durch ein neu einsetzendes Handeln Gottes" (79). Gott selber interpretiert also, indem er handelt. Wenn das für Paulus in Anspruch genommen wird, sind wir d'accord, nicht aber, wenn über die Brücke des anthropologischen Bezuges eine Gleichsetzung von Gal 1 mit Gal 3, 23; Röm 1, 17; 3, 21 erfolgt. Doch davon gleich.

In Kap. 7 werden die Traditionen und der Apostolat behandelt. Es ist begreiflich, wenn bei dem skizzierten Offenbarungsverständnis Vf. die Tradition „unter das Verdikt von Gal 1, 11 f" stellt (88). Es ist klar, daß Paulus in Freiheit über Traditionen verfügt, aber warum verfügt er überhaupt über sie? Man kann sie nicht so schnell in einem System untergehen lassen. Eine gewisse Korrektur stellt Anm. 1 auf S. 163 dar. Bezüglich der eschatologischen Offenbarung wird treffend gesagt, daß der Apostel keine antizipierende Enthüllung in Visionen und Entrückungen kenne. Das ist bereits in der Erörterung der Korintherbriefstellen deutlich herausgekommen. Mit voller Zustimmung liest man die abgewogenen Ausführungen über das in Eph-Kol sich darbietende Revelationsschema, und den Vergleich mit 1 Kor 2, 6 ff findet man recht erwägenswert. Da Paulus hier zu sehr in der Sprache der Gegner zu reden scheint, ist mit Recht Vorsicht geboten.

Im 10. Kapitel des Buches, das die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit nach Röm betrifft, wird die Gleichsetzung Offenbarung = Verkündigung erhärtet. Offenbarung sei auch hier „nicht das Christusgeschehen als solches, sondern eine auf den Menschen bezogene Interpretation des Christusgeschehens als eigenes Heilshandeln Gottes in der Verkündigung, das dem Menschen Gerechtigkeit verleiht" (146, zu Röm 1, 17 f). Verfänglich aber ist es, wenn S. 148 die Offenbarung erläutert wird als „das eschatologische In-Erscheinung-Treten der *Möglichkeit* der Gerechtigkeit aus Gott". Ist das eine Konzession oder die Verlautbarung einer Schwierigkeit? Ganz analog wird Röm 3, 21 gesehen. νυνὶ δέ bezeichne als Markierung der Äonenwende nicht den Bruch zwischen der Zeit vor und nach Christus, sondern „das Offenbarungsgeschehen Gottes ist, so sehr es ein für alle Mal begründet ist, ein für die πίστις stets gegenwärtiges Handeln Gottes aus freier Gnade" (149). Demgegenüber ist zu sagen, daß die Augenblicklichkeit der Verkündigung und der Glaubensentscheidung, die natürlich vorausgesetzt werden müssen, stets auf das Christusereignis hin transzendiert wird. Wenn Paulus die Äonenwende anthropologisch interpretiert, liegt ein geschichtlicher Rückbezug auf das Heilsereignis des Todes Jesu wesentlich zugrunde, so daß sich eine Auflösung des νυνὶ δέ in das fluktuierende Wort der Predigt verbietet.

Die Thesen L.s, zügig und elegant entworfen, sind respektabel, aber nicht akzeptabel.

Münster. Joachim Gnilka.

Hoffmann, Paul: **Die Toten in Christus.** Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von J. Gnilka, Neue Folge, Band 2) Münster: Aschendorff 1966. IX, 364 S.; kart. DM 38,–; Ln. DM 42,–.

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete und ergänzte Fassung der Münchner theologischen Dissertation des Verfassers (1959) mit dem Titel: „Der Christ zwischen Tod und Auferstehung nach der Auffassung des Paulus". Die alte und die neue Formulierung des Titels geben exakt das Thema an, dessen Behandlung sehr differenzierte Arbeitsgänge erforderlich machte.

In der Einleitung führt der Verfasser an das gestellte Problem: Ist die Frage nach dem Zwischenzustand bei Paulus sachgemäß, oder trägt sie eine erst später entstandene Problematik an die wenigen überhaupt in Frage kommenden paulinischen Zeugnisse (1 Thess 4; Phil 1, 23; 1 Kor 15; 2 Kor 5) heran? Auf jeden Fall zeigt die kurz skizzierte Geschichte der neueren exegetischen Diskussion (von Pfleiderer bis Dupont und Cullmann), wie intensiv man sich mit den betreffenden paulinischen Aussagen beschäftigt und wie weitreichende Folgerungen man von ihnen aus für die gesamte Eschatologie und Anthropologie des Apostels, für ihre Entwicklung bzw. für ihre Hellenisierung gezogen hat (1–24).

Ein Fortschritt in der Diskussion konnte nur durch eine gründliche Exegese der betreffenden Paulusstellen, ihre möglichst genaue religionsgeschichtliche Einordnung und durch den Versuch ihrer Zusammenschau mit der Theologie des Apostels erreicht werden. Hoffmann hat dementsprechend den ersten Hauptteil seiner Arbeit der Darstellung der „Jenseitsvorstellungen in der Umwelt des Paulus" gewidmet (25–174).

Dieser religionsgeschichtliche Teil wertet die Literatur und das bekannte religionsgeschichtliche Material aus dem Griechentum, dem Hellenismus und vor allem aus dem Judentum umfassend aus. Neue Einsichten werden nicht gewonnen, doch allein schon die gründliche und zuverlässige Zusammenfassung dürfte eine Lücke in der gegenwärtigen Literatur füllen, zumal das jüdische Material anders als bei Volz (Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, Tübingen 1934) und Bousset-Gressmann (Die Religion des Judentums, Tübingen ^{3}1926) je nach Schriften (Jubiläen, Ps. Philo etc.) und Traditionskreisen (z. B. Diasporajudentum, Rabbinen) vorgestellt und interpretiert wird.

Der zweite Hauptteil „Die Christusgemeinschaft im Tode und die Frage nach dem Zwischenzustand bei Paulus" (175–347) behandelt den paulinischen Befund. Den Textanalysen sind einige „Sprachliche Untersuchungen" vorangestellt, die den eigentlichen Horizont der paulinischen Aussagen weiter abgrenzen: ἡ ἄβυσσος und die Formel ἐκ νεκρῶν bezeugen auch bei Paulus die Verbindung der Auferstehungsvorstellung mit dem alten Scheolglauben; daneben berechtigt παράδεισος (1 Kor 12, 3 f) zur Annahme, daß Paulus darunter das verborgene himmlische Paradies als Aufenthaltsort der verstorbenen Gerechten verstanden hat; der Euphemismus κοιμᾶσθαι enthält im paulinischen Kontext keine stärkere Beziehung auf die Auferstehung als etwa ἀποθνήσκειν (176–206).

Bei der Behandlung von 1 Thess 4, 13–5, 11 (207–238) setzt sich Hoffmann mit dem vieldiskutierten Fehlen einer Phil 1, 23 entsprechenden Belehrung über den Zwischenzustand auseinander. Seine exegetisch begründete Antwort lautet: „Die Frage (sc. nach dem Tode) wird jedoch in einer für das urchristliche Heilsverständnis bezeichnenden Weise gestellt: es ist nicht der Tod überhaupt, sondern der Tod ‚jetzt' vor der Parusie, der die Fragestellung bestimmt . . . Die Lösung, die der Apostel seiner Gemeinde verkündigt, berücksichtigt daher nicht den Zustand zwischen Tod und Auferstehung. Der Grund hierfür ist nicht in der paulinischen Vorstellung vom Zwischenzustand zu suchen, sondern er liegt darin, daß das Todesproblem von der Frage nach dem Heil bestimmt ist" (234). Andererseits bietet die Wendung ἐκ νεκρῶν 1 Thess 4, 16 einen analogen Ansatz zu dem Mit-Christus-Sein von Phil 1, 23 (237 f). Aus 1 Kor 15 ist auf Grund des Interesses des Apostels an der Auferstehung kein Aufschluß über den Zwischenzustand zu gewinnen (239–252).

Demgegenüber kommt der Auslegung von 2 Kor 4, 16–5, 10 (253–285) kardinale Bedeutung zu. Bis in die jüngste Vergangenheit (vgl. zuletzt C. F. D. Moule, St. Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection: NTS 12 [1965/66] 106–123) wurde der Text als die entscheidende Auseinandersetzung des Apostels mit dem Problem des Todes vor der Parusie, als Stellungnahme zum Zwischenzustand und als Hauptbeleg für die Entwicklung und Hellenisierung seines Denkens angesehen. Dagegen versucht Hoffmann in Weiterführung von Inter-

pretationsansätzen bei Lietzmann, Mundle, Bultmann und Schmithals eine einheitliche eschatologische Neuinterpretation des schwierigen Textes: „Die Hauptabsicht des Abschnittes 5, 1–10 ist also die Darstellung und Begründung der in 4, 17 f ausgesprochenen Heilshoffnung des Apostels. Er stellt sie in einer von der Verwandlung der Lebenden bei der Parusie genommenen Sprache dar" (284), in ständiger „Auseinandersetzung mit der gnostischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele" (285). Über den Zwischenzustand macht der Text keine Aussagen. Die Annahme einer polemischen Tendenz in diesem Abschnitt ist auf jeden Fall fruchtbar, ob man die gegnerische Meinung eindeutig als gnostisch bezeichnen kann, scheint mir weniger sicher zu sein; die gnostische Hypothese stellt aber keine Belastung für Hoffmann's vorsichtige Exegese und ihre Ergebnisse dar.

Es bleibt Phil 1, 21–26 (286–320). Phil 1, 23 setzt die Christusgemeinschaft des Einzelnen unmittelbar nach dem Tode an. Mit guten Gründen lehnt Hoffmann hier vom paulinischen Kontext her das oft postulierte Zurücktreten der Naherwartung und der Auferstehungshoffnung und auch die Deutung vom hellenistischen Unsterblichkeitsglauben her (so Dupont) ab. Der theologische Akzent der Stelle liegt auf dem σὺν Χριστῷ εἶναι im Tode, ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund trifft sich mit dem auch im aethiopischen Henochbuch (Bilderreden – die Spätdatierung durch Milik wird leider nicht diskutiert) und in den rabbinischen Überlieferungen bezeugten Nebeneinander von himmlischer Seligkeit nach dem Tode und eschatologischer Auferstehungshoffnung in einem Vorstellungskomplex (316). Sachlich entspricht die paulinische Erwartung also der späteren Fragestellung nach dem Zwischenzustand, allerdings ohne einen systematischen Ausgleichsversuch mit der zukunftseschatologischen Auferstehungserwartung.

In einem abschließenden Kapitel (321–347) faßt Hoffmann seine Ergebnisse zusammen und sucht darüber hinaus einen neutestamentlichen Diskussionsbeitrag zum Todesproblem zu geben. Der paulinische Befund läßt keine Schlußfolgerungen über eine allmähliche Entwicklung der Vorstellung von der Christusgemeinschaft nach dem Tode zu, er weist wohl auf die von Paulus vollzogene christologische Interpretation und Reduktion der übernommenen apokalyptischen Vorstellungen hin, die keine eigene Bedeutung für eine theologische Systematisierung haben: „Die Tendenz der paulinischen Verarbeitung ist nicht ihre Explikation, sondern ihre Reduktion. Diese geschieht mit dem Ziel der Konzentration auf die Christus-Aussage" (340). Man wird dem Verfasser auch zustimmen können, wenn er meint, die „mythische Aussage wird aufgegriffen oder auch vorausgesetzt, um einen unaufgebbaren Sachverhalt anzuzeigen, nicht aber um sich selbst für unaufgebbar zu erklären" (341).

Hier stellt sich allerdings die vom Verfasser umgangene Frage, wie weit man im Bereich der neutestamentlichen Eschatologie, in deren Zentrum die Auferstehung Jesu von den Toten steht, zwischen Bild und Sache scheiden kann und soll. In diesem Zusammenhang wäre die heute weit verbreitete und auch von Hoffmann (245) übernommene Annahme kritisch zu überprüfen, daß Paulus in 1 Kor 15 seine Gegner mißverstanden und ihre Argumentation nicht getroffen habe. Wenn Hoffmann die Christusgemeinschaft im Tode und das Vertrauen auf Gottes in Christus erwiesene Bundestreue angesichts der Todeserfahrung betont und herausstellt, daß der Tod auch schon vor seiner endgültigen Überwindung von Christus bestimmt ist, so sind solche Akzentuierungen auf jeden Fall zum Auffinden der Sache sehr hilfreich.

Mönchengladbach. Gerhard Dautzenberg OFM.

Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne. Textes choisis, traduits et présentés par Cyrille Vogel. (Chrétiens de tous les temps. Textes du Ier au XXe siècle, t. 15) Paris: Éd. du Cerf. (1966). 213 S.; br. DM 7,50.

Das in einer äußerlich wenig anspruchsvollen Taschenbuchreihe herausgekommene, inhaltlich jedoch gehaltvolle Büchlein will dem Christen, der in der Beichte ein „praktisches und wenig kostendes Mittel" sieht, mit Gott wieder „ins Reine" zu kommen (Umschlagrückseite), den Ernst der frühchristlichen Bußdisziplin nahebringen. Ob die Beichte im Bewußtsein der Gläubigen noch die Wertschätzung besitzt, die hier vorausgesetzt wird, kann bezweifelt werden angesichts der heute immer wieder konstatierten Krise des Bußsakramentes. Der Wert des Büchleins wird dadurch nicht beeinträchtigt. Im Gegenteil, das Wissen um die Mühsal, mit der sich die Sünder in den ersten Jahrhunderten durch die Übernahme der kirchlichen Buße der Verzeihung Gottes würdig erweisen mußten, kann dazu beitragen, das Verhängnis der Sünde und das Geschenk der Vergebung wieder tiefer zu erfassen.

Der Stellenwert der Buße im Glaubensbewußtsein der frühchristlichen Gemeinden, ihr theologisches Verständnis und ihre liturgisch-praktische Handhabung gehören zu den schwierigsten Kapiteln der dogmengeschichtlichen Forschung. Um so erfreulicher ist es, daß einer der besten Kenner der Materie die Einleitung und Auswahl der Texte besorgt hat. Cyrille Vogel, Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, hat in zahlreichen Arbeiten die Erforschung des Bußkomplexes weitergeführt. In einer straff gegliederten Einleitung (S. 9–57) vermittelt er zunächst das zum Verständnis der nachfolgenden Texte notwendige Wissen über die Entwicklung des kirchlichen Bußinstituts von den Anfängen bis zum Ende des 6. Jh. Am Anfang des 7. Jh. beginnt mit dem Aufkommen der „taxierten Buße" im irisch-angelsächsischen Raum eine neue Periode der Bußgeschichte, die in einem nachfolgenden Werk dargestellt werden soll. Die aus der heutigen Beichtpraxis bekannten Akte (Sündenbekenntnis, Lossprechung, Buße) und Termini (leichte und schwere Sünden, läßliche Sünden und Todsünden, sakramentale Lossprechung und außersakramentale Vergebung) werden hinsichtlich ihrer damaligen Bedeutung geklärt und die verschiedenen Stufen des Bußprozesses von der inneren Umkehr und der Aufnahme in den Büßerstand bis zur Lossprechung und Rekonziliation durch den Bischof beschrieben. Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, falsche Vorstellungen (z. B. über den nicht vorhandenen Unterschied zwischen geheimer und öffentlicher Kirchenbuße) auszuräumen. Es geht Vogel weniger um eine Synthese aller Aspekte in der Bußtheologie der Väter, als vielmehr um eine Analyse der konkreten Situation des Sünders in den einzelnen Etappen dieses Zeitraums (S. 12). Dementsprechend werden die pastoralen Konsequenzen der Bußlehre besonders hervorgehoben. Die Akzente sind richtig gesetzt und entsprechen den Ergebnissen der neuesten Forschung. Abweichungen von der Beurteilung B. Poschmanns im Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3, Freiburg 1951, S. 10–64, sind kaum festzustellen. Als unbezweifelter Grundsatz gilt, daß überall und jederzeit die Möglichkeit der Vergebung aller postbaptismalen Sünden von der Kirche verkündigt worden ist. Hermas ist folgerichtig nicht der Prophet, der als erster die Chance der Buße für die nach der Taufe geschehenen Sünden zugesteht, sondern derjenige, der die Situation verschärft, indem er in Analogie zur Unwiederholbarkeit der Taufe nur eine einmalige Buße gelten läßt. Mit dieser Beschränkung beginnt eine Entwicklung, die die frühchristliche Bußpraxis in einer Sackgasse enden ließ. Nicht deutlich genug wird herausgestellt, wann die rechtliche Verhärtung der Bußvorschriften beginnt, die die Übernahme der Buße praktisch nur noch auf dem Sterbebett zuließ.

Im zweiten, umfangreicheren Teil der Arbeit (S. 61–204) werden in französischer Übersetzung Texte zur Bußlehre und -frömmigkeit geboten mit den Unterteilungen „Die Zeugen" (S. 61–165), „Die autorisierten Stimmen" (S. 167–195) und „Die Gebete der Kirche" (S. 197–204). Die Zeugen umfassen die apokryphe *Epistula Apostolorum,* den Hirten des Hermas, die Didaskalie und Theologen und Bischöfe von Tertullian und Klemens von Alexandrien bis Caesarius von Arles. Auf den Inhalt der Texte braucht nicht näher eingegangen zu werden, da er außerhalb der Verantwortlichkeit des Herausgebers wie der Kritik des Rezensenten steht. Geprüft werden kann allein die Auswahl der Texte. Sie ist bei der Menge des überlieferten Stoffes im Verhältnis zu dem Raum, der für den Abdruck zur Verfügung steht, notwendig subjektiv. Wollte man das Fehlen bestimmter Texte – z. B. des 2. Klemensbriefes, den man die erste christliche Bußpredigt nennen könnte – bemängeln und die Nützlichkeit des Erscheinens anderer bezweifeln, käme nur eine andere, aber wiederum subjektive Auswahl zustande. Die Mehrzahl der angeführten Stellen ist, wohl beeinflußt durch das spezielle Forschungsgebiet des Verfassers, gallischen Theologen des 4.–6. Jh. entnommen. Mengenmäßig gesehen ist der verhältnismäßig unbekannte Pacian (Bischof von Barcelona, gest. vor 392) mit 13, Augustinus dagegen nur mit 3 Seiten vertreten. Mit Pacian, Salvian und Gennadius von Marseille, Julian Pomerius (im Inhaltsverzeichnis S. 211 heißt er „Lucien"), Faustus von Riez, Avitus von Vienne und anderen kommen viele späte Schriftsteller zu Wort. Dafür fehlen Hippolyt, Origenes und alle griechisch sprechenden Väter, da die Bußlehre der östlichen Kirche nicht berücksichtigt wird (S. 10). Nützlich wäre es gewesen, der Sammlung die wichtigsten neutestamentlichen Stellen voranzustellen, an denen sich die Kontroversen in der Bußfrage entzündet haben. Unter der Gruppe der autorisierten Stimmen faßt Vogel Verlautbarungen der römischen Bischöfe Siricius, Innozenz I., Coelestin I. und Leo sowie Entscheidungen vornehmlich gallischer Konzilien vom 4.–6. Jh. zusammen. Die Schreiben römischer Bischöfe als Äußerungen der kirchlichen Autorität zu verstehen und von den Zeugnissen anderer Bischöfe zu unterscheiden, mag rückblickend richtig sein. Zu ihrer Zeit besaßen Männer wie Ambrosius oder Augustinus über die Suffragane ihres Sprengels bzw. für Mitbrüder, die sich ratsuchend an sie wandten, die gleiche Autorität wie die römischen Bischöfe. Die Gebete der Kirche schließlich enthalten Abschnitte aus der Apostolischen Konstitution und dem leoninischen und gelasianischen Sakramentar. Dieser Abschnitt ist ein wenig kurz geraten.

Eine knappe Bibliographie (S. 205 f), die mit wenigen Ausnahmen nur französische Literatur enthält, und ein analytischer Index (S. 207 f) runden das Büchlein ab.

Leider kann es hier nur angezeigt und weniger empfohlen werden, da der entsprechende Leserkreis fehlen wird. Dem Fach-

mann bietet es eine brauchbare Zusammenstellung wichtiger Texte, aber doch keine eigentliche Weiterführung der Probleme. Für ihn ist es auch wohl kaum gedacht. Interessierte Laien aber werden sich in vielen Fällen durch die sprachlichen Schwierigkeiten von der Lektüre abhalten lassen. Eine Übersetzung würde dem Büchlein im deutschsprachigen Raum gewiß eine größere Verbreitung sichern. Bis dahin kann es als Beispiel dafür dienen, wie zentrale Fragen christlicher Existenz aus dem Bereich der alten Kirche, die bis heute an Aktualität nichts eingebüßt haben, breiteren Kreisen zugänglich gemacht werden können.

Eine letzte Frage sei erlaubt. Das Umschlagbild zeigt Hiob in einer Miniatur vom Ende des 12. Jahrhunderts. Gibt es kein Bußbild aus der im Buch behandelten Zeit, das man hätte wählen können?

Freiburg i. Br. Ernst Dassmann.

Normann, Friedrich: **Christos Didaskalos.** Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 32) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1966). VIII, 192 S.; kart. DM 28,–; Ln DM 32,–.

In einer Einführung (VI–VIII) erläutert der Vf. die Absicht seiner Untersuchung. Er möchte den Nachweis führen, daß die Bezeichnung Jesu Christi als Rabbi-Didaskalos nicht nur eine zeitbedingte und für seine Person unzureichende Anrede war – unzureichend, weil sie in der ntl Briefliteratur schon in Vergessenheit geriet –, sondern für die Entwicklung der christlichen Lehre hoch bedeutsam wurde, wie die beiden führenden Theologen des 2. Jh. Irenaeus und Clemens Alexandrinus beweisen. Wenn der junge Autor in seiner Einleitung an zwei Aufsätze anknüpft, die der Rezensent zu diesem Thema 1954 und 1961 veröffentlicht hat und z. B. in der Interpretation der Kernfrage in den Stromata des Clemens Alexandrinus mit ihm übereinstimmt (vgl. VI mit 154), so hat ihn diese Zustimmung von Seiten der neusten katholischen Exegese begreiflicherweise erfreut, weil der Hinweis auf ein Desiderium der Forschung hier Frucht getragen hat. N. hat die Bedeutung von Mt 23, 8 unterstrichen und durch Einbeziehung des Wahrheitsmotivs noch vertieft und erweitert (164). Angesichts der in der heutigen protestantischen Forschung viel erörterten Frage der „Naherwartung" hat der Vf. m. E. mit Recht betont, daß bei Clemens von einer Situation der Naherwartung nichts zu spüren ist (vgl. 165 Anm. 103).

Selbstverständlich erörtert der Vf. zunächst die Situation der Evangelientradition (1–66), sodann die ntl Briefliteratur (67–78), um in chronologischer Ordnung Clemens Romanus, die Ignatiusbriefe, Polykarp v. Smyrna, den Barnabasbrief und die Epistula Apostolorum anzuschließen (67–102). Ein kurzes Übergangsstück ist den apokalyptischen Schriften, vornehmlich dem Hirten des Hermas gewidmet (102–105). Im nächsten Hauptabschnitt werden Justin und die anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts behandelt (Tatian, Athenagoras und Theophilos v. Antiochien, Melito v. Sardes und der Brief an Diognet (als Anhang). Nun folgt Irenaeus (137–152) und endlich Clemens Alexandrinus (153–177). Hat der Verf. nach Darstellung verschiedener Hauptabschnitte eine Zusammenfassung geboten, vor allem hinter den einzelnen Evangelien, so faßt er auf S. 178 f. noch einmal das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen. Ein Sachregister und ein Autorenverzeichnis beschließen das 192 Seiten umfassende Buch.

Diese Arbeit erweist den Vf. als einen umsichtigen und behutsamen Interpreten der Quellen, vor allem weil er die Gefahr vermeidet, sein Thema auf eine begriffsgeschichtliche Untersuchung einzuengen, in der klaren Erkenntnis, daß Jesu Lehrersein nicht durch die Stellen erschöpft wird, in denen von Rabbi oder Didaskalos die Rede ist. Fragen könnte man nur, ob der Titel des Buches nicht auf Jesus Christus als den Lehrer präzisiert werden sollte, um den Unterschied zwischen rabbinischer Lehrervorstellung und gnostischer Spekulation genauer herauszuarbeiten. Was die Ausführung in den einzelnen Abschnitten angeht, so bilden die Interpretation der Evangelien und die Darstellung von Irenaeus und Clemens Alexandrinus m. E. Höhepunkte.

Schriftsteller wie Aristides oder Athenagoras, dessen indirekte Andeutungen zum Thema wenig ergeben, werden kürzer abgemacht. Auch bei Tatian ist die Ausbeute gering, während Theophilus v. Antiochien, der den Namen Jesus Christus nirgends erwähnt, offensichtlich den Standpunkt vertritt, daß Gott alle Menschen aufruft, in seine Schule zu gehen. Der Logos-Lehrer ist in diese Tätigkeit Gottes mit einbezogen, eine konkret abgegrenzte Aufgabe kommt ihm nicht zu, wie denn auch sein Wissen um das Wirken des historischen Jesus fehlt (131). Bei Melito v. Sardes hingegen ist für Normann „eine Vorstellung von Christus als Lehrer durchaus faßbar", ohne daß er den Titel Didaskalos bekäme (vgl. 133–135). Wie fragwürdig die Beurteilung der Apologeten bei fragmentarischer Überlieferung ist, kann man gerade an Melito sehen, dessen im Jahre 1940 gefundene Osterpredigt seine verschollenen wichtigen Schriften gegen Marcion und die Montanisten mitsamt seiner Apologie vom Herbst 175 nicht zu ersetzen vermag. Anders hätte die Sache bei dem erhaltenen Diognetbrief liegen können, indessen bleibt auch hier der Name Jesus Christus ungenannt. Unter einer ganzen Serie von Titeln heißt Gott Didaskalos (9, 6), der sein heiliges und unfaßbares Wort (Logos) unter den Menschen wohnen ließ (7, 2). Dabei bleibt die Frage der Echtheit der beiden Schlußkapitel ein besonderes Problem. Jedenfalls wird nach Normann soviel deutlich, daß hier keinerlei Vorstellungen von Christus dem Lehrer, wie ihn die Evangelien zeichnen, hervortreten. Sollte der Autor dieses „Briefes" nach neuester Vermutung (Marrou) an den Archiereus Aegypti Claudius Diognetus geschrieben haben, so könnte er Grund gehabt haben, die ihm gestellte präzise erste Frage, was das für ein Gott sei, den die Christen anbeten, in den Vordergrund seiner Darstellung zu rücken, um die für den heidnischen Fragesteller zu komplizierte Christusfrage im Hintergrund und in der Schwebe zu halten. Die Kapitel XI und XII wären dann ein Nachtrag, durch den dieses Schriftstück in die Linie der Logoschristologie eingewiesen werden soll. Recht dürftig sind auch die Ergebnisse in der Epistola Apostolorum (99–102) und dem Hirten des Hermas (102–105), so daß uns nun eine Betrachtung verbleibt, welche über die neutestamentlichen Schriften als Ausgangspunkt zu 1. Clemens, Barnabas, Ignatius, Polykarp und dann zu Justin, Irenaeus und Clemens Alexandrinus führt.

Die Evangelientradition wird abschnittsweise nach den einzelnen Evangelien behandelt, und jeder Abschnitt mit einer Zusammenfassung, welche die Eigenart jedes Evangelisten heraushebt. Dabei ist Mk als der älteste und ursprünglichste Evangelist insofern von Bedeutung, als hier Jesus als Lehrer klar im Vordergrund steht, während dieser Titel bei Mt zurücktritt. Findet sich bei Mt die Anrede Rabbi nur noch im Munde des Judas, so entfällt sie ganz bei Lk. Elfmal findet sich beim dritten Evangelisten Didaskalos, aber nicht im Munde der eigenen Jünger; ihnen ist das Wort Epistates vorbehalten, welches Herr oder Meister bedeutet (46 f). Erst Jo lenkt mit der Gleichsetzung Rabbi = Didaskalos zu Mk zurück. Die Jünger gebrauchen Rabbi neben Kyrie. Bei dem „späten Jo" läßt sich keine klare Absicht einer Wortunterscheidung je nach den Gruppen der Jesus Anredenden erkennen, es ist aber deutlich, daß er als jüdischer Lehrer seiner Zeit gekennzeichnet werden soll. Dabei verweist N. (61 Anm. 37) auf Ausführungen des Rezensenten, welche die Unterschiede zwischen Jesus und den Rabbinen hervorheben. Der Didaskalos gehört in das Lehrgespräch bei den Evangelien. Wie stark die Evangelisten in einer anderen Situation variieren können, zeigt die Stillung des Seesturms: Mt 8, 25 schreibt Kyrie, Lk 8, 24 Epistata, Mk 4, 38 hingegen Didaskale. Es würde zu weit führen, die Einzelheiten in den Nuancen des Lehrertums Jesu aufzuzählen. Für Mk ist Jesus „der Lehrer in Vollmacht" und hat die Eigenschaften, welche man von einem Rabbi erwartet (8 Anm. 32). Das Ansinnen an den reichen Jüngling z. B. zeigt Jesus als Lehrer, der den Schüler nicht an die Tora, sondern zur Nachfolge an seine Person bindet (16 u. Anm. 74). Die Herleitung der Lehrgespräche Jesu erfolgen nach dem Vorgang von E. Lohmeyer und G. Schille aus der Gemeindekatechese (17), so daß sich, „in der Rolle der erwählten Jüngerschar die zur Katechese versammelte Gemeinde wiederfindet, die hinter ihrem Katecheten den Lehrer Jesus aufleuchten läßt" (19). Das charakteristische Frage- und Antwortspiel in Mk 6, 30 – 8, 26, welches das Unverständnis der Jünger und die Einsamkeit ihres Lehrers enthüllt, läßt Mt fort, Lk verzichtet sogar auf die ganze Szene. Dreierlei ist aus der Markusdarstellung zu ersehen: die Nähe zum Rabbinat, das Herauswachsen aus der Gemeindekatechese und die Einsamkeit des Lehrers in Vollmacht (23).

Wenn bei Mt der Lehrer dagegen zurücktritt, so hat sich Trilling mit Recht gegen die auf reine Statistik gegründete Behauptung von Kilpatrick verwahrt, daß Mt nicht lehrhaften Charakters sei. Die Zunahme des Titels Kyrios anstelle des Didaskalos oder Rabbi bedeutet keinen Verzicht auf das Lehrmotiv, weil Kyrie Wiedergabe von Rabbi oder Mari sein kann (24 Anm. 5). Charakteristisch ist Mt 8, 19; dort sagt der Schriftgelehrte Didaskale, der Jünger aber Kyrie! Jesu Sprechen in der Synagoge, im Tempel und auch bei der Bergpredigt gilt als ein didaskein, während in den Gleichnissen bei Mt (anders als Mk 4, 1 u. 34) nicht vom Lehren geredet wird. Was nun das Verhältnis von Lehrer und Schüler betrifft, so ist die Beschränkung auf die Zwölf in Mk 9, 33–37 von Mt (18, 1–5) aufgehoben. Aus dem Rabbi der 12 Jünger wird der Lehrer seiner Christengemeinde, und die Jünger verstehen ihren Meister (Mt 13, 51 und 16, 12). Andererseits steht bei Mt Jesus einer geschlossenen Front von Schriftgelehrten gegenüber, während Mk sich in 12, 28 ff noch einen wohlwollenden Schriftgelehrten vorzustellen vermag, der in Mt 22, 35 und in Lk 10, 25 ein Versucher ist. Bei Lk ist übrigens der Jüngerkreis auf die Hörerschaft erweitert (52). Wie weit Lk von der Vorstellung des Rabbinen abgerückt ist, zeigen 8, 1–3 und die Jüngerin in Apg 9, 36. Beim 4. Evangelisten hat N. richtig hervorgehoben, daß Jesus in Kap. 1–12 in der Öffentlichkeit als Rabbi auftritt, während die

sogenannten Abschiedsreden an den Jesus der Geheimlehre bei Mk erinnern (vgl. 14, 22 und 13, 21–30). Lehrer und Herr gehören für Jo zusammen (13, 13). Die Einschärfung des neuen Gebotes als Kennzeichen der Jüngerschaft (13, 34 und 15, 12 u. 17) und das Bewahren seiner Worte ist wichtig für das Bleiben in ihm (14, 23; 15, 7. 10; 17, 6). Der Zusammenhalt mit dem Herrn geht über alle Lehre der Tora hinaus. Die Sendung des Pneuma (14, 3) sorgt für ständige Verbundenheit, wie denn Jesu Worte nicht Wissensvermittlung sind, sondern ein zur Entscheidung aufrufendes Zeugnis.

Keiner der Paulusbriefe nennt Jesus einen Lehrer oder redet vom Lehren. Charakteristisch für Paulus ist, daß er neben das Gesetz als Paidagogos eben nicht Christus als Didaskalos stellt, der den Pädagogen ablöst (Gal 3, 24), sondern die aus Glauben Gerechtfertigten „Söhne Gottes" nennt (vgl. 71). Damit ist die Lehrer-Schülervorstellung klar aufgegeben, und die Tatsache, daß Paulus sich als Vater von den Pädagogen absetzt (1 Kor 4, 15), zeigt die negative Bedeutung dieser Tätigkeit, die nicht als Vorstufe zum Didaskalos zu werten ist. Auch in den Gefangenschaftsbriefen, den katholischen Briefen und Hebr spielt das Lehrersein Jesu keine Rolle. Besondere Beachtung verdient aber die Wendung „den Christus lernen" in Eph 4, 20 f, dem ein „den Christus lehren" in Apg 5, 42 entspricht. In 1 Jo 2, 27 f ist die innere Belehrung des Bekehrten durch das Chrisma zu beachten. Es macht von jedem menschlichen Lehrer unabhängig, wie denn nach Jo 3 der von Gott gesandte Lehrer unabhängig ist. Wie wichtig aber das Bleiben in seiner Lehre ist, lehrt 2 Jo 9. Es geht um den Schutz vor dem Abfall zu einer Irrlehre.

Auf den 1. Klemensbrief sei nur kurz verwiesen. Er steht in seinen Aussagen über Jesus als Lehrer der Evangelientradition näher als die Paulusbriefe. Stellen wie 13, 2 und 46, 7 f beweisen, daß der Verfasser eine Sammlung von Herrenworten kennt und daß nach seiner Ansicht Jesus als Lehrer Anordnungen und Gebote gegeben hat. Das Motiv der Erziehung durch den geliebten Knecht Jesus Christus in 59, 3 ist zu beachten. Was nun die Ignatiusbriefe angeht, so findet sich häufig die Bezeichnung Mathetés (sie deckt sich mit dem martys, vgl. S. 84), aber Didaskalos nur an zwei schwer deutbaren Stellen. Dennoch verfügt der Märtyrer über ein Vokabular, das durchaus in einen Schulbetrieb paßt (vgl. Eph 6, 2 u. Röm 8, 2). Ähnlich liegt es bei Polykarp; hier sind die Märtyrer Schüler und Nachahmer des Herrn (Mart. 17, 3 „König und Lehrer" erinnert an Jo 18, 37).

Was nun den Barnabasbrief betrifft, so steht in diesem in Briefform gekleideten Traktat eines „schulmäßig gebildeten Didaskalos" und vermutlichen Wanderpredigers Gott im Mittelpunkt, weil 36 Zitate sicher von Gott dem Herrn, 27 von Gott als Kyrios reden, während nur in 14 Fällen eindeutig Christus gemeint ist (95 Anm. 7). Der Brief lehrt auch die Präexistenz Christi (5, 6 und 6, 12: Gespräch Gottes bei der Weltschöpfung), so daß Peter M e i n h o l d zur Charakteristik dieser Christologie auf 2 Klem 1, 1 verwiesen hat. 3, 6 im Vergleich mit 5, 6 wie 16, 9 verweisen auf die enge Einheit zwischen Gott und Christus im Lehren und Offenbaren; beide sind nicht zu trennen.

Was aber Justin betrifft, so arbeitet N. aus der 1. Apologie (4, 7; 46, 1 u. den Bemerkungen zu Herrenworten in 14, 4; 15, 9; Dial. 18, 1 u. ö.) heraus, wie lebendig für Justin die Tradition von Jesus dem Lehrer ist, wenn er sich an die Heiden wendet, während dieser Titel im Dialog mit dem Juden Trypho bezeichnenderweise nur einmal (10, 2) da gebraucht wird, wo es um scharfe Opposition der Gegner gegen Jesus als den Lehrer der Christen geht. Nicht zu übersehen ist das Bekenntnis Justins zu Christus als Lehrer und Sohn Gottes (vgl. 113). Nach der heidnischen Seite hat Justin durch Koppelung von Logos und Didaskalos und durch den Vergleich zwischen Hermes und Christus (hier ist auf S. 114 die Anmerkung 49 wichtig) gezeigt, daß beide Begriffe zum festen Bestand seines Denkens gehören. Unbeschadet der Erkenntnis, daß hier die Logosvorstellung platonische wie stoische Züge aufweist, steht fest, daß der Logos ebenso aus Sokrates wie aus den Propheten des AT gesprochen hat, so daß Justin jeden einen Christen nennen kann, der dem Logos gemäß gelebt hat (Ap. 46, 3). Dementsprechend ist die Erscheinung Jesu Christi unseres Lehrers eine solche eines Auslegers der von uns nicht verstandenen Weissagung. Sohn Gottes ist zugleich autoritativer Ausleger und Lehrer (Ap. 32, 2 vgl. mit 63, 16; 63, 5; 48, 4). Nach Ap. 23, 1 ist er mehr Offenbarer im Sinne des 4. Evangeliums, der allein die Wahrheit verkündet. Von Christus dem Lehrer haben wir den Namen Christianer erhalten, der in Ap. 12, 9 „unser Lehrer, Sohn Gottes und Apostel" heißt. Der Märtyrer Justin (Mart. 2, 5) nennt ihn Herold des Heils und Lehrer trefflicher Kenntnisse. Justin ist als Didaskalos und Martys den Weg „des Lehrers der Wahrheit" gegangen.

Die Interpretation des Irenäus vollzieht N. aus der richtigen Erkenntnis, daß sie in der Auseinandersetzung mit der Gnosis verständlich wird (137 u. Anm. 4). Irenäus bestreitet entschieden, daß Christus der Lehrer seiner gnostischen Gegner sei. Er ist Sohn Gottes, dessen Wirken als Lehrer in den einzelnen Epochen der Heilsgeschichte erweisbar ist. Darum kann er so wenig als Patron gnostischer Geheimlehre beansprucht werden, wie er auch nicht doketisch verstanden werden kann, weil sonst ein Schüler, dem ein echtes Martyrium zugemutet wird, über seinem Lehrer stünde. Das widerspräche Lk 6, 40 (vgl. 146 u. 149). Der durch den göttlichen Erlöser und Lehrer gerettete Mensch ist *discipulus et sectator*, kann also nicht ein durch seine Natur Geretteter sein wie der Gnostiker. Endlich gibt es gegenüber der Vielzahl gnostischer Lehrer nur den einen Lehrer Gottes, den Logoschristus, der auf Erden als Jesus von Nazareth offenbar wird.

An Hand der Logoslehre des Clemens Alexandrinus legt N. auf S. 156 ff einleuchtend dar, wie dieses literarisch vorgeformte Christusbild seine Vollendung findet. Dabei weist N. die Interpretation von M. P o h l e n z als unrichtig zurück, daß griechische Philosophie und alttestamentliche Prophetie bei Clemens gleichrangig seien. Für Clemens ist Christus Erzieher und Lehrer zugleich, beide Begriffe durchdringen einander, wie denn Clemens „durch und durch als Pädagoge denkt" (166 f). „Die Kirche ist Schule und der Bräutigam ihr einziger Lehrer" (174 u. Anm. 157). Blickt man noch einmal auf das Ganze zurück, so wurzelt diese Lehrervorstellung nicht im Griechentum, sondern führt zu Mt und damit zum rabbinischem Denken zurück.

Soweit der Gedankengang dieses Buches, in welchem die Vorliebe katholischer Theologie für den 1. Evangelisten deutlich wird, aber auch die Betonung rabbinischen Denkens bei ihm, die ja in der neusten protestantischen Forschung (z. B. bei Georg S t r e c k e r) abgelehnt wird.

Der Rezensent hielt es für angezeigt, in dieser Ausführlichkeit über ein Buch zu berichten, das einmal außerhalb heute modischer Diskussion seinen eigenen Weg geht. Daß in den Anmerkungen wichtige Belegstellen im Urtext wiedergegeben werden, ist sehr verdienstlich. Die griechischen Druckfehler sind selten, sollen aber doch, soweit sie dem Rezensenten aufgefallen sind, erwähnt werden.

Auf S. 28 Anm. 27 muß es καθηγηταί heißen.

Auf S. 109 steht der Text von Anm. 16 auf dem Kopf.

Auf S. 125 letzte Textzeile: θεοδίδακτος und Anm. 105: πανούργων.

Der Titel meines Aufsatzes (122 Anm. 90) ist unrichtig wiedergegeben, er heißt: Jesus (nicht Christus) der Lehrer.

Zum Schluß kann nur der Wunsch ausgesprochen werden, daß dieses sorgfältig gearbeitete Buch in der Fachwissenschaft die verdiente Beachtung finden möchte.

B e r l i n. E r i c h F a s c h e r.

Bodin, Yvon: **Saint Jérôme et l'église.** (Théologie Historique 6) Paris: Beauchesne 1966. 382 S.; F 33,—.

Man kann Hieronymus nicht als Theologen im eigentlichen Sinne bezeichnen. Vielleicht könnte man behaupten: die Theologie hat ihn gar nicht interessiert, und wo er zu theologischen Fragen Stellung nimmt, tut er es vor allem in polemischen Schriften. – Neben dieser gültigen Behauptung ist es aber möglich – und vorliegendes Werk ist ein sehr überzeugender Beweis dafür – Theologisches aus dem Schriftcorpus des Kirchenvaters zusammen zu tragen. Dabei entsteht natürlich nicht so etwas wie eine zusammenhängende Ekklesiologie des Heiligen. Eine Sichtung aller Aussagen des Hieronymus über die Kirche führt aber in dem Buch von B. zu einer ausgezeichneten, knappen Zusammenstellung der bedeutendsten Lehraussagen, die, systematisch geordnet, drei Hauptgedanken uns vor Augen führen:

1. Die Kirche ist nicht so sehr Gegenstand der Theologie, sie ist vielmehr innigst verbunden mit der kirchlichen Frömmigkeit. Nur wer in dieser Frömmigkeit steht, kann über Kirche sprechen. Die Kirche ist eine Größe, die man lebt und erlebt.

2. Die Kirche ist ein Organismus, der sichtbar in seiner hierarchischen Ordnung, eng verbunden mit seinen Ursprüngen, sich darbietet. Sie ist ein sichtbares Geschehen schlechthin, das erfüllt ist von einer unaufhaltbaren Expansionskraft.

3. Schließlich ist die Kirche bei aller Sichtbarkeit ein Mysterium, an das man glauben muß.

Diese drei Hauptgedanken verfolgt der Verfasser entsprechend einer klaren Gliederung. Daran schließt sich eine Zusammenfassung und theologische Darstellung.

An erster Stelle war Hieronymus bemüht, die Kirche in ihrem Wachstum zu Christus hin an Hand der Schrift nachzuweisen. Für ihn ist die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes vor Christus, fern von Gott in der Wüste der Götzendienerei, nichts anderes als Geschichte der Kirche selbst auf dem Weg der Vorbereitung, die Zeit der Brautschaft, die dann durch die Thronbesteigung Christi und sein Heilsmysterium in die Zeit der Vermählung überführt wird. Zu dieser allgemeinen Heilsgeschichte fügt der Kirchenvater, wohl angeregt durch seine häufige Anlehnung an Strömungen in Alexandrien, die persönliche Heilsgeschichte, indem er die Gestalten der Schrift nun auch auf die Einzelseele bezieht und zeigt, wie sich hier im „Kleinen" vollzieht – allerdings in Verbindung mit der Kirche – was seliges Geschick des ganzen Körpers ist. – Bei allen Fehlerquellen einer solchen typologischen Erklärungsweise muß man doch zugeben, daß hier das Geheimnis Kirche und damit das Geheimnis des in der Kirche wachsenden Christus sehr umfassend gesehen wird.

Weiterhin faßt B. die Gedanken des Hieronymus zusammen unter der Leitidee: Die Kirche im Leben der Welt. – Hier wird dargelegt,

wie die aus den Heiden zusammengerufene Ekklesia als Ersatz für die Synagoge eine Kirche Christi, der Apostel und des hl. Petrus ist. Die Kirche ist Christus nicht mehr treu, wenn sie den Ursprung der Apostel verläßt. Hier spielt Petrus eine wichtige Rolle. Die Kirche des Anfangs wurde auf Petrus gegründet. Wenn Christus der unzerstörbare Fels der Kirche ist, dann hat Petrus Anteil an dieser Unzerstörbarkeit des Felsens. Das Ziel der Berufung des Petrus ist die von Christus für seine Kirche gewollte Einheit, die auf der Einheit des Glaubens gründet. Eng verbunden mit dieser Stellung des Petrus ist auch die Frage der apostolischen Sukzession. – Die apostolische Sukzession ist für Hieronymus das Prinzip, das die ganze Kirchengeschichte beherrscht. Dabei kommt dem Bischofsamt die Funktion einer Spitze und des Vorsitzes der Kirchen zu. – Aus der Tendenz, die Priesterweihe hervorzuheben, um den Niedergang gewisser Sitten der Bischöfe besser verurteilen zu können, betont er die frühere Stellung des Bischofs als eines einfachen Vorstehers des Presbyteriums und verallgemeinert er sie. Sicher kann man von einer Einengung der bischöflichen Spiritualität sprechen, die weniger christologisch und sakramental erscheint. Wichtig in diesem Zusammenhang ist noch das Bestreben, die apostolische Kirche mit der römischen zu identifizieren. – Weil der Glaube des Petrus mit seiner jurisdiktionellen Vorrangstellung tatsächlich auf die römischen Bischöfe übergegangen ist, erscheint der Glaube der römischen Kirche als oberste Regel und endgültige Norm der geoffenbarten Wahrheit, wofür Hieronymus Zeuge ersten Ranges in der Patristik ist. Aufgabe der Kirche wie jedes Gliedes in ihr ist es, für die Bekehrung der Welt zu sorgen.

Die dritte Leitidee ist nach B. die Kirche als Mysterium der Glaubensgemeinschaft. Hieronymus hat vor allem den Gedanken vom Leib der Kirche und Christus als dem Haupt dieses Leibes vor Augen, wobei auch das Bild von der Kirche als der neuen Eva gebraucht wird, die als Braut des neuen Adam aus der Seite Christi hervorgegangen ist, um Mutter der Lebendigen zu werden. Allerdings schenkt Hieronymus seine Aufmerksamkeit weniger unserer Inkorporation in Christus als vielmehr den moralischen Konsequenzen dieser Inkorporation. Er legt auch großen Wert auf die von der Kirche ausgeübte Heilsmittlerfunktion. Ihr liegt ein zweifaches Prinzip zu Grunde: einerseits ist Jesus der einzige Heiland, andererseits trägt die Kirche dienend in der Verkündigung des Wortes und in der Sakramentenspendung Christus weiter.

Hinsichtlich der Eucharistie besteht zwischen Kirche und Eucharistie ein zweifaches Band. Die eucharistische Wirklichkeit ist zunächst der Garant der mystischen Wirklichkeit der Kirche. Weil im Geheimnis des Brotes, über das *corpus doctrinae vel scripturae* hinaus, die Wirklichkeit des Fleisches und Blutes Jesu enthalten ist, ist es die Eucharistie, die die Kirche auferbaut. Die Eucharistie ist ein wirkliches Fleisch, aber göttliches und geistliches Fleisch, das das innere Opfer fordert. – Andererseits ist es die Kirche, die in ihren Dienern die Eucharistie feiert und sie den Gläubigen als Speise darreicht. – Abschließend gehört zu diesen Gedanken noch die Überlegung des Hieronymus, daß die Kirche Organismus ist, der uns mit der Heiligkeit Christi in Verbindung bringt. Deshalb ist die Kirche von der Wurzel an heilig in sich selbst und in Verbindung mit Christus; diese Heiligkeit ist die Schönheit der Braut, die vom Bräutigam geschmückt wird. Hieronymus kennt sehr wohl die konkrete Situation der Kirche: die aus sündigen Gliedern besteht. Die Unvollkommenheit breitet sich nicht nur unter den Kindern der Kirche aus, sondern auch in den Rangstufen der Diener der Kirche, deren skandalöses Leben, deren hochmütiger Despotismus und deren Liebe zum Geld die Schafe aus dem Schafstall zerstreut. Aber bei ihrer Vollendung in der Ewigkeit wird die Kirche von den Makeln der Sünde befreit.

Trier-Innsbruck. Ekkart Sauser.

Ivánka, Endre von: **Plato Christianus.** Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verlag 1964. 496 S.

Dieses Buch gibt viel; es gibt viel mehr, als der Benutzer zuvor glaubt erwarten zu können – aber es macht halt vor einer letzten Konsequenz, die doch immerhin hätte ins Auge gefaßt werden sollen.

Stärke und Schwäche des Buches sind in dem Umstand begründet, daß es aus einer langen Reihe (über 20!) von Vorträgen erwachsen ist, worüber v. I. 494–496 Auskunft gibt. Stärke: Jedes Kapitel hat ein zugleich sachliches wie didaktisches Ziel; jedes Stück ist mit Rücksicht auf eine interessierte Hörerschaft gestaltet; es hat einen wohl erkennbaren Wert in sich. Schwäche: Nun hätte das Buch, aus solchen Vorarbeiten erwachsend, mehr sein müssen als seine Teile. Wohl hat v. I. umformend und erweiternd, gewiß oft auch straffend versucht, von der Addition zur Synthese zu gelangen. Doch bleibt hierzu allzu vieles ungesagt. Es erscheint dem Rez. angemessen, zu dieser Synthese etwas beizutragen, statt an der schier unerschöpflichen Fülle der Forschungen, die v. I. vorträgt, einzelnes zurechtzurücken.

Die Frage, ob Platonismus im Christentum ‚enthalten' ist, wurde vor rund 200 Jahren als geradezu blasphemisch angesehen; auf den ersten, tastenden Vorstoß antwortete die Streitschrift des R. P. Balthus SJ, *Les SS Pères accusés de Platonisme*, Paris 1782; in ihr wurde, als wenn ein kirchlicher Prozeß zu führen wäre, die Rechtgläubigkeit der Väter, namentlich der Kappadokier, erwiesen. Denn Platonismus und Rechtgläubigkeit erschienen als unvereinbar (und sind es auch!). So war – und das geschah mit Schärfe – ein Vorwurf abzuwehren, gerade die frühesten Autoritäten kirchlicher Lehre seien von der Geistigkeit eines Platonismus infiziert, den man sehr wohl als widerchristlich erkannte. Denn noch hatte man steten Kontakt und wohlbegründete Kenntnis von jenem Platonismus, der von der Akademie zu Florenz, also von Marsilio Ficino und seinen Freunden ausgegangen war.

Die Schärfe ist aus der Auseinandersetzung verschwunden, die Diskrepanz ist im Grunde geblieben. Mehrfach setzt v. I. sich mit ihr auseinander: Schon der Untertitel seiner Arbeit ist eine Frucht dieser Auseinandersetzung, wobei v. I. eine sehr vorsichtige Abgrenzung vornimmt. Sein Standpunkt findet sich 449 f erfreulich präzise formuliert. Drei denkerische Ansätze des Platonismus werden als mit dem Christentum vereinbar, drei weitere (auf den zuvor bezeichneten aufbauende) als unvereinbar, d. h. als Überschreitungen des vom christlichen Standpunkt aus Zulässigen bezeichnet (ein dritter Schritt, als Hybris bezeichnet [453], führt schließlich zu den Postulaten Descartes', Kants und Hegels; doch bleibt das Exkurs; v. I. geht auf die Tragweite des somit Angedeuteten nicht weiter ein).

Mit dieser Wertung „Legitim/Überschreitung" ordnet sich v. I.s Werk den systematisch intendierten Arbeiten zu; wiewohl das Material in steter Anwendung historischer Fragestellung gesammelt und ausgewertet ist, wiewohl jene grundsätzliche Entscheidung nicht in jeder der Einzel-Untersuchungen manifest wird, bildet sie dennoch die feste, verläßliche Grundlage des ganzen Buches. Sie verleiht ihm seine Geschlossenheit – und sie stellt es zugleich in Frage. Denn dem historisch Forschenden ist und bleibt es bedenklich, daß jene wertende Trennlinie durch den Bereich des Platonismus gezogen wird. Das hier anzumeldende Bedenken möchte ich zur Kurzformel komprimieren, indem ich den Titel des Buches so umbenenne, wie er eigentlich lauten müßte: *De Platone quoad legitime a Christianis sit receptus.*

Eine ungemeine Schwierigkeit ist dadurch gegeben, daß eine generelle Definition ‚was ist Platonismus' nicht möglich ist. Wohl ließe sich die schulgerechte Verfestigung, die der Platonismus durch Porphyrios und durch Proklos erhielt, wenn nicht definieren, so doch ganz knapp seiner Dogmatik nach beschreiben. Aber eben mit dieser Ausformung (in welcher gerade die dem Christentum zuwider laufenden Züge konsequent ausgeprägt waren) ist das Christentum nur in geringem Maße in Kontakt oder Diskussion getreten, wenn man vom Nachhall der porphyrischen Erlösungs-Lehre bei den lateinischen Vätern absieht. Mit vollem Recht sieht v. I. davon ab, den Platonismus (zur Zeit der Väter, wohl verstanden!) in allem Detail auf Platon selbst zurückzuführen. Seltsamer Weise fehlt unserer Fachsprache ein unterscheidendes Wort, das den Platon legitim nachvollziehenden Platoniker von einem auf platonischer Basis (welcher Breite?) frei weiterbildenden Philosophen sondert. Den letzteren müßte man Platonikaster nennen, was leider pejorativ klingt. Immerhin ersetzt v. I. diesen terminologischen Mangel durch die gute Darstellung (23 f), daß immer nur einzelne Elemente des Platonismus in die christliche Lehre herübergenommen werden. Hier kommt alles auf größte Differenzierung an. Kein Christ kann Platon total nachvollziehen, d. h. in seine christliche Überzeugung herübernehmen (das ist eine Binsenweisheit, die aber nicht daran gehindert hat, den Ammonias Sakkas ‚möglicherweise doch' für einen Christen zu halten; dagegen mit Recht v. I. 247 Anm.). Es gibt im Grunde keinen *Plato Christianus*; es gibt nur einen *Platonismus partim receptus, partim confutatus*, – wobei *Plato* und *Platonismus* manchmal stark, manchmal kaum differieren.

Hierzu muß nun das reiche Detail, das v. I. durchforscht und ausbreitet, auf das wärmste gelobt und empfohlen werden. Hier ist die Forderung nach doppelter Differenzierung auf das erfreulichste erfüllt. Erstens rezipiert jeder christl. Autor anderes plat. Lehrgut, zweitens tut er das in jeweils modifizierter, d. h. seinem aktuellen Anliegen angepaßter Weise. Dank dieser Fragestellung ist den hauptsächlichen Feldern der Forschung, welchen v. I. sich zuwendet, reicher Ertrag zugute gekommen: Origenes (101–149); Gregor von Nyssa (151–187); Augustinus (189–223); Ps.-Dionysius Areopagita (225–291); ihm galt offenbar das besondere Interesse des Verfassers.

Aber so reich das ist, und so dankbar die Ergebnisse im einzelnen anerkannt werden sollen, es ist noch immer zu wenig. Zwischen einem Platonismus, der in Teilstücken rezipiert werden konnte, und einem Platonismus, der mit Christlichem schlechthin unvereinbar war, steht schließlich ein sehr verlockender Aspekt des Platonismus: Viel stärker als das orthodoxe Christentum sind die vielfachen Lehr-Abweichungen

aus dem Platonismus gespeist worden. Es würde sich lohnen, so wie v. I. es für die Orthodoxen tut, die großen Häretiker auf ihre platonisierenden Entlehnungen hin zu untersuchen. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man (bei nahezu allen) die Suggestion, die der Platonismus ausübte, als ein Hauptmotiv des Abweichens bezeichnet. Vielleicht wäre ein neues Buch zu schreiben: *Plato haeresiarcha*; zumindest aber muß stark unterstrichen werden, daß das feind/freundliche Verhältnis aller Kirchenlehrer zum Platonismus ohne diesen Aspekt gar nicht verstanden werden kann: Sie alle standen im Banne, den der Platonismus auszuüben vermochte; viele gaben sich Rechenschaft von den Konsequenzen, zu denen platonischer Nachvollzug führte. Nicht wenige gingen in der Rezeption platonischer Elemente viel weiter als die *constantia doctrinae Christianae* zuließ; es bestand, latent aber wirksam, eine Tendenz zu weitgehender Konzession. Denn keineswegs fand eine so reinliche Sonderung statt, wie v. I. sie 449 f vornimmt, derart daß man Legitimes sorgsam vom Illegitimen geschieden hat. Im Gegenteil: Gar nicht selten – so bei Origenes – hat das Element des Platonischen tiefer eingewirkt, als es das nach späterer, strengerer Abgrenzung hätte tun dürfen; gerade Origenes ist zum Beispiel dafür geworden, was die nochmalige Einengung des für legitim Gehaltenen an Folgen nach sich ziehen konnte.

So vielgestaltig v. I. seine Darstellung auffächert, es wird doch nicht bis ins letzte sichtbar, welche Rolle der Platonismus für die christlichen Väter spielte und welche Aufgabe ihnen damit gestellt war. Der Platonismus, der kurz vor dem Heranreifen des Christentums ein in sich geschlossenes System einer Theologie entwickelte, konnte gar nicht umgangen werden. Er enthielt Voraussetzungen, die das Christentum sich aneignen mußte (und angeeignet hat), wollte es nicht auf die Gebildeten jener Zeit verzichten. Zugleich war der Platonismus ein gefährlicher Feind; hätte man ihn lückenlos rezipiert, so wäre das Christentum als solches in ihm aufgegangen. Endlich wurde der Platonismus gar eine Versuchung: je mehr Konzessionen man ihm machte, um so leichter war es, die Gebildeten anzusprechen. Hier war weder radikale Ablehnung noch umfassende Zustimmung zulässig; es mußte eine sehr differenzierte, immer wieder Mißverständnissen vorbeugende Haltung eingenommen werden.

Wie die Lehrer der Alten Kirche diese Aufgabe lösten, ist in vielen Einzelheiten glücklich und überzeugend dargestellt. Darin besteht der unbestreitbare Wert dieses Buches. Vielleicht wäre aber die geistige Leistung, die in diesem Prozeß der Umsetzung wirksam wurde, klarer hervorgetreten, wenn die anderen Haltungen zum Platonismus (Repression: Athanasios; Hinneigen zur Stufungslehre: Areios) gleichfalls dargestellt worden wären. Dann hätte es vermieden werden können, Platonismus und Aristotelismus in eine ‚Polarität' zueinander zu rücken (54 ff und 466–474), was antiker Sicht der Dinge gewiß nicht gerecht wird.

Ist diese Rez. ungerecht, weil sie von einem vortrefflichen Buch Aussagen fordert, die z. T. außerhalb der Grenzen liegen, die sich der Verfasser steckt? Hoffentlich ist dies verständlich geworden: W e i l das Buch so vortrefflich ist, bedauert man eine Abgrenzung, die es dem Verf. verbot, den letzten Schritt zu tun.

M ü n s t e r. H e i n r i c h D ö r r i e.

Monumenta Diplomatica S. Dominici, edidit Vladimir J. K o u d e l k a OP auxiliante Raymundo J. L o e n e r t z OP (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, XXV) Roma: Istituto Storico Domenicano 1966. XLVII, 212 S.

Mit den narrativen Quellen über die Anfänge des Predigerordens steht es nicht zum besten. Zwar hat der Nachfolger des hl. Dominikus, der deutsche Jordan von Sachsen in seinem *Libellus de initio ordinis praedicatorum* darüber eine ausführliche Darstellung gegeben. Doch diese wichtigste Quelle bleibt zugleich die suspekteste. Von Jordans Darstellung ist dann die ganze weitere Ordensgeschichtsschreibung des 13. Jh. abhängig. Altaner hat alle diese Quellen einer gründlichen Kritik unterzogen (Der hl. Dominikus, Untersuchungen und Texte, Breslau 1922). Diese lückenhafte und unsichere Quellenüberlieferung bringt es mit sich, daß alle Dominikusbiographien und Darstellungen über die Ordensanfänge nicht ganz befriedigen. Vor allem gilt dies für die erste kritische deutsche Dominikusbiographie von H. Ch. Scheeben (Der hl. Dominikus, Freiburg 1927). Altaner hat in einer wichtigen Besprechung dazu die fundamentalen Mängel aufgewiesen (ThRev 26, 1927, 429–433). Eine ähnliche Kritik ist auch noch an der neuesten und auch in Deutsch erschienenen großen zweibändigen Biographie von M. H. Vicaire (Geschichte des hl. Dominikus, Freiburg 1962/63) anzubringen.

Die weitere Erforschung der Ordensanfänge muß deshalb nach zuverlässigeren Quellen Ausschau halten. So hat sich A. H. Thomas den legislativen Texten zugewendet; mit philologischen und kanonistischen Kenntnissen ausgerüstet hat er Herkunft und Entstehung der ältesten Konstitutionen des Ordens aufgehellt (De oudste constituties van de Dominicanen, Löwen 1965). Neben diesen legislativen Texten sind für die Ordensgeschichte natürlich die Urkunden ebenfalls von großer Wichtigkeit. Die Urkundensammlung von F. Balme – P. Lelaidier – J. Collomb, Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique, I–III, Paris 1893–1901 war schon zu ihrer Zeit nicht auf der Höhe kritischer Urkundenedition. Eine solche besorgte erst M. H. Laurent im 15. Band der Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica (Rom 1933). Diese Ausgabe regte die Forschung mächtig an; doch die neuen Fragestellungen, die sich aus ihr ergaben, ließen die nicht unerheblichen Mängel der Ausgabe von 1933 mehr und mehr spürbar werden. Vl. J. Koudelka hat darum zusammen mit R. J. Loenertz, beide am Historischen Ordensinstitut in Rom, die Neubearbeitung der urkundlichen Überlieferung in Angriff genommen und die Herausgabe des jetzt vorliegenden dritten Diplomatariums besorgt.

Dieses entspricht den Erfordernissen einer modernen und kritischen Urkundenedition. Das Material ist vollständig gesammelt und gesichtet; die echten Stücke sind von den unechten ausgesondert. In der Einleitung gibt Koudelka darüber Rechenschaft. Hier findet sich auch eine Klassifizierung der Urkunden nach Ausstellern und Empfängern. Schon in dieser Beziehung ist der Fortschritt gegenüber Laurent auffällig. Das besondere und wichtigste Verdienst der neuen Edition liegt aber in der Einbeziehung und Auswertung aller Kanzleivermerke auf den einzelnen Originalen sowie späterer archivalischer Notizen an denselben. Besondere Bedeutung kommt in dieser Beziehung den 32 originalen Papstbriefen zu; einige dieser Stücke sind für die Entstehung des Ordens von großer Wichtigkeit. Koudelka hat in Tuchfühlung mit den damals üblichen Regeln und Gewohnheiten der päpstlichen Kanzlei allen Vermerken auf den Urkunden seine Aufmerksamkeit geschenkt.

Im Urkundenabdruck gibt zu jedem Stück zunächst ein lateinisches Kopfregest den Inhalt an. Dann folgen die Angaben über die Art der Überlieferung. Man muß Koudelka ausdrücklich danken für die mit großer Akribie bearbeitete und dargestellte Überlieferungsgeschichte. Neben der Überlieferungsgeschichte gilt der zuverlässigen Textgestalt alle Sorgfalt. Im kritischen Apparat werden die wichtigeren Varianten zum Text angeführt. Nicht ausgewiesen werden allerdings die biographischen und topographischen Angaben; Koudelka verteidigt diese Beschränkung mit dem Hinweis auf den Charakter eines Cartulariums als bloßes Arbeitsmittel. Eine Konkordanztabelle zu den früheren Ausgaben, Indices zu den Initia der Papstbriefe, ein Glossar und ein ausführliches Personenregister, welche die Edition abschließen, werden die Arbeit mit diesem Hilfsmittel nicht wenig erleichtern.

Zu der Dankbarkeit den Editoren gegenüber für ihre entsagungsvolle Arbeit gesellt sich der Wunsch, die neue Edition möge die Forschung in gleicher Weise anregen, wie man das für die Ausgabe von 1933 konstatieren konnte. Denn die Bulle *Religiosam Vitam* vom 22. Dezember 1216 liegt wie ein Stein jedem im Wege, der sich ein klares Bild über die ursprüngliche Absicht und Zielsetzung des hl. Dominikus verschaffen möchte. Je nach der Einordnung dieses Dokumentes – das alles andere als ein Gründungsdokument des Predigerordens ist! – ergibt sich auch die Antwort auf die offenen Fragen nach dem Zeitpunkt, von dem an die seit 1220 faßliche Gestalt des Ordens sich zu entwickeln begann, sowie nach den Initiatoren derselben. Koudelka hat in den Vorarbeiten zu der Edition zu diesen Fragen Stellung genommen und einleuchtende, aber keineswegs völlig überzeugende Lösungen angeboten (Notes sur le Cartulaire de S. Dominique, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 28, 1958, 92–114; 33, 1963, 89–120; 34, 1964, 5–44). Interessant ist an dieser Lösung auch, daß Koudelka der Meinung ist, mit Hilfe der vor allem von Dominikus besorgten Papstbriefe könne die von Altaner erschütterte Glaubwürdigkeit der narrativen Quellen wieder gefestigt werden. Für eine solide Diskussion über diese offenen und doch wichtigen Fragen sind die *Monumenta Diplomatica S. Dominici* jetzt zu einem wichtigen Hilfsmittel geworden.

W i e n. I s n a r d F r a n k OP.

Sudbrack, Josef, SJ: **Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl.** Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil I: Darstellung; Teil II: Texte und Untersuchungen. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 27, 1–2) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1967) u. (1966). XXXIV, 487 u. 266 S.; kart. zus. DM 98,–.

Der Name des Benediktinermönches Johannes von Kastl dürfte vor allem durch Martin Grabmanns Forschungen (Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo: Mittelalterliches Geistesleben 1, München 1926, 489–524) Aufmerksamkeit erregt haben. Die vorliegende Untersuchung, aus einer Bonner Dissertation hervorgegangen, greift den Gesamtkomplex des Schrifttums auf, der mit dem Namen des Oberpfälzer Benediktiners verbunden ist, im ersten Band ausgehend von der äußeren Umschreibung seines Werks (I. Abschnitt, 25–97) und hinführend über die Quellenbenützung (II. Abschnitt, 99–167) zu einer Darstellung der „Theologie des geistlichen Lebens" (III. Abschnitt, 169–467).

Ein zweiter Band bringt zunächst bisher unedierte Textausgaben einiger „kleiner Traktate" (*De lumine creato, De lumine increato, De contemplatione* u. a., 1–140) und Exzerpte aus dem Regelkommentar (141–152). Es folgt eine eingehende Dokumentation (Schriftstellerzeugnisse über unseren Autor und der Bibliothekskatalog von Kastl, 155–187), eine ausführliche Übersicht über die handschriftliche Grundlage (188–208), Belege für das vom Vf. dem Joh. v. K. abgesprochene *Breviarium Bibliae* (209–214), Textkorrekturen zum sog. *„De adhaerendo Deo"* (215–218), „Parallelen innerhalb der kleinen Traktate", die für die Zuweisung des Schrifttums von Bedeutung sind (219–227) und „Quaestiones zur Gnadenlehre", dem Regelkommentar entnommen (228–234), die die starke Formung des Autors durch die scholastische Methode deutlich machen und in den formalen Zusammenhang mit den späteren „kleinen Traktaten" einen guten Einblick geben. Den Abschluß bilden die Register „Personen" und „Wörter und Sachen" (235–264).

Schon der Überblick zeigt, daß der Vf. bei aller Mühe und Genauigkeit um die literarischen Probleme des Schrifttums des Joh. v. K. das Schwergewicht seiner Untersuchung auf die Erfassung und Darstellung des Inhalts der behandelten Werke gelegt hat. Der Abschnitt „Die Theologie des geistlichen Lebens" umfaßt fast zwei Drittel des Hauptbandes, und das übrige steht in dessen Dienst.

Die „Einführung" (I 1–23) stellt zunächst die Untersuchung in den geistesgeschichtlichen Rahmen des Spätmittelalters. Die Fülle der ungelösten Fragen wird sichtbar, doch es wird auch auf einen Ansatzpunkt zum Verständnis dieser Zeit hingewiesen: „Nur dann, wenn es uns gelingen wird, bis ins Herz der Theologie dieser Männer einzudringen, in ihre Spiritualität, nur dann wird es uns gelingen, die Größe und die Tragik dieser Männer und ihrer Zeit richtig einzuschätzen" (10). Dem Aufweis solchen Bemühens um Einheit von Denken und Leben, Lehre und persönlichem Zeugnis inmitten eines Umbruchs, der die Theologie als Fachwissenschaft dem geistlichen Leben zu entfremden drohte, ist die Untersuchung des Vf. gewidmet. Vor hier aus rechtfertigt er den Titel seiner Arbeit, da er in dem „geistlichen Leben" das „Grundanliegen des Johannes und seiner überlieferten Schriften" (15) findet. Entgegen Grabmann zieht es der Vf. vor, nicht das Wort „Mystik" zu gebrauchen; es scheint ihm – abgesehen von anderen Gründen – zu eng für das Gesamtschrifttum unseres Mönches zu sein.

In der Feststellung der Werke des Joh. v. K. (I 25–64) geht der Vf. sehr behutsam vor, und es fällt nicht schwer, seinen Ergebnissen zuzustimmen. Die Autorfrage über das Riesenwerk des Regelkommentares war nie zweifelhaft. Das *Breviarium Bibliae* in der bisher bekannten Form wird nicht als echt anerkannt, wohl aber das *Clenodium*, ebenso die Traktate *De lumine creato, De lumine increato*, die *Philosophia spiritualis*, der Psalmenkommentar und etliche andere Schriften. Einen breiten Raum nimmt jedoch die Echtheitsfrage der Schrift *De fine religiosae perfectionis et de modo fruendi Deo in praesenti vita* (= *De adhaerendo Deo*) ein, wobei die sich entgegenstehenden Ansichten von M. Grabmann und E. Raitz v. Frentz, der nur die zugefügten Kapitel anerkennt, ausführlich behandelt werden. Der Vf. rechnet diese Schrift nach reiflicher Prüfung der inneren und äußeren Kriterien zum Schrifttum unseres Mönchs, gesteht indes zu, daß er nicht zu einer „absoluten Sicherheit" gelangen konnte, aber doch zu „einem solchen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß wir ohne Bedenken das Hauptcorpus der untersuchten Schriften dem Johannes von Kastl, dem als Reformator hervorgetretenen Benediktinermönch um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, zuerteilen dürfen" (36, vgl. 63). Methodisch bleibt jedoch für den Fortgang der Untersuchung erheblich, daß der formale und inhaltliche Unterschied der Schriften, deren Abfassung sich von etwa 1400 (Regelkommentar) bis 1426 (*Clenodium*) mit dem Schwerpunkt um 1410 (kleine Traktate) erstreckt, stets bei der späteren Darstellung der „geistlichen Theologie" beachtet werden muß. Diese Betrachtungsweise kommt der Echtheitsfrage zugute, da so die geschichtliche Möglichkeit der Unterschiede einsichtig wird. – Ein Überblick über Kloster, Person und Eigenart des Werkes des Priors Magister Johannes beschließt den I. Abschnitt (I 64–97), wobei besonders der Regelkommentar berücksichtigt wird.

Zu dem Problem der handschriftlichen Verbreitung, das mit der Echtheitsfrage gekoppelt ist, seien zwei Hinweise gegeben: 1. Zwischen Trier und dem Raum der Melker und Kastler Reform ist eine Brücke gegeben in dem St. Mattheiser Reformabt Johannes Rode (1432 mit Petrus v. Rosenheim und anderen Reformern auf dem Konzil von Basel; 1435 als Visitator in St. Gallen und Reichenau und auf dem Äbtekapitel in Basel). Petrus von Rosenheim ist 1426 einer der Visitatoren von Weihenstephan zusammen mit dem Dekan Johannes von Indersdorf, dem gelegentlich jener Visitation das *Clenodium* gewidmet wurde. Der Visitationsbericht von Weihenstephan ist in einer St. Mattheiser Hs. (Stadtbibl. Trier 1733/601) erhalten, weitere Kastler und Melker Einflüsse sind in Trier nachzuweisen.

2. Ein Stichvergleich von vier Varianten in der ältesten datierten Hs. Stadtbibl. Trier 1919/848 (in der die Jahresangabe als Minderzahl zu lesen ist „Anno etc. XXXVI", nicht „Anno MCXXXVI") ergab, daß drei der Kölner Tradition entsprechen, eine aber (nach Huijben 19, 8–10) der Tegernseer; es scheint also eine nähere Verwandtschaft von Trier zu Tegernsee zu bestehen als von Köln zu Tegernsee. Wenigstens drei Trierer Hss. bringen unseren Traktat in unmittelbarer, wenn auch nicht immer gleicher Folge mit dem Albert d. Gr. zugeschriebenen *Paradisus animae*, aber auch eine Wiener Hs. aus Mondsee. Vielleicht wäre an der handschriftlichen Überlieferung zu prüfen, ob nicht die albertinische Zuweisung unserer Schrift von daher eingedrungen sein kann.

Im II. Abschnitt (I 99–167) wendet sich der Vf. zunächst dem „Bücherfreund" Johannes und seiner Benutzung der Hl. Schrift zu und gibt dann, vor allem an Hand des noch nie edierten Regelkommentars, einen Überblick über die Quellen unseres Autors. Man muß dabei an einen sehr breiten Quellenbereich denken: von der Hl. Schrift und Reminiszenzen klassischer Autoren bis zu den Professoren der spätmittelalterlichen Universitäten. Doch wird das Bild nicht übersichtlich, weil die Fäden, die Johannes aufgriff, schwer nach rückwärts zu verfolgen sind; mittelbare und unmittelbare Benutzung sind oft kaum zu erkennen, es sei denn, Johannes nennt selbst seine Quelle. Trotz der verwirrenden Fülle der Möglichkeiten zeigen sich charakteristische Striche in dem Bild: ein starker Rückgriff auf ordensrechtliche und kanonistische Quellen (wohl allgemein bei den benediktinischen Reformleuten), eine gute Kentnis der Scholastik (Wilh. v. Paris mit Vorrang; Thomas v. Aquin gehört zu dieser Zeit zum Bestand der Reformklöster, besonders geschätzt seine Morallehre; franziskanische Autoren), ein Einfluß pseudo-dionysianischen Schrifttums (Viktoriner, Rud. v. Biberach, Kartäuser), die Magistri der deutschen Universitäten. „Deutsche Mystik" und *Devotio moderna* sind jedoch nicht als bestimmend nachzuweisen. Der Überblick zeigt fast eher, was mangels Vorarbeiten noch zu klären bleibt, worauf der Vf. verschiedentlich hinweist.

Es ist unmöglich, auf knappem Raum all die Fragen auch nur anzudeuten, die der Vf. im Zusammenhang mit der Theologie und Spiritualität des Kastler Mönchs auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen, aber auch unserer heutigen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte zur Sprache bringt. Deshalb seien nur einige Punkte genannt, die als Leitgedanken hervorstechen. – „Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen" (I 171–228): Johannes will erbauen auf dem Grunde einer Theologie; in seiner Gnadentheologie reift er von einer vornehmlich das Heil und Verdienst betrachtenden Weise im Regelkommentar zu einer objektiveren Sicht der „inneren Würde der Gnade" (188) in den kleinen Traktaten; Gott erscheint vor allem als der Herr und Richter; es mangelt an eigentlich trinitarischem Denken und bleibt bei den formelhaften orthodoxen Aussagen (401); doch erscheint später ein guter Ansatz zu einem tieferen Verständnis des göttlichen Heilswirkens in dem Grundgedanken: *„per (Iesu Christi) humanitatis imaginem ad sua intima, i. e. ad suam divinitatem, quae una eademque est trium personarum" (De lumine increato* 69 21–23). – „Das metaphysisch-moralische Menschenbild" (I 228–265): vorherrschend ist der Ordnungsgedanke, nicht etwa die Gottesebenbildlichkeit; der Freiheit, sich Gott unter- und seiner Schöpfung einzuordnen, steht entgegen die sündegeborene Unordnung, die sich in der Konkupiszenz äußert; die Sinnlichkeit ist grundsätzlich abgewertet, so daß auf der objektiven Seite keine *parvitas materiae* möglich ist; die Tugendlehre ist Gesinnungsethik, die sich von der Furcht Gottes zur Liebe aufbaut; in den späteren Traktaten konzentriert sich der Ordnungsgedanke in einer radikalen Weise auf Gott und läßt in einem *Contemptus mundi* das geschöpfliche Nichts hinter sich, um um so klarer die Majestät Gottes zu schauen.

„Die Beziehung des Menschen zu Gott" (I 266–467) stellt – mit gewissen Vorbehalten des Vf. – das angestrebte Ergebnis der ganzen Untersuchung dar. Die Vorbereitung des Menschen auf die Begegnung mit Gott ist kaum in einer der seit alters bekannten Stufenordnungen gedacht, sondern in einem „Nackt"-Werden des Menschen von den äußeren Dingen zu völliger Leere, das dann umschlägt in ein „Sichbergen" in Gott hinein. Die pessimistische *Contemptus mundi*-Literatur und -Stimmung seiner Zeit ist für Joh. v. K. der Mutterboden dieser Frömmigkeitshaltung, aber über Innerlichkeit und Zielgerichtetheit auf Gott und ein aszetisches Sammeln in das eigene Herz hinein sammelt er sich zu Jesus Christus selbst. Die „geistliche Theologie" wird vom Vf. (beispielhaft) am Thema des Gebetes dargestellt. Sie ist zugleich Mystologie, Mystagogie und Mystik, wenn man „Mystik" hier in dem heute wohl vorherrschenden Sinn nimmt, der der Spiritualität verwandt ist und sich so „harmonisch in das Bild des alltäglichen Gebetslebens" (370) einordnet. Doch spricht es der Vf. bei Behandlung der *contemplatio* bezw. *devotio* selbst aus, daß Joh. hier wohl „auf dem Wege zur ‚großen Mystik'" ist, jedoch im Sinne des „Western Mysticism" (C. Butler), der, kaum bekümmert um die äußeren Nebenerscheinungen mystischer Gnaden, das Wesentliche im hingerissenen Staunen über die göttlichen Geheimnisse sieht.

An die Spitze der charakteristischen Züge in der geistlichen Theologie des Kastler Mönchs gehört wohl das Streben nach organischer Verbindung von Theologie und Frömmigkeit. Hier zeigt sich eine Entwicklung von dem Regelkommentar bis zu den Spätschriften. Dieser Zug wird vom Vf. vielfach herausgestellt als ein Hauptanliegen des Joh. v. K., der Theologe sein wollte, aber auch seiner Zeit verhaftet war und

ihr Sehnen nach personaler Begegnung mit Gott kannte und selbst um die „existentielle Betroffenheit" (vgl. die Stichworte *„spiritualis"*, „existentiell", „personale Einstellung") wußte; Nominalismus und *Devotio moderna* sind ähnliche Äußerungen dieses Sehnens. Doch liegt das Gewicht je nach der Schrift bald mehr auf dem theologischen (scholastische Sprache und Methode), bald mehr auf dem existentiellen Moment (drängende Sprache der Innerlichkeit, Thema der Heilssicherheit, Jesusfrömmigkeit). Vorherrschend bleibt meist der intellektuelle Zug, doch zeigt sich hinter dem Gesamten eine einigende Persönlichkeit, die ein organisches und personal tragbares Ganze in der Begegnung mit Gott sucht.

Als eigenständige theologische Leistung des Joh. v. K. wird vom Vf. seine Lichttheologie bezeichnet, ein Kerngedanke seines Schrifttums. Licht ist jedoch nicht als Metapher zu verstehen, sondern ist noch ein „Urwort" mit weiter Symbolkraft; es wird angewandt in scharfer Unterscheidung als das göttliche Licht und als das geschaffene Licht der Gnadengaben, eingeschlossen die Licht-Menschheit Christi; eine bestimmende Note kommt vom Erkenntnischarakter des Lichtes. Die starke Konzentration des Denkens auf diesen Lichtgedanken und die Darstellung des ganzen Themas im Aufstieg vom geschaffenen Licht der Gnade über die Menschheit Christi zum ungeschaffenen Licht der Gottheit ist, zumal in *De lumine increato* und *De contemplatione*, eindringlich und wirksam für eine meditativ begründete und über das Historisch-Vordergründige hinausführende Jesus-Frömmigkeit (433). – Neben die Lichttheologie gehörte noch eine Darstellung der Liebestheologie als krönender Abschluß und entscheidender spiritueller Gegenpol. Doch verzichtet der Vf. darauf, dies in extenso zu behandeln und gibt nur eine „Skizze" (I 454–464). In diesem Verzicht äußert sich bescheiden die Gründlichkeit der Untersuchung, die auf die vielen noch unerforschten Vorfragen hinweist, die nicht in einem leichtfertigen Sprung über ganze Sachgebiete erledigt werden dürfen. In der letzten Schrift *Clenodium religiosorum* bildet die Liebe den Kerngedanken, hier wird das seelsorgerisch-monastische Anliegen des Mönchautors innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht.

Es ist verständlich, daß es nicht ohne Brüche (vgl. I 449–454) in dem einheitlich erstrebten Bild des Joh. v. K. abgeht, die aber nicht einfach einer kompilatorischen Arbeitsweise zugeschrieben werden dürfen, sondern dem umfassenden Traditionsstoff, der eine ganze Welt von Begriffsinhalten größter Erlebnisbreite mitbrachte, die zu verarbeiten und einheitlich zusammenzufassen einem über der Zeit stehenden Genie zugestanden hätte. Mit dem Gedanken des Weges über die Menschheit Christi zu Gott ist der manchmal totale Rückzug (weitgehend in *De fine religiosae perfectionis*) auf die Innerlichkeit nicht vereinbar. Ebenso wird die Menschheit Christi theologisch nicht ernst genommen, wenn sie vom Wort und vom Sakrament, damit auch von der Kirche, getrennt und ihr Finden ins eigene Innere verlegt wird. Licht- und Liebestheologie stehen nicht ausgewogen nebeneinander.

Für einen weiteren Gebrauch der Untersuchung, die so gründlich auf den Hss. aufbaut und eine reiche Quellen- und Sekundärliteratur verarbeitet hat, wären stellenweise genauere Angaben erwünscht (so einige Male im Quellenapparat der Editionen, auch an einzelnen Stellen der Hss.-Beschreibung). Das könnte beim Vergleichen hilfreich sein. – An Korrekturen seien vermerkt: I 84 letzte Zeile „doppelspaltige"; I 234 vorletzte Zeile „Unbestimmtheit", vgl. lat. Text; II 42 4. Zeile v. o. „potentias".

Ein Benediktiner müßte diese Arbeit mit größtem Interesse lesen. Ihm läßt der Vf. auch noch manche Aufgabe zurück. Es sei deshalb gefragt, ob die starke Christusbezogenheit vielleicht mit dem Geist der Regel zu tun haben könnte (vgl. B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti. Liturgie und Mönchtum 4, 1949, 22–35; 5, 1950, 64–79), desgleichen der Gedanke der Ordnung, das Streben nach Gesamtumfassen und zugleich Ausgeglichenheit (vgl. *discretio* in der *Reg. Ben.*), weiter der Aufstieg von der Demut zur Liebe im Tugendstreben (I 251–254, vgl. *Reg. Ben.* 7 Anfang und Ende). – Für die benediktinische Frömmigkeitsgeschichte ist des Vf. Feststellung sehr aufschlußreich, daß das liturgische Beten bei Joh. v. K. noch seinen organischen Platz hatte und nicht in einer gequälten Form in die übrige subjektiv gewordene Frömmigkeit eingeordnet werden mußte. Der Kastler Mönch ist nicht der Typ der „Betrachtungsfrömmigkeit" (338). Ich glaube, weiteres Studium der Quellen des 14. und 15. Jh. würde Ähnliches auch anderswo im benediktinischen Reformlager feststellen können, weil einfach die Bindung an das objektive Beten der Kirche und der weite Umfang der *lectio* über alle Jahrhunderte vor groben Einseitigkeiten bewahrte. Es braucht wohl keine Erklärung, daß diese geistesgeschichtliche Untersuchung Fragen und Hinweise zugleich gibt, die sehr aktuell sind und in der heutigen Auseinandersetzung um die Spiritualität des Ordenslebens beachtet werden sollten.

Trier. Petrus Becker OSB.

Hoeck, Johannes M., OSB und **Loenertz,** Reimund J., OP: **Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole.** Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II. (Studia Patristica et Byzantina, 11) Ettal: Buch-Kunstverlag 1965. 256 S., 3 Taf.; kart. DM 46,50.

Im Zeitalter der gegenseitigen Bemühungen zur Annäherung der östlichen und westlichen Kirchen besitzt das vor mehreren Jahrzehnten entstandene Werk des renommierten Abtes der Benediktinerabtei von Scheyern, J. M. Hoeck, über Nikolaos-Nektarios von Otranto besondere Aktualität, die das Erscheinen der Arbeit trotz ihres „Alters" durchaus rechtfertigt, zumal P. R. Loenertz sie – namentlich das Kapitel über die Geschichte des Klosters San Nicola di Casole bei Otranto wie auch die beiden Kapitel über den Otrantinischen Dichterkreis und die Freunde des Nikolaos-Nektarios – überarbeitet hat. Völlig neu sind von P. L. die Anhänge hinzugefügt, die einen großen Teil der Arbeit ausmachen (S. 129–246).

In der Einleitung (S. 1–8) untersuchen die Verf. das verwickelte Problem der Überlieferung um die Person und das Wirken des Abtes Nikolaos-Nektarios, der recht früh in Vergessenheit geriet; selbst im Casole-Kloster, in dem er Abt war, scheint die Überlieferung schon frühzeitig unsicher geworden zu sein, so daß die späteren Berichte, die oft legendäre Einfügungen aufweisen, besondere Schwierigkeiten bereiten. Die Verf. haben sich die lohnende Mühe gemacht, das Quellenproblem zu untersuchen, und sind in manchen Punkten zu einer Klärung gekommen, die einen wichtigen Ansatz zur Erforschung des Lebens und Wirkens des Nikolaos-Nektarios bietet; zugleich haben sie einige Irrtümer, die auch viele neuere Autoren übernommen haben, von vornherein ausgeräumt. Zwar reicht das Quellenmaterial nicht zu einer eigentlichen Biographie, aber es blieb den Verf. nichts anderes übrig, als die Einzeluntersuchungen aneinanderzureihen, da nur durch einen Zufall die Möglichkeit, zu einer größeren Klarheit zu kommen, besteht.

Für die Geschichte des Klosters Casole – die vatikanischen Urkunden darüber (1347–1438) sind als Anhang III beigefügt – sind die Verf. auf kümmerliche Überreste angewiesen, die zudem vom Mißgeschick verfolgt sind (S. 9). Mit Gewißheit steht fest, daß das Kloster von einem nicht näher bekannten Abt Josef 1098/99 gegründet wurde. Von den Mitgliedern des Klosters während dreier Jahrhunderte sind kaum ein paar Namen überliefert, abgesehen von seinen Äbten, die unter Angabe ihrer Sterbetage in dem Typikon des Klosters (cod. Taurinen. gr. 216) eingetragen sind. Durch das Heranziehen von Urkunden aus dem Vatikanischen Archiv haben die Verf. deren Zahl und Reihenfolge lückenlos feststellen und durch die Tetrasticha des Abtes Nektarios auf seine Vorgänger etwas Näheres für die ersten sieben Äbte hinzufügen können.

Auch für die kirchenpolitische Lage des Klosters sind die Verf. hauptsächlich auf das Turiner Typikon angewiesen. Aus Eintragungen geht hervor, daß, auch wenn das Kloster von griechischem Ritus war, es doch der lateinischen Hierarchie unterstand (S. 18 f). Daher geben die Rechnungsbücher der Apostolischen Kammer auch Aufschluß über die wirtschaftlichen Verhältnisse des Klosters, die, verglichen mit den Leistungen anderer Basilianerklöster und benachbarter Bistümer, als reich gelten müssen. Mit dem Fall Otrantos in die Hände der Türken am 11. August 1480 aber stirbt das Klosterleben aus, für das heute nur noch traurige Reste der Kirche Zeugnis geben, die einem Bauern als Scheune dienen (S. 21).

Vor der Darstellung des Lebens und Wirkens des Abtes Nikolaos-Nektarios gehen die Verf. auf seine Doppelnamigkeit ein, die zur Aufspaltung seiner Person in zwei oder sogar drei verschiedene Persönlichkeiten geführt hat, und erbringen einen überzeugenden Identitätsbeweis der beiden scheinbaren Doppelgänger Nikolaos und Nektarios.

Aus dem überlieferten Sterbedatum (9. Februar 1235) des Nikolaos und dem Hinweis, er sei als „hochbetagter Greis" gestorben, der aber etwa zehn Jahre vorher noch beschwerliche Reisen unternommen hätte, setzen die Verf. seine Geburt zwischen 1155 und 1160 an. Seine beachtlichen Kenntnisse weisen auf eine große und vielseitige Ausbildung hin, die er vielleicht in dem in der Nähe seiner Vaterstadt Otranto gelegenen Kloster San Nicola von Casole erhielt. So wurde er Lehrer der griechischen Sprache und Literatur und trat später (um 1190) in das Kloster Casole ein, zu dessen Abt er etwa 30 Jahre später gewählt wurde. Neben seiner Vorliebe zu der damals modern gewordenen Astrologie betätigte er sich als Übersetzer aus dem Lateinischen und wurde wegen seiner Sprachkundigkeit oft mit kirchlichen oder diplomatischen Sendungen beauftragt.

Seine Dolmetschertätigkeit setzen die Verf. ins rechte Licht, indem sie die notwendigen Zusammenhänge seiner Reisen mit päpstlichen Legaten nach Byzanz bringen, und zwar ohne allgemein Bekanntes zu wiederholen, wenn es nicht das Gesamtbild erfordert oder sie zu einem anderen Ergebnis gekommen sind als ihre Vorgänger. Dabei unter-

scheiden sie (S. 30 f) sehr treffend zwischen überschwenglichen Hoffnungen, die nach der Einnahme Konstantinopels durch das Kreuzheer im Frühjahr 1204 und die Errichtung eines lateinischen Kaisertums geweckt wurden, und den tatsächlichen geringen Aussichten auf eine Verständigung zwischen Rom und Byzanz, zumal die Griechen den Papst für ihr Unglück verantwortlich machten.

Nach den Instruktionen des Legaten Benedikt von Santa Susanna, den Nikolaos, damals schon Mönch in Casole, als Dolmetscher auf dessen Reise nach Byzanz (1205–07) begleitete, sollte dieser die verworrenen Verhältnisse der dortigen lateinischen Kirche ordnen und die „Reformation" der schismatischen Kirche betreiben, d. h. ihre Eingliederung in die römische herbeiführen. Angesichts dieses Zieles bezeichnen die Verf. (S. 34) es zu Recht als „auffallend", daß Benedikt einen Mann als Dolmetscher ausgesucht hat, der zwar äußerlich uniert war, im Innern aber durchaus griechisch dachte und fühlte und, wie aus seinen Disputationsberichten (S. 88–96) hervorgeht, auch dogmatisch den Standpunkt seiner Landsleute teilte und verteidigte. Daher sehen die Verf. in dieser Wahl eine Betonung des neuen Kurses, der aber im Hinblick auf die Griechen zu keinem Erfolg geführt hat.

Daß Nikolaos sich nicht nur als Dolmetscher, sondern wohl auch als Vermittler zwischen seinen lateinischen Herren und seinen griechischen Glaubensgenossen bewährt hatte, zeigt seine erneute Wahl als Dolmetscher des Kardinals Pelagius Galvani auf seiner Legationsreise nach Byzanz 1214/15. Über die Unionsverhandlungen des Legaten Pelagius und überhaupt seine Tätigkeit in Romanien schweigt Nikolaos eigentümlicherweise völlig. So sind die Verf. auf einen einzigen Bericht des Nikolaos Mesarites angewiesen, der ungenau und unzureichend ist, so daß sie die Frage nach dem Erfolg der Verhandlungen unbeantwortet lassen mußten.

Aus ebenso dürftigen Angaben mußten die Verf. die Gesandtschaftsreisen des Abtes Nikolaos rekonstruieren. Über seine Reise nach Nikaia im Auftrag des römischen Kaisers und Königs von Sizilien, Friedrichs II. (etwa 1223/24), unterrichtet Georgios Bardanes in einem überschwenglichen Brief an Nikolaos. Daraus ist zwar das Ziel, nicht aber der Zweck der Reise ersichtlich. Er beginnt mit dem rhetorischen Satz: „Es tanzt und jubelt dein Geist, und die Ehre des Amtes treibt dich an..." Die Verf. weisen hier (S. 63, Anm. 45) zu Recht auf einen Lese- oder Übersetzungsfehler im Text der Sammlung von Federigo Mezio hin, der schreibt: „senectus te impellit et excitat", aber auch sie selbst verwechseln das γῆρας mit dem γέρας, wenn sie bemerken: „Statt γῆρας Ehrengabe, Ehrenamt, Ehre las er γέρας Greisenalter."

Auch für die Reise des Nikolaos nach Rom als Abgeordneter und Verteidiger der griechischen Geistlichkeit in Apulien und Kalabrien (1232) mußten sich die Verf. hauptsächlich auf Bardanes stützen, der in zwei Briefen darüber berichtet. Aus diesen Briefen, denen es an Sachlichkeit mangelt, geht hervor, daß Nikolaos an die päpstliche Kurie gerufen wurde, um sich selbst und seine Landsleute in öffentlicher Disputation, vor allem wegen der griechischen Tauf- und Firmpraxis, zu verantworten. Die unterschiedlichen Beurteilungen der Leistung des Nikolaos durch Bardanes – Nikolaos habe die Verteidigung so glänzend geführt, daß er als Richter erschienen sei und seine Gegner beschämt beigeben mußten – und den kurialen Kanzleischreiber im Papstbrief vom 8. Juni 1232 an den Erzbischof von Bari – die griechischen Abgesandten hätten nicht genügend Kenntnis – führen die Verf. (S. 66) auf die verschiedenen Standpunkte der Schreiber zurück; sie sehen aber im päpstlichen Dekret vom 13. Juni 1232, in dem der Papst den griechischen Taufritus doch duldet, einen Sieg der Griechen. Als ein Muster italogriechischer Übersetzungskunst bringen sie (S. 67) das Papstschreiben. Im griechischen Text, Zeile 8, muß es allerdings ἐρεύνῃ statt ἐρευνῇ heißen.

Für die Feststellung des literarischen Nachlasses des Nikolaos fanden die Verf. wertvolle Anhaltspunkte bei ihm selbst, denn er nennt öfter im Titel oder Vorwort seinen Namen und verweist auch in späteren Werken gelegentlich auf frühere. In anderen Fällen konnten sie auf Grund des Inhalts und des Stils, wozu nicht selten noch ein autographisches Zeugnis bestätigend hinzukommt, mit Sicherheit seine Autorschaft feststellen. Offen bleibt dagegen die Frage des Umfangs seiner dichterischen Erzeugnisse, von denen vielleicht einige verlorengegangen sind.

Zunächst wird die Schrift Ἡ τοῦ λαξευτηρίου τέχνη (= die Kunst des Meißels) besprochen, in der nur die Vorrede eigenes Erzeugnis des Nikolaos zu sein scheint. Diese Sammlung geomantisch-astrologischer Traktate hat er auf Drängen anderer aus einer lateinischen, ursprünglich arabischen Vorlage ins Griechische übersetzt. Bezüglich des Umfanges und der Entstehungszeit sind die Verfasser auf Vermutungen angewiesen. Doch sie datieren sie überzeugend zwischen 1175 und 1200. Die bis jetzt bekannten Hss des Werkes, deren gegenseitiges Verhältnis noch zu klären ist, werden anschließend aufgeführt (S. 73 f). Die Übersetzungen liturgischer Werke (Basileiosliturgie, Panagia, Mystagoge des [Pseudo-]Basileios, liturg. Gebete, Perikopen, Exzerpte) aus dem Griechischen ins Lateinische datieren die Verf. (S. 77) vor 1205, dem Jahr seiner Wahl zum Dolmetscher des päpstlichen Legaten. Auf eine liturgiegeschichtliche Einordnung und Bewertung der Übersetzungen verzichten sie und weisen auf die Arbeiten von A. Strittmatter (aufgeführt: S. 78, Anm. 49) hin. Wertvoll ist die Inhaltsübersicht (S. 78–81) über die Hss mit den Initien der einzelnen Stücke.

Als eine Frucht der ersten Orientreise werden der Dialog gegen die Juden (Κατὰ Ἰουδαίων) und mehrere gegen die Lateiner gerichtete Abhandlungen des Nikolaos gesehen (S. 88). Die Reichhaltigkeit und Buntheit des Dialogs, der nur durch eine Handschrift (cod. Paris. gr. 1255) überliefert und bis heute unediert geblieben ist, vermögen die Verf. nach eigener Aussage (S. 86) nur in großen Zügen anzudeuten, da er einer systematischen Ordnung entbehrt. Für die Datierung des Werkes finden sie einen Anhaltspunkt beim Verfasser, so daß sie es mit ziemlicher Sicherheit auf das Jahr 1220 oder wenig später festlegen können. Die Quellenfrage berühren sie kurz und lassen sie, wie auch die Frage eines Einflusses auf spätere, offen. Die drei wichtigsten Abhandlungen gegen die Lateiner über die wesentlichsten kirchlichen Differenzpunkte (Ausgang des hl. Geistes, Azymen, Sabbatfasten, Vollmesse in der Quadragesima, Priesterehe) faßt Nikolaos unter der Bezeichnung τραί Συντάγματα (im Inhaltsverzeichnis muß das η durch μ ersetzt werden) zusammen. Die Bedeutung der Syntagmata liegt darin, daß sie die griechische Argumentation im lateinischen Bereich zugänglich machten (S. 97). Die Autorschaft des Nikolaos kann als erwiesen gelten, obwohl das Werk auch unter anderen Namen geht (S. 97 f). Ebenso überzeugend ist die Datierung zwischen 1220 und etwa 1225. Durch die Ermittlung und Gruppierung der Hss, in denen die Syntagmata überliefert sind (S. 98–105), wird ein wichtiger Beitrag zur Ausgabe der Schriften geleistet. Schließlich folgen eine Besprechung der mit den drei Syntagmata zusammenhängenden kleineren polemischen Abhandlungen (Bartscheren, Bilderverehrung, Ausschluß der Frauen vom Altarraum) und eine Übersicht über die Briefe (nur zwei sind vollständig erhalten) und Gedichte des Nikolaos, die als Anhang I beigefügt sind.

Bei der Vervollständigung des Lebensbildes des Nikolaos durch die Erforschung des Lebens und Wirkens seiner Freunde, Bekannten und Schüler standen die Verf. vor zwei Hindernissen: Während einer seiner Freunde, der Metropolit von Kerkyra, Georgios Bardanes, eine solche historische Bedeutung besitzt, daß die Auswertung der verfügbaren Quellen in einer Arbeit über Nikolaos nicht möglich ist, fanden sie für andere nur wenig Material. Doch ist es ihnen gelungen, in knapper Form die entscheidenden Fakten und einiges Neue über Bardanes und für andere (Erzbischof Tankred von Otranto, Johannes Grasso, Richter Nikolaos von Otranto) wertvolle Hinweise zu geben.

Auf Bardanes und seine Beziehungen zu Nikolaos kommen die Verf. noch einmal zu sprechen bei der Einleitung zur Ausgabe seiner nur in lateinischer Übersetzung vorliegenden Briefsammlung, die sie als Anhang II (er umfaßt etwa 4/5 der Anhänge) vollständig und chronologisch geordnet zum ersten Mal herausgeben. Dabei werden manche neue Erkenntnise gewonnen, die auch für die Bardanes-Forschung von Bedeutung sind.

Vor allem aber leistet die Arbeit einen wesentlichen Beitrag für das gegenseitige Verständnis der westlichen und östlichen Kirchen, die allmählich bereit sind, sich von der Last der unglücklichen Vergangenheit zu befreien.

Münster. Anastasios Kallis.

Reiter, Ernst: **Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560–1590) und die Trienter Reform.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 91/92) Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (1965). XII, 360 S.; kart. DM 48,–.

Die Erforschung von Reformation und Gegenreformation in den Territorien des Reiches hat in den letzten Jahren – besonders durch die aus den Schulen Hubert Jedins in Bonn und Ernst Walter Zeedens in Tübingen hervorgegangenen Arbeiten – beachtliche Fortschritte erzielen können. In der hier anzuzeigenden, von Hubert Jedin angeregten Dissertation untersucht Ernst Reiter, jetzt Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt, auf breiter archivalischer Grundlage Leben und Lebenswerk des Eichstätter Fürstbischofs Martin von Schaumberg (1560–1590) und die kirchlichen Zustände in Hochstift und Bistum in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

In der Einleitung reicht R. dem Leser den Schlüssel zum Verständnis des Geschehens: er gibt einen Überblick über die elf reichsunmittelbaren Territorien, die ganz oder teilweise innerhalb des Bistums Eichstätt lagen, und über die Anfänge der Reformation in den nichthochstiftischen Teilen, die etwa 3/4 des Bistums ausmachten. Die Untersuchung selbst ist in sieben Kapitel gegliedert: I. Die Person des Bischofs; II. Der Bischof und die Glaubenserneuerung; III. Der Bischof und das Konzil; IV. Der Bischof und sein Klerus; V. Der Bischof und die Klöster; VI. Der Bischof und das Volk; VII. Lebenswerk und Tod des Bischofs; der Anhang enthält wichtige, bisher unpublizierte Texte.

Die beiden biographischen Kapitel (I und VII) zeigen uns Martin von Schaumberg als einen Bischof von untadeligem Leben, hohem Pflichtbewußtsein und tiefer, problemloser Religiosität, als einen Mann des Verhandelns, nicht des Kampfes; so etwa sahen ihn auch schon seine Zeitgenossen (220 f). Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die Fortschritte der Reformation nach dem Augsburger Religionsfrieden vor allem in jenen Orten, deren Einwohner verschiedenen Obrigkeiten unterstanden oder in denen weltliche Hoheits- und kirchliche Präsentationsrechte nicht in einer Hand lagen. Wir sehen die typischen Erscheinungen der zweiten Hälfte des 16. Jh. mit den noch fließenden Konfessionsgrenzen (vgl. jetzt E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen, 1965): Geistliche, die im Konkubinat lebten, aber katholisch blieben (S. 33. 35 f. 39), katholische Priester in überwiegend reformierten Gemeinden (S. 33. 36 f. 47) und umgekehrt (S. 29. 34), ein evangelischer Meßner an einer katholischen Kirche (S. 38), brennende Kerzen vor einem Marienbild in einer evangelischen Kirche (S. 62); atypisch ist allerdings die bischöfliche Erlaubnis, neben dem neuen auch den alten Kalender zu benützen (S. 39). Die harten Konturen, die den Verlauf der Gegenreformation etwa in Würzburg kennzeichnen, fehlen in Eichstätt. Der Fürstbischof tolerierte evangelische Beamte, solange sie kein „öffentliches Ärgernis" gaben (S. 57 f); seine katholischen Untertanen in konfessionell gemischten Orten wies er an, den Gottesdienst in benachbarten hochstiftischen Pfarreien zu besuchen. Unsicherheit der Rechtslage, militärische Ohnmacht des Hochstiftes und vor allem Rücksicht auf die auf markgräflichem Territorium gelegenen, aber katholisch gebliebenen Dörfer um Herrieden und Spalt mochten solche Zurückhaltung geboten erscheinen lassen (S. 37 f. 44–47). Denn die geistliche Jurisdiktion Eichstätts wurde jenseits der Hochstiftsgrenzen grundsätzlich nur im baierischen Bistumsanteil anerkannt, während selbst der Deutsche Orden ihr seine Pfarreien entzog, keine bischöfliche Visitation duldete (S. 97), verheiratete Priester zuließ, im übrigen aber auf die katholische Lehre sah (S. 50–53). Schuld an den Schwierigkeiten mit dem Deutschen Orden wie auch am Exemtionsstreit mit den Ingolstädter Jesuiten (1573–76) trug die Unterlassung der Publikation der Konzilsdekrete, die der Geistlichkeit lediglich „insinuiert" wurden (S. 68–80). Nur die Bulle *‚Sacrosancta' (Professio fidei)* ließ Schaumberg auf Drängen der Jesuiten gegen das Zögern Baierns im März 1568 in Ingolstadt (S. 80–89) und das Ehedekret *‚Tametsi'*, das in Baiern schon länger Gültigkeit hatte, am 5. Mai 1585 publizieren. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Publikation von *‚Tametsi'* steht die Tatsache, daß im Bistum Eichstätt sehr viele Trau- und Taufmatrikeln mit dem Jahre 1585 oder wenig später einsetzen (S. 89–95).

An der letzten, 1562 beginnenden Sitzungsperiode des Trienter Konzils hat Martin von Schaumberg nicht persönlich teilgenommen; er mußte befürchten, seine protestantischen Nachbarn „könnten in seiner Abwesenheit über sein Stift herfallen . . ., weil sie in dem Besuch des Konzils einen Bruch des Religionsfriedens erblicken würden" (S. 65); jedoch war der Eichstätter Weihbischof Leonhard Haller neben dem Erzbischof von Prag der einzige stimmberechtigte Bischof aus dem Reiche (S. 66–68).

Gemäß den Anordnungen des Konzils ließ Schaumburg 1565 fast alle Stifte und Pfarreien in den katholisch gebliebenen Teilen seines Bistums visitieren. Die Frageschemata der Visitatoren (Abdruck: S. 331–339) waren den baierischen von 1558 nachgebildet (S. 99). Das Bild, das die Visitatoren antrafen und festhielten, entspricht etwa dem anderer deutscher Bistümer: der Klerus lebte großenteils in Unwissenheit, Müßiggang und Konkubinat. Einige Seelsorgsgeistliche benützten neben katholischen auch evangelische Predigtbücher (S. 104–106). In der baierischen Exklave Wemding, wo der Laienkelch gereicht wurde und auch sonst starke protestantische Einflüsse herrschten, wurde die Visitation 1567 nachgeholt (S. 284–293). Entgegen den Vorschriften des Konzils, das für jedes zweite Jahr Visitationen angeordnet hatte, wurden unter Schaumberg nur die Klöster mehrfach visitiert. Von den 27 Klöstern des Bistums waren 1560 nur noch acht der bischöflichen Jurisdiktion nicht entzogen, sechs hochstiftische und zwei baierische. Während die Frauenklöster keiner tiefgreifenderen Reformen bedurften (S. 273–278), waren die Zustände in den Männerklöstern vielfach nicht besser als in den Stiften: zerrrüttete *vita communis*, Vernachlässigung des Gottesdienstes, zerrüttete Finanzen, anstoßerregender Lebenswandel der Mönche; durch mehrfache Visitationen und energische, um Exemtionsprivilegien unbekümmerte Eingriffe konnte Schaumberg die Klöster z. T. mit anhaltender Wirkung reformieren (S. 254–273).

Der „erschreckliche defectus personarum in ecclesia" (1546) (S. 111) ließ nicht wenige katholische Gemeinden verwaisen und bildete für die Rekatholisierung ein Haupthindernis. Die Wahlkapitulation von 1560 enthielt einen vom Generalvikar angeregten Artikel, der den Gewählten verpflichtete, dem Priestermangel mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln abzuhelfen. Schon im Herbst 1564, ein Jahr nach dem Konzilsbeschluß über die Seminare, eröffnete Schaumberg unter persönlichen Opfern (S. 194) in Eichstätt ein tridentinisches Seminar, das erste im Reiche. Sehr einläßlich behandelt R. die Anfänge des Seminars (Statuten, Lehrbetrieb, Frequenz, Finanzierung, Professoren), dessen Aufbau Schaumberg mit großer Energie und bemerkenswertem Geschick betrieb (S. 130–195); es war der Artistenfakultät der Universität Ingolstadt inkorporiert (S. 139 f). Die für die Eichstätter Kirche charakteristische Romverbundenheit des Fürstbischofs, der Aussichten hatte, Kardinal zu werden (S. 220), kommt auch darin zum Ausdruck, daß er zahlreiche Germaniker an das Eichstätter Seminar berief, wie er auch nicht wenige Kleriker zum Studium nach Rom schickte (S. 199). Durch die Errichtung des Seminars konnte nicht nur der Priestermangel binnen kurzer Zeit weitgehend behoben (S. 195–198. 294), sondern auch, wie es scheint, die Klerusbildung verbessert werden (S. 201). Die Reform des Klerus aber wurde nicht zuletzt durch das persönliche Beispiel des Bischofs (S. 219 f) und das vorbildliche Wirken der Ingolstädter Jesuiten (S. 298) gefördert. Einzelne Reformmaßnahmen Schaumbergs drangen auf die Einhaltung der Residenzpflicht – so verlieh er im Widerspruch zu den Verpflichtungen der Wahlkapitulation keine Pfarreien mehr an Domherren (S. 205–209) –, richteten sich gegen den weitverbreiteten Konkubinat, den er immerhin eindämmen konnte (S. 229–237), drangen auf regelmäßigen Empfang und regelmäßige Spendung der Sakramente (S. 296–300), auf Predigt und Katechese (S. 300–304).

Reiters Untersuchung (durch ein ausführliches Register erschlossen) ist für die Geschichte von Bistum und Hochstift Eichstätt wie für die Geschichte der Gegenreformation in Deutschland gleichermaßen ertragreich. Ihre besonderen Vorzüge liegen einerseits in dem außerordentlichen Materialreichtum, andererseits in der Gegenüberstellung des Reichs- und Kirchenrechtes (Augsburger Religionsfriede, Concilium Tridentinum) mit dem tatsächlichen Verlauf der Gegenreformation.

Würzburg. Alfred Wendehorst.

Marschall, Werner: **Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau.** Ein Beitrag zur ältesten schlesischen Kirchengeschichte. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. v. Bernhard Stasiewski, Bd 3) Köln und Graz: Böhlau-Verlag 1966. XX, 242 S.; br. DM 28,–.

Nach einer knappen Einleitung über die Patrozinienforschung und ihre Anwendung auf die Anfänge der Breslauer Kirchengeschichte untersucht M. in dem ersten Teil seiner Freiburger Dissertation „Einflüsse kirchlicher, politischer und volklicher Art in der Wahl der ältesten Patrozinien des Archidiakonates Breslau". Er unterscheidet Patrozinien außerschlesischer Herkunft, die er in solche von Böhmen, vom Westen her und von Polen her gliedert, von den Einflüssen aus Schlesien selbst (Hedwig und Zeorad) und solche aus ungewissen Einflußrichtungen. Auf Böhmen führt er die Patrozinien des „Ritterheiligen" Martin, der böhmischen Landesheiligen Adalbert, Prokop und Wenzeslaus, aber auch Anna (schon 1230; auf Herzogin Anna bezogen), Georg (durch die Johanniter), Jakobus und hl. Geist (als Spitalpatron) zurück. Auf den Westen weisen Johannes Bapt. (durch Bischof Johann und Otto III.), Vinzenz v. Bevagna (1145 von Magdeburg), Godehard, Vinzenz Diaconus (1051 Reliquien aus Rom), Maria, Michael (vielleicht auch polnischer Einfluß), Aegidius, Johannes Ev. und Magdalena; wallonische Siedler können die Patrozinien Laurentius, Mauritius und Blasius sowie Nikolaus mitgebracht haben. Aus Polen kamen Florian (Krakau) und Andreas(?). Auf Schlesien selbst werden außer den Landesheiligen auch Bartholomäus (1201 Gründung von Trebniz durch Herzog Heinrich I.) und Laurentius (Bischof Lorenz von Breslau 1207/32) bezogen. Maria und Nikolaus könnten noch von den Slaven kommen, die letzteren als Fischerpatron verehrten. Für Allerheiligen und Petrus will M. keinen bestimmten Zusammenhang aufweisen. Überhaupt werden die jeweils angenommenen Einflüsse nur dann wirklich faßbar, wenn der historische Zusammenhang anderweitig festgestellt werden kann.

Unter den Doppelpatrozinien und „Geschwisterpatrozinien" verdienen besondere Beachtung: die beiden Johannes, Johannes Bapt. und Hedwig, Johannes Bapt. und Martin, Adalbert und Georg (Fest am 23. IV. !), Wenzeslaus und Stanislaus, Georg und Martin und einmalig 11 000 Jungfrauen und Andreas in Tückwitz. Eine glückliche Formulierung fand M. für die gemeinsame Verehrung von Anna, Elisabeth und Hedwig als der „drei heiligen Mütter". Unter den Spitalpatrozinien steht an erster Stelle Nikolaus, es folgt Georg (der im Westen oft Patron der Sondersiechenhäuser ist) und dann erst hl. Geist. Auf die Wahl der Patrozinien hatten neben den Bischöfen und Grundherren auch die Siedler einen großen Einfluß.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die Patroziniumsheiligen in alphabetischer Reihenfolge behandelt. Gliedert man sie nach der Zahl der ihnen geweihten Kirchen, dann steht Maria an der Spitze, es folgen Nikolaus, Martin, Johannes Bapt. mit über 30, Michael, Laurentius, Anna, Georg, Andreas mit über 20, Allerheiligen, Bartholomäus, Jacobus maior, Magdalena mit über 10, Johannes Ev., hl. Geist, Adalbert, Wenzel mit über 5, Godehard, Vinzenz und Vitus mit 2, Mauritius, Vinzenz Diac., Aegidius, Blasius, Florian, Prokop und Zoerad mit einer Kirche.

Die fleißige Arbeit erhellt nicht nur die frühe schlesische Kirchengeschichte, sondern gibt auch der Patrozinienforschung neues Material und mancherlei Anregung.

Mainz. Anton Ph. Brück.

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

Ein deutliches Zeichen des Wiedererstarkens des deutschen Katholizismus nach der Säkularisation und den napoleonischen Kriegen war die nach dem Jahre 1820 aufkommende, räumlich von der Mainlinie Mainz-Würzburg ausgehende Kirchenblattpresse. Vf. glaubt, sie mit diesem Namen am besten charakterisieren zu können, auch wenn die einzelnen Publikationen die o. g. Bezeichnung nicht ausdrücklich führten (3). Da jedoch die preußische Regierung in Berlin den Katholiken Schlesiens wie auch des Rheinlandes auf wiederholte Vorstellung hin immer wieder die Gründung katholischer Tageszeitungen verweigerte (17), hatten diese Kirchenblätter, vor allem mit zunehmender Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens und wachsender Politisierung des deutschen Katholizismus, nicht nur eine religiös erbauliche, sondern in vielen Fällen – wenn auch oft durch eine kleinlich gehandhabte Zensur behindert – eine eminent politische Aufgabe.

Man hatte auf katholischer Seite allgemein – wenn auch nicht gleich expressis verbis – begriffen, was die Historisch-Politischen Blätter später aussprachen: „Wer in unseren Tagen nicht auf dem öffentlichen Markt mitspricht, wessen Stimme in der Presse nicht gehört wird, der wird auch nicht mitgezählt ...“ Aus dieser Einsicht heraus verlangten die rheinischen Katholiken schon sehr früh (weit eher als die französischen Katholiken, die durch die staatliche Zensur vor antikirchlichen Angriffen geschützt wurden) nach allgemeiner Pressefreiheit (23). Als sie endlich im Jahre 1848 gewährt wurde und damit das Erscheinen katholischer Tageszeitungen ermöglichte, hatte die Kirchenblattpresse bereits wichtige Vorarbeit geleistet; ohne sie hätte die katholische Tagespresse nach dem Revolutionsjahr nicht so schnell erstarken können. Zu diesem Ergebnis kommt der Vf. (IX), der als erster, und zwar recht eingehend, diesen Zeitraum katholischer Publizistik untersucht, der bis zum Erscheinen seiner Arbeit noch keine umfassende und ihren Wert für die spätere katholische Presse würdigende Darstellung gefunden hatte.

Richtungsweisend für die gesamte katholische Kirchenblattpresse vor 1848 war der 1821 in Mainz gegründete K a t h o l i k. Bis zur Gründung der Historisch-Politischen Blätter (1. 4. 1838 in München) blieb er die religiös und kirchenpolitisch führende Kirchenzeitung. Dies verdankte er nicht nur dem Umstand, daß er die erste Zeitung dieser Art war – bei der seit 1818 in Tübingen herausgegebenen Theologischen Quartalschrift handelte es sich um eine wissenschaftliche Zeitschrift –, sondern auch seiner inneren Geschlossenheit, die vor allem durch die Homogenität seines Mitarbeiterstabes (Binterim, Döllinger, Görres, Möhler, Sailer u. a.) bedingt war. Sie alle zeichneten sich aus durch kuriale Haltung, aufklärungsfeindliche Strenggläubigkeit, Ablehnung der modernen Richtungen in Philosophie, Theologie und Seelsorge, konservative Grundanschauung in kirchlichen und politischen Fragen sowie einer schroffen Ablehnung jeden Staatskirchentums.

Das zeigte sich besonders deutlich anläßlich des durch den Mischehenstreit mit heraufbeschworenen sog. „Kölner Ereignisses“. Es war die große Stunde der gesamten katholischen Kirchenblattpresse, die bei dieser Gelegenheit einen ungeahnten Aufschwung nahm (165 f). Der 150 Seiten (197–347), also fast die Hälfte seiner Arbeit, umfassende Dokumentaranhang enthält neben einigen Briefen vor allem Auszüge aus den damaligen Kirchenblättern, die sonst kaum zugänglich sind und deren Abdruck daher besonders wertvoll ist. Zusammen mit den in Auszügen veröffentlichten Programmen der maßgeblichen Zeitschriften bestätigen sie insgesamt das (141) dargelegte Ergebnis, daß der Katholik wie auch seine Nachahmer mitunter gefährlich einseitig und wenig katholisch sein konnten. Dieses „manchmal allzu scharfe Absprechen und Anklagen ... war aber populär, wirkte auf die breiten Massen“ (143) und war wegen der erwünschten Breitenwirkung ebenso unvermeidlich wie ein gewisser theologischer Dilettantismus.

Wie alle Veröffentlichungen dieser Reihe erfreut sich dieses sowohl für Historiker und Kirchenhistoriker als auch für Publizisten recht wertvolle Buch einer guten Aufmachung und eines ausführlichen Registers.

Bonn. Klaus Weber.

Witetschek, Helmut: **Die Kirchliche Lage in Bayern 1933–1943.** I: Oberbayern. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen, Bd 3) Mainz: Grünewald 1966. XLVII, 395 S.; Ln DM 45,–.

Eine wichtige Ergänzung zu dem von D. Albrecht in derselben Reihe edierten Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung (siehe ThRev 63, 1967, 164 f) und den von B. Schneider herausgegebenen Briefen Pius' XII. an die deutschen Bischöfe stellen die von H. Witetschek veröffentlichten Monats- bzw. Lageberichte der Regierungspräsidenten Bayerns und der Polizeidirektion München an das Bayerische Staatsministerium dar; von ihnen liegen hier in Bd I die Berichte des Regierungspräsidenten Oberbayerns und der Münchener Polizeidirektion vor, soweit sie sich direkt oder indirekt mit der Lage der katholischen Kirche beschäftigen. Die für den Zeitraum von 1933 bis 1943 fast lückenlos vorliegenden Berichte befinden sich im Bayerischen Geheimen Staatsarchiv München. Von Monat zu Monat berichtet der Präsident über die Stimmung der Bevölkerung, die Tätigkeit der beiden christlichen Konfessionen, der Deutschen Glaubensbewegung, der Juden, über die wirtschaftliche und agrarpolitische Entwicklung sowie die Kulturarbeit der NSDAP und ihrer Gliederungen.

Diese Berichte des Regierungspräsidenten stützen sich auf Angaben der untergeordneten Behörden, der Bürgermeister, der Polizeistationen und Ortsgruppenleiter, die weisungsgemäß alle Regungen des gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Lebens zu überwachen und darüber zu berichten hatten. Wie der Herausgeber an einigen Beispielen (S. 355–359) deutlich macht, wurden die Angaben der o. g. untergeordneten Behörden nur wenig überarbeitet, ja in manchen Fällen wörtlich in die Berichte des Präsidenten aufgenommen. Sie sind daher sehr anschaulich und dokumentieren in einzigartiger Weise die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche auf der untersten Ebene der kleinen Partei- und Staatsfunktionäre einerseits und dem Pfarrer sowie dem Kirchenvolk andererseits. Sie vermitteln dem Leser einen guten Einblick in die Sorgen und Nöte der Land- und Stadtbevölkerung, ihre Art, den Nationalsozialismus als gegeben hinzunehmen, ihn (in wenigen Fällen) zu bejahen, ihm passiven Widerstand zu leisten bzw. Forderungen der Nationalsozialisten geschickt zu umgehen (S. 135. 288. 305). Sie zeigen aber auch die Schwierigkeiten der NS-Behörden, die durch mangelnde Verwaltungserfahrung (S. 138) sowie Fehleinschätzungen ihrer Propaganda (S. 152. 241) und Macht zuweilen eine „deutlich fühlbare Einbuße an Autorität“ erlitten.

Die einseitig NS-orientierte Berichterstattung, die vom Hrsg. häufig durch Hinweise auf entsprechende kirchliche oder neutrale Darstellungen ins rechte Licht gerückt wird, bestätigt im großen und ganzen die vor und nach 1945 von kirchlicher Seite erhobenen Klagen (S. 68 f. 309). Selbst wenn man annimmt, daß die NS-Funktionäre von der Richtigkeit ihrer Ideologie überzeugt waren, hätten ihnen Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens kommen müssen; das scheint jedoch niemals der Fall gewesen zu sein. So wird z. B. ohne das geringste Gefühl für die darin liegende Rechtsverletzung berichtet, daß ein Werber für die immerhin noch legal existierende Marianische Kongregation einige Mitglieder geworben habe und in Schutzhaft genommen worden sei (S. 166), d. h. der Betreffende wurde auf unbestimmte Zeit in ein KZ eingewiesen. – Offen wird das Bespitzeln der Predigten (S. 54. 99. 139. 333), die Kontrolle der kirchlichen Büchereien (S. 205. 325) und die Beschlagnahme kirchlicher Presseerzeugnisse, die häufig lediglich eine Richtigstellung nationalsozialistischer Verleumdungen darstellten (S. 76. 84. 101), zugegeben.

Bonn. Klaus Weber.

Maxsein, Anton: **Philosophia cordis.** Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg: Otto Müller Verlag 1966. 434 u. VI S.; Ln DM 39,–.

„Die Bewältigung des Themas hängt von dem Nachweis ab, ob Cor als philosophischer Ansatz gewählt“ (13) und als „personale Mitte und als Organ der substantialen Einheit des Menschen begriffen“ werden kann (14).

Der Verf. behauptet, nicht der Erosgedanke, sondern „die Aufnahme des ersten Gebotes der Liebe in die philosophische Grundhaltung Augustins gibt ihr ein Gepräge, das die Benennung ‚Philosophie des Herzens‘ allein rechtfertigt“ (23).

Der erste der drei großen Abschnitte „Der cordiale Mensch in der Entfaltung seiner Wesensstruktur“ geht zunächst der Frage nach, in welcher Weise das Herz M i t t e ist. Das Herz ist s a m m e l n d e Mitte, dadurch, daß es die Gegensätze von Leib und Seele und von unten und oben zur Einheit bringt, in der der Mensch über allen Wesen ist, über die er gesetzt ist, aber unter dem absoluten Wesen steht (16).

Das durch Unfaßbarkeit definierte Herz besitzt das Wesensmerkmal der Substanz, die auf eine dynamische Wesensmitte verweist: weil jedes Ding notwendig das „‚Aus-sich-heraus‘ hat, besitzt es auch notwendig das ‚Zu-sich-hin‘“ (31). Dies trifft auch zu für die Schwerkraft der Liebe, die aber zudem beinhaltet „das Über-sich-hinaus, da sein Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott“ (31). Die Unterscheidung zwischen einem Sein der Seele, das nur Leben ist, und dem Sein der Seele, das gesteigertes, sittliches Leben ist, ohne das die Seele sogar tot ist, „ohne nichts zu sein“ (33), führt hin zur Entscheidungsmächtigkeit des Herzens. Während *anima* und *animus* – als aktives Prinzip Aufgipfelung der Seele – ohne Entscheidung existieren können, steht Herz für Entscheidung. Zum Herzen als Organ personaler Entscheidung gehört die Gründigkeit, d. h. die Fähigkeit, sich aus seinen Gründen heraus zu verstehen. „Es gibt eine

ratio in corde oder auch eine *ratio cordis*, die den Blick aufrichtet gegenüber dem absoluten Sein und dem göttlichen Ursprung der Dinge" (40) und „schöpferischer Grund für ein geistiges Geschehen" ist (41).

Cor in der personalen Dynamik ist charakterisiert durch die Unruhe, die Ur-Kunde dessen, daß der Mensch auf Gott hin erschaffen ist. Das *„ad te"* bezeugt, daß der Mensch nicht aus sich, sondern nur von Gott her zu verstehen ist und in ihm das Ziel der Menschwerdung liegt. „Das befiehlt Gott, daß wir nicht Menschen seien" (63).

Der tiefste Ausdruck der Unruhe ist die Liebe (72). *„Da quod amo, amo enim"*: Liebe nährt sich aus dem unerschöpflichen Gott (72). Man darf hier den Höhepunkt augustinischer Philosophie sehen und über den Verf. hinaus sagen, daß A. das Verhältnis zu Gott vom Herzen her dialogisch bestimmt. So in seiner Auffassung, daß in der Liebe die größte Freiheit zum Ausdruck kommt. Liebe erfüllt sich nach ihm, wenn etwas nicht aus Not geschieht, wie es in allem Handeln Gottes sichtbar wird. Gibt es das auch im Menschen? „Wir finden es in der Tat, wenn wir Gott selber in Liebe loben" (73). Dialogische Kategorien können diesem Satz seine volle Bedeutung geben. Gewiß betont der Erosgedanke die Verschiedenheit von Strebendem und Erstrebtem; das Erstrebte aber ist impersonal und im Sinne eines Objektes zu erlangen. A. faßt die Liebe nicht nur personal, sondern dialogisch auf. Und Lob vollendet nach ihm die Intersubjektivität; denn im Lob liegt Anerkennung ohne jeden Gedanken an Lohn: „Wir wollen Gott lieben, rein und keusch. Das Herz aber ist nicht keusch, wenn es Gott auf einen Lohn hin liebt" (73). „Um seiner selbst willen lieben, das ist die wahre Liebe, das ist die keusche Liebe, die auch Freiheit besitzt ... Wenn du nämlich Gott lobst, daß er dir etwas gebe, liebst du Gott nicht mehr umsonst" (74). Liebe und Lob richten sich auf ein Sein, das durch diese Akte „bewegt" wird zu geben, das man aber nicht wie das Erosstreben zwingen kann.

Daß das *„ad te"* der Liebe im letzten nicht ein im griechischen Denken verwurzeltes Erosstreben, sondern ein dialogisches Verhältnis ist, hat seine Begründung darin, daß A. es als ein *„de te fieri"* versteht. Denn Lieben heißt von der Quelle her leben (85) und von Gott her werden als reine Gabe. „Ich wäre nicht, wenn du nicht in mir wärest" (157). Diese Wahrheit wird dem Menschen bewußt im *„invocare"*, in dem Akt, mit dem er Gott in sich hineinruft und ihm zugleich dafür dankt, daß er in ihm ist und sein Werden bewirkt. So ist das in der Kraft des Herzens vollzogene *„invocare"* die seinsnotwendige Äußerungsweise für den aus dem Nichts und aus Gott kommenden Menschen.

Der zweite Hauptteil behandelt das *Cor* in der Entfaltung der Erkenntniskräfte.

Die Erkenntnisordnung folgt der Seinsordnung, in der der Mensch im Akt des *„invocare"* seine Hinordnung auf Gott und sein Werden durch Gott erlebt. Die Frage: „Was bin ich dir selbst?" gibt plötzlich Einblick in die Größe des Menschen und in die Gottes (170). Damit erhält das Herz eine Funktion im Erkenntnisvorgang. Sie ist deutlich in der *memoria*, die als *recordari*, als ein Erwägen im Herzen unendliche Räume durcheilt, um schließlich auf die Ur-Kunde Gottes zu stoßen, aber nicht im Sinne eines objektiven Schriftstückes, sondern einer Person, der sich der Mensch im *re-cor-dari* hingibt (186. 189. 191). *Memoria* ist darum kein rein intellektueller Vorgang, sondern zugleich ein Akt der Liebe, der metaphysische Bedeutung besitzt.

A. verkürzt keineswegs den Weg der endlichen Erkenntnis, wie sich deutlich in der Frage nach Gott zeigt, wo er leidenschaftlich die Erkenntnis bemüht, sie alle Wege der Dinge durchschreiten läßt. Dennoch stößt sie an unaufhebbare Grenzen, Schranken, die nur in der Sammlung des Herzens, die Erleuchtung durch Gott ist, überstiegen werden können. So wie das Sein durch Gott ist, ist auch das Erkennen „im tiefsten Wesen immer ein von Gott Erkannt-Sein und -Werden" (211). Nur über das Opfer der *ratio* führt der Weg zur Erleuchtung, „zu dem, was nicht erfaßt werden kann, sondern in einem Erschauern wahrgenommen wird", in einem „Stoß des zitternden Zublicks". In diesem *ictus cordis* „endet der Weg, der zielstrebig in dem Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Dinge anhebt" (212). Im Gotteserlebnis der Erleuchtung aber bleibt Gott selber unsichtbar.

Für das „Erkennen" Gottes gilt somit die Du-Ich-Reihenfolge, das *„de te fieri"*. „Gott wächst nicht aus dem Erkenner, sondern der Erkenner wächst aus der Erkenntnis Gottes" (234; vgl. 244 ff). Daß diese Erkenntnis Begegnung zwischen zweien ist, geht auch daraus hervor, daß solches Erkennen von A. als bestimmtes, einmaliges und unwiederholbares Ereignis bezeichnet wird. „Rationell erarbeitete Ergebnisse bergen die Möglichkeit der Wiederholung in sich" (251), die Begegnung mit ihrem eigentümlichen Zwischen nicht.

Der Verf. schreibt dem Herzen bei A. einmal eine mehr empfangende, einmal eine mehr schöpferische Funktion zu. So unterscheidet auch Przywara (Augustinus 26). Empfangend ist das Herz, wenn es die Gedanken aufnimmt, schöpferisch, wenn es sie gebiert, in einer Art Wertfühlen im Sinne Schelers ihre Relevanz für die Person zum Aufleuchten bringt. Herz und Vernunft arbeiten zusammen, und die Frage nach Primat und Priorität ist in allgemeiner Fragestellung schwer zu entscheiden. Eindeutig gehört aber Primat und Priorität der Liebe im *ictus oculi* in der Begegnung mit Gott. In bezug auf die Erkenntnis heißt das: Das Herz wächst in seiner empfangenden Funktion, indem es den Verstand zur Tätigkeit anregt und seine Gedanken bereitwillig aufnimmt. Die Begegnung mit Gott regt aber auch die schöpferische Funktion des Herzens an, insofern es die personale Relevanz der Gedanken nach dem Grad der Intensität der Liebe sichtbar macht (vgl. 199). So kann man sagen: Von der Hingabe in der Liebe lebt das Erkennen bei A.

Der dritte Hauptabschnitt ist überschrieben: „Der cordiale Mensch in der Entfaltung seines sozialen Wesens". Einen breiten Raum nimmt die Reflexion auf die Sprache ein. Der Mensch entfaltet sich in der Sprache; um so wahrer ist sein Wort, je mehr es im Herzen, das die Geschichte des mit Gott sprechenden Menschen ist, verankert ist. So wird jedes wahre Wort ein *confiteri*, das nur die Gott Liebenden verstehen. Allerdings zeigt gerade dieser Abschnitt, daß A. das geschichtliche Wort, in dem der Redende sich selbst mitteilt, gegenüber dem Sehen und dem inneren Wort abwertet, wobei *De doctr. christ.* eine Ausnahme macht (vgl. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus, Tübingen 1965).

Die Fülle des ausgebreiteten Materials hat zwar die problemgeschichtliche Untersuchung zum Begriff Herz und damit auch das Ringen A. mit dem Griechentum zurücktreten lassen. Auch wird der Stellenwert der einzelnen Abhandlungen nicht genügend berücksichtigt. Dennoch zeigt das Werk, daß A. *cor* christlich versteht: Herz als Mitte und Entscheidung in dem Sinne, daß das *„ad te"* durch das *„de te"* ermöglicht wird. Dem Verf. gebührt das große Verdienst, weiterhin aufgezeigt zu haben die Mitten-Bedeutung des Herzens, wie sie heute von August Vetter vertreten wird, wie auch Gründe für die Notwendigkeit einer *philosophia cordis*, insofern er die relative Gültigkeit der *ratio* und bleibende Einsichten in der Zuordnung von Herz und Vernunft darlegte. Herz als Entscheidung hat mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die Fichte und Scheler zwangen, die Person in den Akt zu verlegen. Hier würde es weiterführen, wenn man die Person dialogisch auffaßte, wie man es bei A. tun darf, der das *„de te fieri"* im Akt des *„invocare"* erlebt. Das *„invocare"* als wichtigster Akt entwüchse einer vorgegebenen ontologischen Beziehungsstruktur. Er könnte verstanden werden als Realisierung eines ontologischen Bandes, so daß die personalen Kategorien zugleich ontologisch wären.

Versuche, eine Metaphysik des Herzens zu begründen, werden immer das Werk von Maxsein zu berücksichtigen haben.

Münster. Reinhold Haskamp OFM.

Spaemann, Robert: **Reflexion und Spontaneität.** Studien über Fénelon. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1963. 304 S.; br. DM 26,–.

Sp. wendet sich in seiner Habilitationsschrift einem ungewöhnlichen Gegenstand zu: dem Streit um den amour pur, wie er vor allem zwischen Fénelon und Bossuet zum Austrag kam. Aufgrund einer bewundernswerten Belesenheit und mit großem Scharfsinn geht der Vf. Problemen nach, die man heute auf den ersten Blick nicht mehr als „aktuell" bezeichnen würde. Doch Sp.s Darstellung läßt erkennen, daß die Auseinandersetzungen um die „uninteressierte Liebe", die Gott rein um seiner selbst willen liebt und in absolutem Gehorsam selbst noch in die eigene Verdammung einwilligen kann, eine Fülle von Fragen evozieren, die nach wie vor das Denken in Atem zu halten vermögen. Es sind philosophische, mystisch-theologische, soziologische und pädagogische Probleme, die zu erörtern waren; Sp. bewältigt diese methodisch diffizile Aufgabe in souveräner Weise. Er wird ebenso den formalen Ansprüchen einer subtilen Spekulation gerecht wie auch denjenigen der historisch-kritischen Analyse und der mitdenkenden Interpretation heterogener Texte (vom theologischen Traktat bis zum Erziehungsroman). So konnte ein gelehrtes und in seiner Art faszinierendes Werk entstehen, das als philosophische Habilitationsschrift *sui generis* gelten darf. Wir müssen uns hier mit einer kurzen Vorstellung des Inhalts begnügen.

Das einführende Kapitel (9–25) gibt Einblick in die bisherige Diskussion über Fénelon, den Theologen und „Freund der Mystik" (17). Neben der Theologie der „Maximes des saints" (1697) gilt Sp.s Aufmerksamkeit den philosophischen und soziologischen Implikationen sowie den pädagogischen Einsichten des Erzbischofs von Cambrai. Fénelon hat nach Sp. „vielleicht als erster Theologe" die Probleme der Säkularisation, Profanität und Entfremdung erkannt (14) und er hat die Entdeckung des Kindes bei Rousseau vorweggenommen (23). Die Vollkommenheit besteht nach Fénelon in der Überwindung der Reflexion (23), d. h. in der zurückgewonnenen, vermittelten Unmittelbarkeit (vgl. 24) oder aber in der durch die Selbstaufhebung erlangten „reinen Spontaneität": der „reinen Liebe".

Die folgenden Kapitel kreisen um die in der Einleitung entfaltete Thematik. Zunächst wird die Meinung Fénelons in der späten „Dissertatio de amore puro", die man als eine Verteidigungsschrift ansehen kann, dargelegt. Fénelon tritt (auch) hier der eudämonistischen Ethik der Aufklärung entgegen, welche seine Theorie der reinen Liebe kraß für eine Illusion hält (30). Er wirft seinen Gegnern immer wieder vor, sie ließen die Liebe in Glaube und Hoffnung aufgehen (33, vgl. 63 f). Für Bossuet ist die „Untrennbarkeit von Glücksverlangen und Gottesliebe" wesentlich. „Ohne die Kette seiner Bedürftigkeit würde der Mensch sich von Gott emanzipieren. Fénelon nennt das eine ‚knechtische Gesinnung'" (36). Hier bereits (37) und dann mehrfach interpretiert Sp. Bossuets Ansicht als bürgerlich-kapitalistische Denkweise (vgl. insbes. 50–64). Wie dem auch sei – Sp. erklärt mit Recht, daß in Fénelons Theorie formal betrachtet „das sittliche Phänomen in seiner Unableitbarkeit und Eigenständigkeit" klaren Ausdruck findet (40). Damit steht Fénelon gegen die Jansenisten und gegen Bossuet; zugleich liegt hier eine Parallele zu Kant vor (vgl. 40, Anm. 67; 73). In diesem Zusammenhang ist der Begriff des „Interesses", d. i. des amour propre, zu verstehen (56–58, 73). Als einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur bürgerlichen Ethik (67) wertet Sp. die Aufhebung der Realdistinktion der Seele von ihren Vermögen, die von Skotisten und Nominalisten vorgenommen wurde und auch bei Fénelon und Bossuet anzutreffen ist; hier liegt nach Sp. eine Wende von der Ontologie zur Psychologie vor, die eine Hervorhebung des „Willens" und damit des „Interesses" bedeutet.

Besonders erhellend für das Verständnis der Theorie Fénelons dürfte das Kapitel „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den *amor perfectus*" sein (81–98). Hier geht es darum, ob bei der Interpretation von S th II/II, 17, 8 und II/II, 26, 13 ad 3 Fénelon oder Bossuet zu folgen ist. Für Fénelon ist Gott nicht „Motiv", ihn zu lieben, sondern (transzendental-ontologische) „Bedingung" (82). Sp. übersetzt die letztgenannte Stelle der S th *(„Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi")* so: „Gesetzt die unmögliche Annahme, daß Gott nicht des Menschen (totales) Gut sei, gäbe es (im Himmel) für den Menschen (überhaupt) keinen Grund zur Liebe" (84). Bei der Deutung dieses wichtigen Satzes wird man mit Sp. Fénelon folgen (vgl. auch 91 f), doch scheint es mir fraglich, generell für Thomas eine so weitgehende Diskriminierung des Interesses anzunehmen. In der Charakterisierung der Reflexion als „Untreue" gegenüber dem amour pur (96) dürfte doch wohl ein sublimer Antiintellektualismus zum Vorschein kommen, der zwar weder von Fénelon noch von Sp. bewußt intendiert wird, aber objektiv doch wirksam werden muß, wenn man den fénelonschen Ansatz ernstnimmt.

Fénelon ist nach Sp. im Vergleich mit Bossuet der strengere Cartesianer, wenn er sich auch radikaler von Descartes entfernt: „Fénelon hat den cartesischen Zweifel zur Verzweiflung radikalisiert. Und in dem Vorwurf, die Verzweiflung als höchste christliche Tugend zu lehren, läßt sich tatsächlich das Wesentliche dessen zusammenfassen, was Bossuet gegen Fénelon zu sagen hat" (100). In manchem Pascal vergleichbar, kennt auch Fénelon die Möglichkeit der „Wahl" (105–107). – In dem Kapitel „Unschuld und Reflexion" werden Fénelon und La Rochefoucauld miteinander verglichen. Wie der Titel der Überlegungen bereits anzeigt, erscheint auch hier die Reflexion als das Verhängnisvolle gegenüber einer glückhaften Unmittelbarkeit; die Würde der Reflexion liegt allein in ihrer Selbstaufhebung in die „Unschuld". Fénelon wurde durch die Begegnung mit Madame Guyon in seiner Theorie, die jedem Fanatismus derer, die „Interessen" verfolgen, und auch jedem quietistischen Fanatismus abhold ist (vgl. das Kapitel „Fanatismus und Gehorsam", 159–196), bestärkt (122–125). „Nicht irgendeine Begierde des Fleisches ist die Sünde, sondern das Festhalten am eigenen Ich, das psychologisch die Form der Reflexion hat" (125). Reflexion bedeutet in diesem Sinne „Entfremdung" (132), die äußerste Entfremdung aber ist „der Anfang der Versöhnung, die erbarmungslos zu Ende geführte Reflexion die Bedingung für die Entbindung neuer, ungebrochener Spontaneität" (133).

Für die Geschichte der Mystik wie der Pädagogik gleichermaßen instruktiv ist das vor solchem Hintergrund stehende Kapitel: „Der ‚Geist der Kindheit' und die Entdeckung des Kindes" (138–158). Während der aufklärerische Zeitgenosse die Kindheit nur negativ als Phase der „Vernunftlosigkeit" (146, vgl. 238 f) sieht, entdeckt Fénelon die auf die Vollkommenheit der reinen Liebe verweisende Zeichenhaftigkeit des Kindes und des Kindlichen. Die Zukunftsperspektive, die dem Kind fehlt, sei „das eigentliche Unglück des Menschen" (157, vgl. 252).

Beachtung verdient auch die Abgrenzung der fénelonschen „indifférence" gegenüber dem libertinistischen Quietismus. Der Vorwurf des Fanatismus, den man gegen die Mystiker erhob, bleibt an der Oberfläche. Fénelon will nicht ein blindes Glauben um des Glaubens willen, sondern steht in der Tradition des *rationabile obsequium* (175). „Abandon total" und „soumission totale" meinen eine unfanatische, „gelassene" Gehorsamshaltung – bis hin zur Einwilligung in die eigene Verdammnis (184, vgl. 49).

In einem Kapitel über Leibniz wird gezeigt, daß dieser der Ansicht Bossuets zuneigt (197–222). Es scheint aber, daß „Leibniz mit dem ganzen Fragenkamplex nur oberflächlich vertraut war" (209). Wichtig in diesem Zusammenhang ist ein vorzüglicher Exkurs über Fénelon und Malebranche (211–214).

Wer den Ausführungen Sp.s bisher gefolgt ist, mag eine gewisse Überraschung empfinden, wenn er nun zum Kapitel „Die Lehre von der reinen Liebe als pädagogische Theorie" (223–253) gelangt und ihm Fénelon jetzt als Pädagoge vorgestellt wird. Freilich ist Fénelon als Erzieher des französischen Thronfolgers, als Verfasser des Erziehungsromans „Télémaque" sowie einer Schrift über die Mädchenerziehung bekannt, und so dürfte es legitim sein, die pädagogischen Implikationen der amour-pur-Lehre aufzuzeigen. Was immer die heutige Pädagogik von Fénelon lernen kann – es scheint ein wenig übertrieben, wenn Sp. die Idee der reinen Liebe nunmehr als einen „pädagogischen Begriff" und als „pädagogische Idee" bezeichnet (227). „Nur wenn man Fénelon als Erzieher begreift, werden die scheinbar gegensätzlichen Tendenzen in seinem Werk in ihrer inneren Kontinuität begreiflich, seine ‚Weltlichkeit', seine ‚sanfte Erziehung' und sein Moralismus, seine Kirchlichkeit und seine Unabhängigkeit, sein politischer Moralismus und sein mystischer Antimoralismus" (252).

Das Buch wird abgeschlossen durch die als Anhang beigegebenen Kapitel „Fénelon und Jean Paul" (254–277) und „Schopenhauer und der Quietismus" (278–289). Jean Paul habe „die fénelonsche Idee des amour desinteressé tiefer erfaßt ... als kaum einer derer, die Fénelons Gedanken aufnahmen" (265); dies wird insbesondere an der Gestalt der Idoine in Jean Pauls „Titan" deutlich, die „kein Interesse an der Identität mit sich selbst mehr nimmt, sondern sich gleichgültig ist" (257). Ein kurzer, jedoch meisterlicher Exkurs ist Jacobi gewidmet (268–270). Von der Pädagogik Jean Pauls erklärt Sp.: „Erziehung hat das, wozu sie erziehen will, immer schon als gegeben vorauszusetzen und ist insofern Freisetzung eines ursprünglichen Spontanen" (273). Zu Recht bemerkt Sp.: „Die Wendung Fénelons gegen das Zeitalter des Reflektierens wird bei Jean Paul zugleich zur antiidealistischen, genauer antifichteschen Wendung" (277). Von Jean Paul läßt sich die Linie solcher Philosophie der Pädagogik bis zu Pestalozzi verfolgen (277). – Der Essay über Schopenhauer gibt Sp. abschließend noch Gelegenheit, die „reine Liebe" gegenüber dem Mitleid bei Schopenhauer (und dessen Pessimismus) abzugrenzen; dabei wird der fénelonsche Begriff der Spontaneität interpretiert als Akt der Freiheit im Sinne des Gehorsams gegenüber Gott. Dies ist für Fénelon ein Gehorsam, der das Kreuz auf sich nimmt: den spekulativen Karfreitag, aus dem es nach Fénelon – und im Gegensatz zu Hegel – „wesentlich keine spekulative Auferstehung" gibt (289).

Gegenüber einem so fundierten und nicht ohne Engagement geschriebenen Werk nimmt sich Kritik leicht schulmeisterlich und bieder aus. Es scheint daher wenig angebracht, einzelne Urteile und Formulierungen auf die Goldwaage zu legen und außerdem die Druckfehler zu verzeichnen. Statt dessen seien lediglich einige Fragen notiert. Sp.s Eintreten für Fénelon gegen Bossuet verdient historisch gesehen Zustimmung; aber ist es nicht unverkennbar, daß Sp. mit dem Blick auf die gegenwärtige Situation ebenfalls für Fénelon votiert? Sind nicht Fénelon und Bossuet gleichermaßen „historisch" geworden? Stellt das „Interesse" nicht doch eine gerade philosophisch und soziologisch relevante Potenz dar, die um so legitimer wird, je mehr sich die Berufung auf eine theologisch ermöglichte und vermittelte Unmittelbarkeit der reinen Liebe als gesellschaftlich, politisch und pädagogisch unangemessen erweist? Liegt nicht in der Option für Fénelon, sofern sie mehr sein will als eine Beurteilung des Historischen, letzten Endes doch eine gefährliche Verdächtigung der Reflexion (des Intellekts, des „Geistes") sowie auch eine (zumindest mißverständliche) Polemik gegen „Zukunft"? Müssen wir nicht Fénelons theologisch-aristokratische (um nicht zu sagen: elitäre) Theorie, indem wir sie an ihrem geschichtlichen Ort in ihrem eminenten Rang bewundern, ebendort zurücklassen? Es ist kaum nötig zu betonen, daß ich Sp. nicht pauschal unterstelle, die Lösung heutiger Probleme bei Fénelon finden zu wollen; indes scheint mir auch bereits die Übernahme einer formalen Verstehensorientierung riskant zu sein.

Diese Fragen können und wollen die Bedeutsamkeit des Werkes in keiner Weise schmälern. Man wird daran „interessiert" sein dürfen, ob und wie sich der Ansatz bei Fénelon in weiteren Arbeiten Sp.s auswirkt.

Bonn. Heinz Robert Schlette.

Lang, Albert: **Fundamentaltheologie, Bd. 1. Die Sendung Christi**, 4. Aufl. München: Max Hueber Verlag 1967. 288 S.; Ln DM 19,80.

Für das Fach der Fundamentaltheologie, das, wie jeder Kundige weiß, zu den schwierigsten Disziplinen der Gegenwartstheologie gehört, ist die Neuauflage eines Werkes, das schon auf eine längere

Zeit seiner Wirksamkeit zurückblicken kann (1. Aufl. 1953, 3. 1962), Anlaß, daß ihr eine aufmerksame Besprechung gewidmet wird, zumal wenn diese Neuauflage gegenüber den früheren „einer tiefgreifenden Neubearbeitung unterzogen worden ist" (6). Die 3. Aufl. hatte Rez. ausführlicher besprochen: A. Kolping, Zehn Jahre einer neuen Fundamentaltheologie. Grundsätzliche Erwägungen zur Anlage eines fundamentaltheologischen Lehrbuches, in: MThZ 15, 1964, 64–69.

Außer einer Einleitung über die „Ziele, Aufgaben und Wege der Fth" umfaßt auch dieser Band wieder aus der *Demonstratio religiosa* den „Offenbarungsanspruch des Christentums und seine Bekämpfung in der Neuzeit", wie auch „das Problem einer übernatürlichen Offenbarung". Ferner wird in diesem Bd. die *Demonstratio christiana* behandelt unter dem Titel „Die Tatsache einer göttlichen Offenbarung: Der übernatürliche Ursprung des Christentums". Wenn auch der Aufbau gegenüber den früheren Auflagen im wesentlichen derselbe geblieben ist, erfährt u. a. insbesondere die israelitische Religion unter dem jetzigen Titel „Die heilsgeschichtliche Vorbereitung des Christentums" eine ausführlichere Behandlung, die auch das sammelt, was früher an anderen Stellen des Buches zu diesem Thema verstreut stand. In der *Demonstratio christiana* geht Lang jetzt vom Christusglauben des Urchristentums (nicht mehr wie noch in der 3. Aufl. von Paulus) aus (Apg), um dann geschlossener den Zugang zum historischen Jesus behandeln zu können. Das geschieht unter Berücksichtigung der Traditions- und Redaktionsgeschichte (nicht so sehr der formgeschichtlichen Gesichtspunkte), der Stellungnahme protestantischer Theologie, insbesondere auch der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation. Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu findet ihre Vertiefung durch die Behandlung Jesu unter dem Titel des Menschensohnes; in der Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu wird der Auferstehung des Herrn erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet.

Die entscheidende Änderung bei dem Problem der übernatürlichen Offenbarung besteht vor allem in einer vorsichtigeren Formulierung der Beteiligung Gottes bei dem W u n d e r. Während früher pauschal betont wurde, daß das Wunder seine Ursache nicht in der Naturgesetzlichkeit hatte ([3]112), heißt es jetzt differenzierender, daß das Wunder „nicht restlos aus dem kausalen und finalen Zusammenwirken natürlicher Ursachen sich verstehen läßt" (109). Der Unterschied gegenüber früher besteht also darin, daß zwar eine b e s o n d e r e Verursachung seitens Gottes („transzendente Verursachung") aufrechterhalten, aber eine Mitbeteiligung innerweltlicher Ursächlichkeiten nicht grundsätzlich ausgeschlossen wird. Damit ist offenbar die alte Definition des Wunders teilweise verlassen. Dabei tastet Lang in der Behandlung des für die aposteriorische Fundamentaltheologie grundlegenden Wunderbegriffs nach einem neuen Standort, ohne ihn jedoch eindeutig zu beziehen.

Gegenüber den W u n d e r n J e s u führt Lang seine Neufassung des Wunderbegriffs thematisch nicht durch. Trotz Berücksichtigung moderner exegetischer Erkenntnis im Ganzen[1] kann die Behandlung der Wunder Jesu nicht befriedigen. Daß die Anfechtung der Geschichtlichkeit der biblischen Wunderberichte durch die kritische Schule historisch nicht begründet sei, sondern dem Rationalisten-Dogma entstamme, Wunder seien nicht möglich und könnten deshalb nicht stattgefunden haben, wird auch jetzt wiederholt (242). In Wirklichkeit erheben sich aber gegen die Wunderberichte, soweit sie als Wiedergabe historischer Ereignisse genommen werden sollen, Bedenken literarkritischer und kulturgeschichtlicher Art, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Keinesfalls braucht der, der die Wunderberichte verwirft, die Evangelien abzulehnen, wie Lang pauschal (ebd.) meint.

Trotz der anerkennenswerten Bemühung Langs, den Ergebnissen der modenen Exegese gerecht zu werden, ist seine Darstellung doch zu sehr von Glaubensaussagen durchsetzt und führt zu wenig (worin ihm der vorgläubige Mensch ja allein folgen könnte) von außen her an die Geschichte Israels heran. So behandelt Lang das M e s s i a s - P r o b l e m durchgängig unter diesem Stichwort, ohne die sich erst in der nachösterlichen Gemeinde allmählich herausbildende Messianologie über Jesus zu beachten. Sowohl „Heilsgeschichte" (ein moderner Terminus) wie auch „Messias" sind Glaubensaussagen. Dadurch, daß Lang alle Heilsbringervorstellungen unter dem Gesamttitel des Messias zusammenfaßt, entgeht dem Leser die eigenartige, schwebende Art der Aussagen über die Heilsbringerkategorie. Wenn wir zu Eingang der Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu lesen: „Wenn Jesus von Nazareth nicht der Messias, der Menschensohn, der vielgeliebte Sohn des himmlischen Vaters ist, dann ist er entweder als ein krankhafter Psychopath zu bemitleiden oder als der gemeinste Lügner der Geschichte zu brandmarken" (233), so muß die Forschung jene Würdetitel als erklärtes Selbstverständnis Jesu bestreiten und „bemitleidet" ihn trotzdem nicht als krankhaften Psychopathen oder gemeinsten Lügner der Geschichte. Hier wirkt alte Apologetik nach. Lang hat sich nicht entschieden genug der modernen Situation der Leben-Jesu-Forschung gestellt.

Freilich ist Lang auf dem W e g e zu einem Standortwechsel der fundamentaltheologischen Darstellung. Während er noch in der dritten Auflage ([3]233), sagt, Jesus von Nazareth habe seine Lehre von seinem Auftreten an bis zu seinem letzten Atemzug o h n e E n t w i c k l u n g u n d S c h w a n k e n festgehalten, lesen wir nun (239 Anm. 5): „Man hat das aus der Präsenz des göttlichen Ich sich ergebende Selbstbewußtsein vielfach mißdeutet als eine Teilnahme an der göttlichen Allwissenheit". Die hier für viele bestehenden Schwierigkeiten hätten aber im Text abgehandelt werden müssen.

Eine tiefgreifende Umarbeitung hat das Kapitel über die A u f e r s t e h u n g des Herrn gefunden. Während früher ([3]256) die Auferstehung nur als sicherster Erweis für die göttliche Sendung Christi, als das wichtigste Beglaubigungswunder betrachtet wurde, ist sie jetzt (258) „zugleich" Mysterium und Fundament des Glaubens, ohne daß aber der Mysteriencharakter der Auferstehung Christi genügend herausgestellt wäre. Schon daß Lang auch jetzt noch von der Auferstehung des Herrn und nicht etwa von den Erscheinungen des Herrn als dem sichersten Argument für die Sendung Christi spricht (258), zeigt die grundlegende Ungeklärtheit des Ausgangspunktes auch in dieser Auflage. Während er ([3]262) die eingestandenen „Unklarheiten und Abweichungen" in den Auferstehungsperikopen sich nur auf die „Nebenumstände" beziehen ließ, wird jetzt die Gewichtigkeit der Unterschiede in den einzelnen Erzählungen klar zugegeben (262 f). Leider redet Vf. mit der üblichen Sprechweise ungenau von der G e s c h i c h t l i c h k e i t d e r A u f e r s t e h u n g C h r i s t i.

Erstaunlicherweise faßt er die Erscheinung des Herrn als „in außernatürlicher Weise bewirkte Ausstrahlung im Bereich des Sichtbaren und Hörbaren" auf. „Diese Ausstrahlung konnten nur analoge Zeichen seiner andersartigen Existenzweise sein. Das Geheimnis, das den verklärten, durchgeistigten Leib des Auferstandenen umgab, verbarg sich hinter sichtbaren Zeichen, die der irdisch-sinnlichen Sphäre angehörten" (273). Dergleichen hatte Lang in der 3. Aufl. noch nicht gesagt. Hier findet die neuere Diskussion über den näheren Charakter der Auferstehungserscheinung ihren Niederschlag. Leider erwähnt er die Beiziehung der K a t e g o r i e d e r p e r s o n a l e n B e g e g n u n g, wie sie vom Rez. (A. Kolping, Auferstehung Christi, systematisch, in: H. Fries, Hbd. d. theol. Grundbegriffe I, München 1962, 137–145) und von W. Künneth (Entscheidung heute, Hamburg 1966, 36) vorgetragen wird, nicht einmal unter den von ihm verworfenen Theorien (des Rezensenten Beitrag bei H. Fries erwähnt er nicht einmal in der Literatur).

Die Schulterminologie tritt stärker zurück. Doch habe ich den Eindruck, daß dadurch die Beweisführung nicht gewinnt, wenn man nicht an die Stelle der Lehrbuchterminologie eine neue, dem Sachverhalt angemessenere Begrifflichkeit setzt. Das fällt mir besonders auf in der ungeklärten Redeweise vom mittelbaren und unmittelbaren Eingreifen Gottes (vgl. 104; 57, hierzu DS 1000).

Leider hat auch diese Ausgabe wieder viele formale Fehler. Falsch geschriebene Namen, falsche Auflagen und Jahreszahlen, falsche Seitenzahlen, falsche Titel und Zitate, falsche Schriftverse erschweren eine zuverlässige Benutzung des Buches. Gerade in einem für Studenten bestimmten Lehrbuch sollte die Zitationsweise sauber und gleichmäßig durchgeführt sein. Wer heute als Autor ohne zuverlässige Famuli arbeiten muß – der verehrte Verfasser ist Emeritus! – weiß freilich, wie mühsam allein schon eine bibliographisch hinreichende Dokumentation ist. Wenn man diese Mängel in Kauf nimmt, entschädigt Vf. durch eine erstaunliche Menge von Literatur, die er gegenüber den früheren Auflagen nachträgt und mit der er sich teilweise auseinandersetzt.

[1] „Im einzelnen reichen die Mitteilungen der Evangelisten nicht aus, eine kritische Nachprüfung der von ihnen berichteten Wundertaten vorzunehmen" ([4]246).

Wer glaubt, daß heute noch nicht mehr, als Lang leistet, zu „einer ganzheitlichen Zusammenschau der vielschichtigen fundamentaltheologischen Problematik unserer Tage" (7) zu erreichen sei, dem wird auch diese Neuauflage ihre Dienste tun.

Freiburg i. Br. Adolf Kolping.

Jeanson, F.: **Vom wahren Unglauben.** München: Szczesny-Verlag 1966. 204 S.; Ln. DM 19,80.

Dieses mit französischem Esprit geschriebene Buch wird von der Umschlagklappe als „eine brilliant geführte Polemik gegen die Selbstgefälligkeit christlicher Theologie" eingeführt. Der Theologe wird es also mit großem Interesse in die Hand nehmen, zumal es nicht bloß für die „Ungläubigen" sprechen will, sondern auch das Wahre, das die Gläubigen vertreten, anerkennen und miteinbeziehen möchte. Ungläubig nennt sich der Verfasser nur insofern, als er die christlichen Glaubenslehren ihrem Inhalt nach verneint. Was in diesem Sinn „Ungläubige" und Christus-Gläubige verbindet, ist der Glaube als Haltung, der nicht wie im marxistischen Atheismus rationalistisches Nichtglauben ist, sondern im Grunde die echte Mitmenschlichkeit meint, die zum Ziel ein humanes Dasein in dieser unserer Welt hat. Später definiert der Verfasser den Glauben so: „Der Glaube ist für ihn dieser Akt der Vereinheitlichung, durch den ein Mensch die Verantwortung für seine vielfältigen Haltungen auf sich nimmt und damit zum Subjekt wird" (74). Diese Haltung gibt den vielfältigen Lebensäußerungen ihren Sinn. Unglaube nennt sie sich, weil sie die inhaltlichen Glaubenswahrheiten vor allem des Christentums leugnet; wahr nennt sie sich, weil jene christlichen Glaubenswahrheiten für den Verfasser unverifizierbarer Unsinn sind. Glaube bedeutet also hier soviel wie eine vor sich selbst verantwortbare Haltung, die insofern wahr ist, als sie echt aus dem glaubenden Subjekt entspringt. Deshalb kann man auch bei J. lesen: „An die Wahrheit glauben bedeutet sie schaffen".

In drei Teilen behandelt J. das Gottes-, das Erlöser Jesus- und das Ethik-Problem. Zum Schluß formuliert er sein Glaubensbekenntnis, das damit beginnt, „daß es außerhalb der Menschen weder Gott noch Teufel, weder Gut noch Böse, weder Wahr noch Falsch gibt" (198), und damit schließt, „daß man nur an das glauben soll, was man zu verwirklichen sich entscheidet" (200). Der Mensch steht also im Mittelpunkt und ist Maß und Ziel von allem. J. interessiert allein „u n s e r gewaltiges, kühnes Unternehmen, von Gott zu Gott und immer näher zu uns selber zu gelangen, bis es uns vielleicht eines Tages gelingt, uns von jedem Gott zu erlösen" (201).

Die „auf nichts bezogene Totalität" (12) der Welt macht Fragen nach ihrer Herkunft und dem Grund ihrer Ordnung, letztlich die Frage nach dem persönlichen Gott, hinfällig. Gott ist nur „das W i r k l i c h e in seiner absoluten Positivität, und wir sind das negative Abbild dieses Wirklichen" (22). Jesus ist für J. nur so weit bedeutsam, als „er in erster Linie Mensch war" und „nur als Mensch Gott war ... (der) allen seinen Mitmenschen die wunderbare Wirkkraft des g e l e b t e n G l a u b e n s sichtbar machen" sollte (124). Göttliche Gnade ist keine Hilfe von Gott her (das wäre ein Teil der „göttlichen Interventionsmanie", 106), sondern die Chancen der Menschlichkeit, der Mitmenschlichkeit im Besonderen. Daher steht der Mensch auch im Mittelpunkt der hier gelehrten Ethik. „Gott" ist der M e n s c h e n s o h n, wobei aber dieser „Glaube ohne Gewähr" ist (vgl. den Titel des 3. Teiles). Das Leben ist eine Wette auf die Existenz des Menschen (182), von der ich nicht weiß, wie sie ausgeht. „Der absolute Ausgangspunkt all unseres relativen Tuns (ist) die bewußte Aufsichnahme der Existenz, die Entscheidung zu leben und dadurch dem Leben bereits eine Andeutung von Sinn zu geben" (169 f). So kann es sich in der Ethik nicht um eine Gott gemäße Moral, sondern nur um menschliche Unternehmung handeln (171), und die Chance des Christentums sieht J. darin, daß es die Menschen veranlasse, „sich auf ihre Mitmenschen hin im Namen einer gemeinsamen Forderung, die sie alle betrifft, zu überschreiten" (197).

Wir begegnen hier einer von Hegel, Feuerbach, Marx wie auch dem Existentialismus inspirierten Auseinandersetzung mit dem biblisch-kirchlichen Christentum, das von außen, mittels auswendig gelernter, aber nicht in ihrem Leben begriffener und erfahrener Katechismussätze dargestellt wird. Als Beispiel der oberflächlichen, schnoddrigen Art, wie das Christliche „geistvoll" lächerlich gemacht wird, diene etwa das Zitat: „Gottes Chance besteht darin, daß Jesus wirklich Mensch und Menschensohn war. Jesus als ‚Sohn Gottes', als Wundertäter und Auferstandener wäre nur ein neuerlicher Ausfluß dieser göttlichen Interventionsmanie, die das Alte Testament bezeugt. Auf der einen Seite steht die Möglichkeit geistigen Handelns, auf der anderen eine neue Folge der großen religiösen Unterhaltungssendung für besonders masochistische Fernseher" (106). Die Schilderung Gen 2, 4b–3 nennt J. eine Episode, die die Verfasser der Genesis ganz offensichtlich verpfuscht haben (108). Die Erschaffung von Menschen, die in ihrer Freiheit sündigen können, nennt er die Tat eines Sadisten (109).

Die Kritik an dem Buch von J. erforderte selbst ein Buch, wenn man sich um die Zurechtrückung der von J. mißverstandenen christlichen Glaubensüberzeugung und um ihre Rechtfertigung bemühen wollte. Mit gleicher Münze, mit einer „dialektischen" Sprache wäre es auch nicht getan, denn die sie gebrauchen (P. Daniélou, H. Dumery und der Protestant Roland de Pury), denen ergeht es ebenfalls bei J. nicht gut (wobei genaue Zitation für J. nicht ein Ideal scheint). Hier läßt sich nur dies sagen: Wer so sehr den Menschen, die Menschlichkeit, die Mitmenschlichkeit in den Mittelpunkt des Denkens stellen möchte, sollte vor allem aus Respekt vor dem Denken und Leben anders urteilender Menschen sie zunächst einmal möglichst genuin zu verstehen suchen (vgl. hierzu die Bemerkung von J. 57). Im Kampf gegen inhaltliche Glaubensüberzeugungen sollte er immerhin bedenken, daß, wenn ihm vertretbarer Glaube nur die „vor sich selbst verantwortbare Haltung" ist (vgl. oben 74), auch e r wenigstens d e n Inhalt glauben muß, daß er darin die dem Menschen einzig mögliche Weise zu existieren besitze.

Freiburg/Br. Adolf Kolping.

De Lubac, Henri: **Teilhard, missionaire et apologiste.** Toulouse: Éditions Prière et Vie (1966). 110 S.; kart. F 6,–.

Neben den umfangreicheren Schriften von Henri de Lubac zur Gedankenwelt Teilhards de Chardin liegt nun ein kleines Bändchen aus seiner Feder vor, aus zwei Vorträgen zusammengestellt, die de Lubac im Herbst 1965 in Rom gehalten hat.

Der erste Abschnitt (erster Vortrag) ist Teilhard als dem Schüler des Apostels Paulus gewidmet. Teilhard bevorzugte einige wenige Heilige als Leitbilder seines Lebens (10). Der Apostel Petrus war für ihn jener Mensch, den der Herr mehr und mehr auf unvorhergesehenen Wegen führte, dorthin, wohin der Mensch selbst nicht wollte (10). Über den Wassern dem Herrn entgegengehen und die Hand Gottes über sich anzubeten: das waren wesentliche Prinzipien teilhardianischer Spiritualität (11). Zu den bevorzugten Heiligen gehörten weiter Ignatius von Loyola und Franz Xaver (11). Aber mehr als jeder andere war der hl. Paulus sein Meister und „Inspirateur" (13). Teilhard las die paulinischen Briefe, ohne nachzulassen. Er legte ein kleines Heft an, in das er christologische Texte des Apostels eintrug, zugleich mit solchen des Apostels Johannes. Dieses waren die Texte, die er schon zur Zeit seines Theologiestudiums meditierte und dann immer wieder während seines Lebens (20). Er wollte sie zutiefst begreifen. Auch in den Schriften Teilhards findet man immer wieder Pauluszitate, die für Teilhard charakteristisch sind. Sie dienen nicht *ad ornamentum* oder *ad confirmationem*, sie sollen inspirieren (20). Von diesen Texten ausgehend erarbeitet Teilhard seine Aussagen über den „Christ cosmique", den „Christ-Universel", die schließlich zu Aussagen über den „Christ Evoluteur" werden (21). De Lubac glaubt die bedeutsame Frage bejahen zu können, ob in der teilhardianischen Idee vom kosmischen Christus die Komponenten paulinischen Denkens getreu aufgenommen wurden oder nicht (22) und macht den Versuch, dieses auch nachzuweisen, soweit der Rahmen eines Vortrages es gestattet (23–30).

Aber nicht nur das teilhardianische Gedankengut hat einen seiner Ursprünge in der Meditation der Schriften des hl. Paulus, auch Teilhards missionarisches Tun nimmt dort seinen Ausgang und von dort seinen Elan (30–36; vgl. 46–52). Zusammenfassend sagt de Lubac (Übersetzung des Rezensenten): „In all dem war Père Teilhard de Chardin wie jeder wahre Apostel ein Schüler des Großen Apostels. Aber die Größe seiner Persönlichkeit macht sein Beispiel vielleicht bedeutsamer, und vielleicht ist es in unseren Tagen in besonderer Weise angebracht, dieses allen ins Gedächtnis zu rufen. Welche auch schließlich die Zustimmungen und vielleicht erheblichen Reserven sein mögen, die die eine oder andere Strecke seines Pilgerweges erweckt, eines wenigstens ist unzweifelhaft: das Ziel, das er dem menschlichen Abenteuer zeichnet, ist genau das gleiche des Evangeliums. Es ist ein Ziel, das nur durch das Opfer, durch den Tod und zwar durch den Tod jeden Elements dieser Welt hindurch erreicht werden kann, aber das bereits begonnen hat, sich darzustellen in der ‚Freude anzubeten', quer durch all unser Arbeiten und all unser Leiden hindurch" (53).

Im zweiten Abschnitt des Bändchens zeichnet Henri de Lubac den modernen Apologeten Teilhard de Chardin. Das ganze Werk Teilhards kann in einem seiner Hauptaspekte als ein weitangelegter Versuch betrachtet werden, in einer neuen wissenschaftlichen Perspektive auf dem Wege des Hinweises auf die Irreversibilität des Kosmos, insbesondere des Hinweises auf die Unsterblichkeit der persönlichen Seele die Existenz Gottes aufzuweisen (57), um schließlich so den Menschen zu Christus zu führen (107). Bei diesem Erweis erbittet Teilhard zu Beginn gewöhnlich nur dieses eine: daß man mit ihm in einem Punkte

übereinstimme, nämlich in dem, was er selbst „Postulat" oder „fundamentale Option" nennt, in einer Option zugunsten des Seins, der Gutheit des Seins und in der Konsequenz zugunsten der Gutheit der Welt (59). Diese Initial-Bitte ist bei Teilhard erwachsen aus dem Umgang mit Ungläubigen (59). Wenn man zugesteht, daß das Sein besser ist als das Gegenteil, dann hält Teilhard es für schwierig anzuhalten, ohne bis zu Gott fortzuschreiten (60 f). Die weitern Ausführungen de Lubacs dienen den Textanalysen, um im einzelnen die apologetischen Schritte Teilhards zu zeigen. Von besonderem Interesse sind dabei die Charakterisierung des soviel (allgemein) genannten Punktes Omega (77–81; 84–88), die Besprechung des von Teilhard gedachten Zueinanders von Vernunft und Offenbarung (81–84; vgl. 89–93) und eine Kennzeichnung des teilhardianischen Optimismus (93–100).

Das ‚apologetische Werk' Teilhards de Chardin überschauend, kommt de Lubac zu dem Schluß, daß Teilhard in einem „wirklichen", unaufhörlichen Dialog mit einem der weitverbreitetsten Atheismen unserer Tage steht (107), den er in der Welt der Wissenschaft fand. Die Namen derer, mit denen Teilhard Umgang hatte, sind bekannt. Die Teilhard'sche Argumentation trägt häufig von daher persönlichen Charakter, der bei seiner Interpretation immer berücksichtigt werden sollte. Teilhard de Chardin ist für Henri de Lubac kein Schreibtischphilosoph, sondern ein Mensch, der zu Menschen spricht (108). Er spricht nicht einen Dialog der Gefälligkeit oder der Leichtigkeit, er macht keine Konzession oder einen Rückzieher. Wohl bringt Teilhard seinem Gesprächspartner die größtmögliche menschliche Sympathie entgegen, er stellt sich mit ihm auf den gleichen Startpunkt und geht dann den Weg mit ihm, aber er weicht keinem Relativismus und läßt sich nicht von Minderwertigkeitskomplexen bestimmen (108). Wenn Teilhard de Chardin sich so dem heutigen atheistischen Materialismus stellt, dann verleiht er seinem Werk ein Gewicht, das den subtilsten Schriften anderer Denker, denen gegenüber die Schriften Teilhards vielleicht als philosophisch „naiv" zu bezeichnen sind (109), nicht zukommt. Dies ist es vielleicht, was viele Menschen heute dazu führt, sein Werk ernst zu nehmen (110).

Der Rezensent hat dieser Inhaltsangabe nur eines hinzuzufügen. Henri de Lubac hat auf den wenigen Seiten seines Bändchens in schlichter Weise – aber selbst hier mit dem bei de Lubac gewohnten ausführlichen Anmerkungsapparat – einige Züge des Bildes von Teilhard de Chardin gezeichnet, die nicht allein der Information dienen können, sondern zur Meditation auffordern. Nicht zuletzt aus diesem Grunde ist es wünschenswert, diese kleine Schrift auch dem deutschen Sprachraum zugänglich zu machen.

Bonn. Werner Bröker.

Nocke, Franz-Josef: **Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus**. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen Band XLI, Heft 4) Münster: Verlag Aschendorff 1967. XXIII, 235 S.; kart. DM 32,–.

Bei dem heutigen kirchlichen Bemühen um waches Verständnis für die Sakramente und deren gläubig lebendigen Vollzug bietet diese ausgezeichnete Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur wissenschaftlichen Unterbauung der pastoral-liturgischen Praxis. Das freilich mit der Einschränkung, die jeder dogmengeschichtlichen Einzelstudie eigen ist, daß sie nämlich an die Grenzen der Lehre eines einzelnen Autors gebunden ist, mag dieser auch ein so universaler Geist wie Albertus Magnus sein.

Was aber Albertus über den personalen Vollzug der Sakramente lehrt, das bietet der Verfasser in sachlich vollständiger und sprachlich klarer Darstellung. Er gliedert seine Untersuchung in drei Großabschnitte: Die allgemeine Sakramentenlehre – Die Sakramente der Buße und der Ehe – Die übrigen Sakramente. Daß Beichte und Ehe gesondert behandelt werden und sogar den weitaus längsten und ergiebigsten Abschnitt bilden, liegt in der Natur dieser Sakramente begründet, da bei ihnen der Empfänger nicht nur wie bei den übrigen fünf sich für die empfangende Gnade bereiten und öffnen muß, sondern selbst mit seinem Tun zum Werden und Wirken des Sakramentes unerläßlich beizutragen hat, der Beichtende durch Reue, Bekenntnis und Buße, die Brautleute durch den beiderseitigen ehelichen Konsens. Hierüber hat der Verfasser in eingehender und umsichtiger Forschung aus Albertus' Lehre viel Wissenwertes gesammelt. Doch läßt ihn der Heilige bei den übrigen Sakramenten leider nur zu spärlichen Ergebnissen kommen. Besonders zu bedauern ist bei Albertus das Fehlen ausführlicher Gedanken über die Eucharistie als Opferfeier, obwohl es zwei vorzügliche Ansätze gibt in den elementaren Sätzen: „Die Eucharistie gestaltet uns Christus ähnlich, insofern er Opfergabe ist; die Priesterweihe, insofern er Opferpriester ist" (De sacr. I, 6 ad 4).

Ziegelhausen/Neuburg. Albert Ohlmeyer OSB

The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers ed. by N. M. Häring SAC (Studies and Texts 13). Toronto, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1966. XV, 437 S. (mit 2 specimina aus Cod. lat. O II 24 der Univ.-Bibl. Basel).

Seit mehr als 15 Jahren arbeitete N. M. Häring an der kritischen Edition der Kommentare Gilberts v. Poitiers zu den *Opuscula sacra* des Boethius. Der verbreitete Text in der Patrologia Latina (Bd. 64, 1247–1412) geht auf die Baseler Ausgabe von 1570 zurück, die sich nur auf einen einzigen, allerdings guten Textzeugen (Cod. lat. 1841 der Stadtbibl. Troyes) stützte, und ist sehr verderbt. Die Verbesserungsversuche von R. Silvain („Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée", in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 15 [1946] 175–189) waren nicht durchschlagend. Häring bearbeitete und edierte die Kommentare Gilberts zunächst gesondert: *De hebdomadibus* (nach 18 Hss) in: Traditio 9 (1953) 177–211, *De trinitate I* und *II* (nach 25 Hss) in: Studies and Texts I, Toronto 1955, 23–98 und *Contra Eutychen et Nestorium* (nach 24 Hss) in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge 21 (1955) 241–357. Da die einzelnen Editionen in verschiedenen Reihen stehen, war eine Gesamtausgabe der Kommentare überaus nützlich. Sie bot überdies dem verdienten Editor die Möglichkeit, einige wenige, zu den vorgängigen Editionen vermerkte Wünsche zu erfüllen. So notiert beispielshalber die Gesamtausgabe die vom Bull. Thomiste (X, 402–404) gewünschten Seitenangaben des Migne-Textes. Ferner konnte Häring für die kritische Ausgabe die handschriftliche Textgrundlage noch wesentlich erweitern.

39 Handschriften bezeugen den Text. Der beste Textzeuge ist Cod. lat. 1117 B der Bibl. Arsenal in Paris. Die Textüberlieferung ist so einheitlich, daß auf ein Stemma der Handschriften verzichtet werden konnte. Insofern ist die Edition auch vor Überraschungen sicher, falls noch dieser oder jener Textzeuge gefunden werden sollte. Da jede vom Hauptzeugen abweichende Lesart an der Bedeutung gemessen werden muß, schien es Häring angebracht, die in den vorgängigen Editionen angemerkten Varianten in der Regel nicht mehr zu wiederholen (vgl. 46). Im besten Falle bezeugen die Varianten eine spätere Korrektur des Textes. – Immerhin sind aber auch diese für die Text- und Auslegungsgeschichte des Kommentarwerkes mitunter interessant.

Der Reihe nach folgen in der Edition die *Expositio in Boecii librum primum De trinitate* (51–157), *... secundum De trinitate* (159–180), *Expositio in Boecii librum De bonorum ebdomade* (181–230), die in der ersten Ausgabe den im Mittelalter gebräuchlichen Kurztitel *De hebdomadibus* trug, und die überaus bedeutsame *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium* (231–364). Die Unterteilung der einzelnen Kapitel stammt vom Editor und erleichtert sehr die Zitation.

Da Gilbert die Werke des Boethius in fortlaufender Wort- und Satzerklärung kommentierte, konnte Häring auch das boethianische Textbuch des Gilbert rekonstruieren und im Anhang beifügen (367–400). Dieses ist naturgemäß für das Verständnis des Kommentars von großer Bedeutung. Weiter folgt im Anhang (401, 403) das Verzeichnis der von Gilbert benutzten Autoren und Quellen und (405–410) ein Index aller in der Einführung und Edition zitierten Gewährsleute und Fundorte. Besondere Erwähnung verdient aber der umfangreiche Sachindex (411–437), der jeder begriffs- und problemgeschichtlichen Forschung gute Dienste leistet. Man vergleiche nur (421) die beiden Stichworte ‚*facultas*' oder ‚*forma*'!

Wenn die Edition überhaupt noch einen sachlichen Wunsch unerfüllt läßt, so beträfe dieser den Anmerkungsapparat, der gesondert vom Variantenapparat übersichtlicher geworden wäre. Gerne hätte man im Apparat auch noch nähere Hinweise auf Gilberts Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie des Peter Abailard gelesen. Jene ‚*aliqui*', von denen Gilbert im 2. Prolog zu *De trinitate I* n. 16, ed. 61 spricht, daß sie Gott sabellianisch dreiförmig denken, indem sie das Wesen des Vaters in der Macht, das Unterscheidende des Sohnes in der Weisheit und das Wesen des Geistes in der Güte sehen, sind kein anderer als Abailard. Vgl. dazu Gilbert, In *De trinitate II* c. 1 n. 30, ed. 169 wo Häring die nämliche Kritik der ‚*aliqui*' als direkt gegen Abailard gerichtet betrachtet. Diese Identifizierung der anonym gehaltenen, zitierten und kritisierten Sentenzen und Standpunkte anderer Theologen ist aber nicht mehr so sehr Aufgabe des Editors als vielmehr Anliegen und Ziel der Interpretation. Der problemgeschichtlichen Erforschung der Trinitätstheologie Gilberts und der von ihm beeinflußten Schulen des 12. Jahrhunderts hat der gelehrte Editor mit einem kritischen Text die besten Dienste erwiesen. Die Reihe

„Studies and Texts" ist mit dem 13. Titel glänzend fortgeführt worden.

Bochum. Ludwig Hödl.

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

Spätestens seit dem Konzil gehört es zum guten Ton, in Theologie und Verkündigung auch von ökumenischen Perspektiven, Akzenten und dergleichen zu sprechen. Mit diesem erfreulichen Aufbruch zu gemeinsamer christlicher Verantwortung wächst freilich auch die gefährliche Tendenz zum Jargon und zur theologischen Mode, wodurch Ernst und Tiefgang der gestellten Aufgaben überspielt oder verschleiert werden.

In dieser Situation ist das sachkundige Buch von L. Klein nur zu begrüßen und zu empfehlen. Es will den bekannten Werken zur Geschichte der ökumenischen Bewegung (von Rouse-Neill, Lambert, Tavard, Le Guillou) keine Konkurrenz machen, sondern möchte „Nicht-Fachleute" kurz und verständlich „über die heutigen Einheitsbestrebungen der Christen" informieren (S. 9). An dieser Zielsetzung ist das Buch zu messen.

Seiner eher praktischen Aufgabenstellung kommt schon der klare Aufbau zugute. Die ersten zwei Kapitel machen den Leser mit Geschichte, Selbstverständnis und Gliederung des Weltkirchenrats bekannt, während das 3. Kapitel die römisch-katholische Haltung zur ökumenischen Bewegung darstellt. Dabei fällt das Geschick des Verfassers auf, eine Fülle historischen und systematischen Materials – das sich gegenseitig erläutert – übersichtlich zu referieren, ohne Standpunkte zu verwischen oder allzu sehr zu vergröbern (was sich freilich bei dieser Form der Darbietung nie ganz vermeiden läßt!). Besondere Aufmerksamkeit gilt den anglikanischen Kirchen, was der speziellen Tätigkeit des Verfassers entspricht („Institut für anglikanische Theologie" in Trier). – Die letzten zwei Kapitel versuchen eine Richtungsweisung in der praktischen Arbeit; die Entfaltung des „geistlichen Ökumenismus" und der Anregungen, die daraus folgen, dürfte zumindest für jeden wachen und engagierten Christen von Nutzen sein.

Zwischen diesen beiden Hauptteilen handelt ein 4. Kapitel von „Zentralproblemen des ökumenischen Gesprächs". Diese sehr geraffte Darstellung darf als gelungen gelten, wenn auch einige problematische und einseitige Formulierungen und Werturteile unterlaufen, z. B. die fragwürdige Beschreibung der Bultmannschule (196), oder die mißverständliche These „Kirche über der Heiligen Schrift" (136).

Auch dieses Buch gibt Anlaß zu der kritischen Überlegung, ob die ökumenische Bemühung nicht allzu leicht in ein innerchristliches Gespräch abgeglitten ist und abgleitet: „Die eigentliche die Christenheit angehende Not ist nicht die eigene Not, sondern die Not der Welt" (G. Ebeling: Wort Gottes und Tradition. Göttingen 1964, 160). Klein sieht diese Perspektive (160), ohne sie streng durchzuhalten, und markiert gerade so eine Fragwürdigkeit der ökumenischen Bewegung heute.

Das Buch würde noch mehr gewinnen, wenn die hilfreichen Schemata (22 u. 187) am Schluß des Buches durch ein Stichwortverzeichnis und vor allem durch eine synoptische Zeittafel der ökumenischen Bewegung ergänzt würden.

Münster. Gotthard Fuchs.

Boss, Gerhard: **Das brüderliche Gespräch.** München: Max Hueber Verlag 1966. 186 S.; kart. DM 9,80.

Der Verfasser tut mit seinem aus Vorträgen entstandenen Buch in mehrfacher Hinsicht einen guten Dienst. Er bringt Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, besonders den Geist der Konstitutionen, dem Leser nahe; dabei wird deutlich, in welchem Maße gegenüber früher ein Umdenken in ökumenischer Hinsicht erfolgt ist. Weiterhin bemüht sich G. Boss, Zerrbilder zu beseitigen, die bei nichtkatholischen Christen noch bestehen, und den Blick für das wirklich Katholische – fern von Einseitigkeiten – zu öffnen. Er bietet schließlich vor allem gute Anregungen zum Gespräch mit den getrennten Glaubensbrüdern, zeigt, wie kränkende, taktlose Worte und Redeweisen vermieden werden können. Auf schwierige theologische Fragen geht er bewußt nicht ein. Er will auch nicht alles vollständig in seinem Buch zur Sprache bringen. Manches dürfte aber nicht bloß angedeutet werden! Der Vorschlag, statt „Unfehlbarkeit" den Begriff „Lehrsicherheit" zu verwenden, ist problematisch. G. Boss beansprucht nicht etwa, Neues zu sagen; aber es ist erfreulich, wenn viele wie er mithelfen an dem Wachsen und Vertiefen des Gesprächs. Gerade durch die Beibehaltung der Vortragsform ist das Buch – von wenigen Ausnahmen abgesehen – verständlich und zeugt von einem ausgewogenen Urteil des Verfassers.

Oedekoven/Bonn. Heinz Schütte.

Böckle, Franz: **Gesetz und Gewissen.** Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. (Begegnung Bd 9) Luzern und Stuttgart: Räber Verlag 1965. 96 S.; kart. DM 6,80.

Der Vf. publiziert hier vier Vorträge, die er 1963 im Auftrag des Vereins für christliche Kultur in Basel gehalten hat. Es gibt wenige Schriften, die so klar auf so wenigen Seiten und mit so viel methodischem Geschick nicht nur in die heutigen Kernfragen „reformatorischer Ethik" einführen – B. faßt darunter zusammen lutherische und reformierte Ethik (15) –, sondern auch in die Gegenwartsfragen der katholischen Moraltheologie, deren Kernfrage ja nicht die der Ehemoral im Heute ist! Der Vf. beherrscht beide Fragenkreise, und man darf erwarten, daß er sie in Zukunft noch in einem umfassenderen Sinne bearbeitet. Hier müssen wir uns auf einige Punkte referierend und stimulierend beschränken.

Die vier Vorträge sind in drei Kapitel geordnet: 1. Kapitel: Gesetz und Evangelium (11–30); 2. Kapitel: Gesetz und Ordnungen (31–79); 3. Kapitel: Sünder und Sünde (81–91). Jedes Kapitel ist so aufgebaut, daß zunächst die Stellungnahme „reformatorischer Ethik" in einigen ihrer repräsentativsten Zeugen zu Wort kommen, worauf dann die „katholische Antwort" aus „katholischer Sicht" und „aus der Sicht der Moraltheologie" ausgebreitet wird.

Im 1. Kapitel betont B. den in der katholischen Moraltheologie oft allzu legalistisch verengten Gesetzesbegriff in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung und den Charakter des ntl Gesetzes als den uns treibenden Geist unserer Christusgemeinschaft, der nicht in einen geschriebenen Gesetzeskodex umgefälscht werden darf. Wir haben schon 1964 (in Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie, § 11) vorgeschlagen, beim Gesetzesverständnis nicht von einem juristisch geprägten, daher auf die äußere gemeinschaftliche Lebensordnung zugeschnittenen Gesetzesbegriff auszugehen; darüber hat Joseph Klein in seinem Buch über „Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie, Tübingen 1949 (vgl. dazu: Cl. Kemmeren, Ecclesia et Ius, Romae 1963) bei aller Einseitigkeit bislang noch nicht genügend Aufgearbeitetes gesagt. Man solle vielmehr im Gesetz „geltende Zusammenhänge" verstehen, wodurch sich eine Gesetzeslehre aufstellen läßt, die eher befriedigt als die bisher in der katholischen Moraltheologie dominierende Gesetzesdefinition.

Im 2. Kapitel geht B. auf die Frage ein: „Woher der Wille Gottes zu erkennen und wie er den Menschen zu vermitteln sei". Im Hinblick auf die Erkenntnisquellen herrscht heute auch im katholischen Lager eine bedeutende Kontroverse hinsichtlich des sogenannten Naturrechts: „Es ist besonders die Frage der Gültigkeit der Schöpfungsordnung innerhalb der Gnadenordnung" (32). Mit Recht wird die Bedeutungsvielfalt in der Terminologie „Naturrecht" unterstrichen, aber auch die darin grundgelegte Quelle von Mißverstehen und Aneinandervorbeireden angedeutet. Auch im katholischen Diskussionsraum wird Naturrecht in ganz verschiedenem Sinne gebraucht, so daß die Forderung zu recht besteht, wer davon spreche, müsse sagen, was er darunter verstehe.

Man sollte jedenfalls heute Naturrecht als das Gesamt der sich an den menschlichen Gesetzgeber richtenden Normen verstehen, die ihm bei der gemeinwohlorientierten Ordnung des äußeren Gemeinschaftslebens aus der ihm vor- und (soweit das der Fall ist) aufgegebenen Gesetzesmaterie als Bindung seiner gesetzgeberischen Verantwortung auferlegt sind. Naturrecht ist also der Gegensatz von Willkürrecht, nicht von Gnadenrecht. Wer zugibt – und nur ein Anarchist oder Totalitarist wird das leugnen –, daß der Gesetzgeber an die Eigenart der zu ordnenden Gesetzesmaterie im Hinblick auf das Gemeinwohl gebunden ist, wie immer er beides auch inhaltlich bestimmt, ist Naturrechtler. Und diese Bindung gehört in den umfassenderen Raum und Rahmen des sittlichen Naturgesetzes, welches die sittliche Gesamtlebensordnung im Licht der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft zum Gegenstand hat, also auch das Naturrecht als Bindung verantwortlicher Freiheit im äußeren irdisch-sozialen Lebensraum umfaßt. Ein so gefaßter Naturrechtsbegriff dürfte auch von keinem Protestanten abgelehnt werden; nur sein Zusammenhang mit dem Begriff und Inhalt des sittlichen Naturgesetzes dürfte ihm problematisch bleiben.

Darüber hat B. nun in diesem Kapitel sich kontroverstheologisch-ökumenisch verbreitet. Mit Recht steht bei B. zu lesen (34), daß Lehramt und Naturrecht zusammengehören, wie das Vorgehen der Kirche in den letzten Jahrzehnten zeigt. Auch das ist eine Antwort auf die seltsame Meinung, das Naturrecht gehöre nicht zum kirchlichen Lehramt, sondern zum Hirtenamt. B. geht es jedoch nicht um Rechtsbegründung oder Auseinandersetzung mit dem Rechtspositivismus (34), sondern um die „theologische Problematik" des natürlichen Sittengesetzes, näherhin um sein Verhältnis zur Sittlichkeit des NT. Nach Darlegung der „re-

formatorischen Voraussetzungen", wobei die Anthropologie als Grundlage jeden Naturrechts herausgestellt wird, und nach der „Lehre vom komplementären Verhältnis von Gesetz und Evangelium", folgen die „reformatorischen Versuche", von E. Brunner, W. Künneth, H. Thielicke und Karl Barth. Aus der Fülle möglicher Repräsentanten wählt B. die wichtigsten aus, um sie kurz und markant zu charakterisieren. Dann folgt „die katholische Sicht" (44 ff) in ihren „Voraussetzungen" sowie nach „Wesen und Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes". Richtig wird betont, daß die Beziehungen zwischen sittlichem Naturgesetz und NT „noch viel zu wenig geklärt sind" (49). Die „Grundfrage" betrifft die „Gültigkeit des Allgemein-Menschlichen im biblischen Menschenbild" (49), denn die „theologische Anthropologie bildet das Fundament für die moraltheologische Aussagen" (49). B. hilft sich mit zwei Kategorien: 1. mit der der „Wiederherstellung" (als konkretes ntl Beispiel wird die Ehescheidungsfrage angeführt: Mt 18, 3–12; Mk 10, 2–12). Hier geht es vor allem um die „Erkenntnis des Willens Gottes aus der phänomenalen Welt" (vgl. Röm 1 u. 2) und um die Verantwortung der Heiden vor Gott, wobei die Juden und die Heiden, wenn sie das Gute tun, das nur vermögen (das steht zwar nicht ausdrücklich im Text, muß aber gefolgert werden) „durch die auch bei den Heiden wirkende Gnade" (92). Als zweite Kategorie nennt B. die auch bei den Kirchenvätern betonte „heilsgeschichtliche Sicht", welche auch „das Sündersein des Menschen ernst nimmt". Hier verweist B. auf K. Demmer, Ius Caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. Rom 1961.

Bei der Behandlung des „Wesens und der Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes" wird betont, daß es sich (wir möchten ergänzen: primär) um ein unformuliertes Gesetz handelt. U. E. kommt dann aber das Problem seines Erkanntwerdens und Formuliertseins (wenigstens weithin) bei B. etwas zu kurz. Dasselbe wird man auch sagen müssen zu seinen Darlegungen über „das Verhältnis von Norm und Situation" (59). Natürlich kann „dieser konkrete Wille und damit die wahre Forderung Gottes an den einzelnen Menschen (nicht) in allgemeine Gesetze gefaßt werden" (59). Die Frage ist jedoch, ob es allgemeine Weisungen Gottes an alle gibt, die jeder je konkret mit seinen Kräften und in seinem kairos zu erfüllen hat. Bei B. wie bei vielen heutigen Theologen und Philosophen geht es um das auch bis heute noch ungelöste Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, Abstraktem und Konkretem. Mit Recht wird zwar gegen eine Mißachtung des Individuellen – Einmaligen – Situativen angegangen. Aber dieses steht niemals außerhalb des Allgemeinen, sondern ist dessen Realisierung. Petrus und Paulus sind bei aller individuellen Einmaligkeit und Konkretheit doch je in ihrer Weise Jünger Christi, Apostel des Herrn, Menschen als Geschöpfe Gottes. Niemand sage, man könnte das Individuelle – Einmalige – Situative aus dem Allgemeinen – Übersituativen (*deducendo*) ableiten. Keiner sollte jedoch behaupten, irgendetwas am Menschen und Christen fiele außerhalb des Allgemein-Menschlichen und -Christlichen. Aber nicht dieses ist bei all seiner immerwährenden Fragwürdigkeit das Problem, das hier ansteht, sondern die Frage: „Herr, was willst Du, daß ich hier und jetzt tun soll?", d. h. die individuell-konkrete Realisierung des Rufes Gottes in Christus zum Heil.

In sehr instruktiver Weise behandelt B. das Problem „Norm und Situation in der reformatorischen Ethik" (61 ff), wobei er besonders auf das Problem hinweist, wie weit im NT ethische Weisungen Konkretisierung des allgemeinen Liebesgebotes sind und wie H. Thielickes Lehre von den Grenzsituationen zu verstehen ist.

Im katholischen Raum wird heute das Problem „Norm und Situation" besonders „thematisiert" (!) diskutiert, obwohl das Problem selbst nicht erst von heute ist. Mit B. ist gegen eine falsche Optik anzugehen, als sei das sittliche Naturgesetz zunächst ein geschriebenes Gesetz oder eine Summe äußerer Vorschriften! Im dialektischen Umschlag der Geschichte stehen wir heute vor den Forderungen einer „personalen Seinsethik". Ethik ist u. E. normative Anthropologie, keine freiheitsbindende Kosmologie! Hier stehen wir vor der wichtigen Frage, wie die personalistischen und transzendentalphilosophischen Ansatzpunkte als notwendige Ergänzung bisheriger ontologischer Normbegründung fruchtbar zu machen sind. Das wird vor allem für die Allgemeine Moraltheologie gelten, weniger für die Spezielle Moraltheologie, die dem konkreten Sein der zur sittlichen Verantwortung aufgegebenen transsubjektiven, aber subjektbezogenen Seinsbereiche zugewandt ist.

Ganz besonders unterstreichen wir B.s Wunsch an „unsere Exegeten, sie möchten uns dabei mit ihren modernen Methoden zu einer kritisch sauberen Erarbeitung helfen" (76). Das gilt u. E. besonders in heutiger Stunde, weil die Impulse zur Weiterentwicklung der Theologie, aber auch ihre Krise bei Protestanten und Katholiken, vor allem von der Philosophie oder vom philosophischen Vorverständnis der Offenbarung her erfolgt und leider weniger von einer „sauberen Exegese".

Mißverständlich erscheint uns, wenn B. (77 f) schreibt: „Die formulierten und in diesem Sinne von außen wirkenden Gesetze, seien es naturrechtliche Sätze oder seien es Anordnungen des neuen Bundes, sind aber nie die letzten und eigentlichen Weisungen für das Gotteskind. Sie bedeuten jedoch in ihrer negativen Formulierung den Zaun, die Todeslinie, unter welcher der Wille Gottes niemals gefunden werden kann". Die Anwendung dieser Aussage auf den Fall der (schon im Zusammenhang mit der Lehre K. Barths von B. S. 66 erwähnten) Schwangerschaftsunterbrechung erscheint uns problematisch. Hier müßte mehr beachtet werden, daß Verbote *„semper et pro semper"*, d. h. absolut gelten.

Die sonst bei B. lobenswerte Klarheit der Darstellung ist aber wohl ausnahmsweise einmal verlassen, wenn er (78) schreibt: „Die negative Todeslinie und die zum Schnitt gebrachten positiven Hinweise auf zu verwirklichende Werte grenzen zusammen einen Raum ein, in dem der Imperativ des in letzter Konkretheit zu Tuenden vom Angeforderten allein gefunden werden kann und muß". Soll das nur bedeuten, die letzte Entscheidung ist existentiell unvertretbarer Selbstvollzug des Menschen in seiner Freiheit auf Gott hin? Das mag im Raum positiver Gebote viel freien Spielraum gemäß den Handlungssituationen bedeuten, im Raum der Verbote gilt jedoch das *„semper et pro semper"*, weil darin die totale Negierung als Sich-Selbstaufheben des Handelnden vor Gott gelegen ist.

Das 3. Kapitel (81 ff) geht dem Begriff „Sünder und Sünde" in der reformatorischen Ethik nach und überprüft daran auch die Position der katholischen Moraltheologie. Mit Recht wird auf einen „moralischen Extrinsezismus" hingewiesen. Er „sieht in der Sünde vornehmlich einen willentlichen Verstoß gegen das Gesetz". Diese Auffassung – und dem pflichten wir bei – ist „viel daran mitschuldig, daß der moderne Mensch das Gespür für die Sünde verloren" hat (85).

Schließlich stimmen wir mit B. darin überein, was er über das „Grundwesen der Sünde" schreibt: „Nur wer sich einem geschaffenen Gut total verschreibt, es zum Lebenszentrum wählt *(tanquam finem et centrum universale!)*, zerstört total die Hinordnung zu Gott". Seit Jahrzehnten ertönt in der katholischen Moraltheologie immer lauter der Ruf nach einer Überprüfung der Sündenlehre, besonders der von der schweren oder Todessünde. Hier liegt für die moraltheologisch-wissenschaftliche Forschung ein ganz wichtiges Arbeitsfeld, weil in gleicher Weise offenbarungsfremder Legalismus wie Laxismus zu vermeiden sind.

Wir schließen unsere Darlegungen mit dem Wunsche, B. möchte den ökumenischen Dialog weiterführen, zu dem auch sein Büchlein ein guter Anfang gewesen ist.

Bochum. Gustav Ermecke.

Doherty, Dennis, OSB: **The sexual doctrine of Cardinal Cajetan.** Regensburg: Friedrich Pustet 1966. XVII, 372 S.; kart. DM 36,–.

Dohertys Studie über Kardinal Cajetans Sexualethik wurde 1965 der Theologischen Fakultät Würzburg als Dissertation vorgelegt. Sie gliedert sich in vier Hauptabschnitte. Der erste (1–49) ist als Einleitung in das Leben und die Zeit des Kardinals Cajetan gedacht sowie in die Werke, in denen sich seine sexualethische Lehre hauptsächlich findet (Kommentare zur Summa theol. des hl. Thomas, umfangreiche Kommentare zum Alten und Neuen Testament, zahlreiche Opuscula).

In Teil 2 (50–188) wird der Versuch unternommen, Cajetans Lehre über die Sexualordnung systematisch zu bieten, und zwar sowohl in sich als auch im Licht der Heilsgeschichte. Dabei erklärt der Vf. Cajetans Ansicht über die Natur und die Funktion des männlichen und weiblichen „Samens" beim Menschen und legt des Kardinals Doktrin über die Folgen der Erbsünde im sexuellen Bereich dar. Sodann sucht D. zu zeigen, wie die Keuschheit im Rahmen der *temperantia* Ordnung in das Sexualverhalten bringt. Cajetans Urteile über die hauptsächlichsten Verstöße auf diesem Gebiet werden ausführlich besprochen: Sünden gemäß und gegen die Natur, *fornicatio*, Ehebruch, körperliche Reizspiele („petting" usw.), *delectatio morosa*, ungeziemende Kleidung.

Der 3. Teil hätte eine eigene Dissertation geben können, er handelt nämlich von Cajetans Lehre über Wesen und Finalität der Ehe (189–334). Im Jahre 1533 sah sich der große Gelehrte veranlaßt, zu einigen Äußerungen in seinen Schriftkommentaren Stellung zu nehmen. Eine Anzahl dieser Äußerungen, die von gewissen Pariser Professoren übel vermerkt wurden, haben direkt oder indirekt mit Sexualproblemen zu tun (Ehebruch als Grund zur Scheidung und Wiederheirat, Priesterehe, Ehescheidung bei schwerer Unverträglichkeit). In einem Opusculum, datiert am 30. Dezember 1533, antwortete Cajetan auf diese Einwände und verteidigte seine Meinung. Der kurze 4. Teil (324–334) berichtet über diesen Vorfall.

Die Größe der Aufgabe, die D. unternommen hat, vor allem im Hinblick auf Fragestellungen unserer Tage, springt in die Augen. Die Dissertation hätte ein sehr wertvoller Beitrag zu einer christlichen Antwort auf quälende Probleme von heute sein können (Geburtenregelung, Zölibat, Ehescheidung usw.). Tatsächlich enttäuscht die Arbeit in weitem Maße. Bei eingehender Lektüre gewinnt man den Eindruck, daß der Vf. nicht die nötigen Voraussetzungen für sein schwieriges Unternehmen mitbrachte, daß er zu hoch gegriffen hat. Richtig betont er, daß man, um Cajetan in der fraglichen Materie zu verstehen, zuvor Thomas, dessen treuer Interpret Cajetan sein wollte, verstehen muß. Wenn nun Thomas und sein Kommentator etwas zur Lösung heutiger Probleme beitragen sollen (wie mancher Theologe gerne erwartet), dann ist es doch wohl notwendig, die Gesamtkonzeption ihrer Lehre vor Augen zu haben, d. h. sie in ihrem historischen, kulturellen und doktrinären Kontext zu sehen. Hernach käme es darauf an, dies in absoluter Objektivität und in einer Sprache auszudrücken, die ein Mensch unserer Zeit verstehen kann und nicht in einer früh- oder spätmittelalterlichen Redeweise, wie sie den damaligen Scholastikern eigen war. D. hat weder Thomas noch Cajetan richtig verstanden. Der Grund dafür liegt wohl in gewissen Meinungen und Vorurteilen, die den Vf. vielleicht unbewußt, doch ganz offensichtlich, blind machten für die tiefe und höchst wirklichkeitsnahe Doktrin Cajetans und seines Lehrmeisters Thomas. Dazu im einzelnen:

Das erste dieser Vorurteile besteht darin, daß D. die Sicht von Mensch und Gesellschaft bei Thomas und Cajetan mit dem neuartigen und abwertenden Ausdruck „Androzentrismus" apostrophiert. Es ist zwar durchaus richtig, daß die mittelalterliche Welt – wie überhaupt die Welt bis in die neueste Zeit – das war, was man die „Welt des Mannes" nennen könnte. Das öffentliche Leben und jede Art von Betätigung in der Öffentlichkeit war Männersache. Hier hatte die Frau im allgemeinen nichts verloren. Doch dies bedeutet keineswegs eine Minderbewertung der persönlichen Würde der Frau. Ganz im Gegenteil! Und dies muß man besonders betonen, wenn von der Mann-Frau-Beziehung in Ehe und Familie die Rede ist. In dieser Welt stehen nach Thomas und Cajetan Mann und Frau auf gleicher Ebene, erfreuen sich gleicher Rechte und haben gleiche Pflichten. Was Thomas (und Cajetan) unter dem Einfluß von Aristoteles („*mas occasionatus*" usw.) auch immer gesagt haben mögen, beide legen Wert auf die Forderung, daß zwischen Gatte und Gattin ein Freundschaftsverhältnis höchster Vollkommenheit geschaffen werden muß (vgl. III Contra Gentes 123 u. 124: „*amicitia maxima et intensa*"), das dann im *mutuum obsequium* (vgl. Summa theol. III, 39, 2 und passim) zum Ausdruck kommt. D. vermag dies nicht zu sehen, und in seiner „androzentrischen" Befangenheit versteift er sich auf die Idee, als ob die Frau bei Thomas und Cajetan nichts anderes als ihres Eheherrn Kindergebärerin und Haushälterin sei (205–211). In Wirklichkeit leben Mann und Frau nach ihnen in inniger Verbundenheit und werden gemäß den bekannten Schriftstellen (Gen 2, 24; Mt 19, 6; Eph 5, 31) ein Leib, nicht nur im Bereich des strikt Geschlechtlichen, sondern vor allem, wie Thomas nachdrücklich hervorhebt, „*ad totius domesticae conversationis consortium*" (III CG 123, Ed. Marietti Nr. 2964). Es ist sicher verfehlt, eine derartige Lehre als „androzentrisch" abzuwerten, und auf alle Fälle wäre es völlig falsch, sie – um einen anderen Neologismus zu erfinden – als „thalamozentrisch" zu bezeichnen.

Von hier aus läßt sich bereits beurteilen, wie wenig haltbar das weitere Vorurteil des Autors ist, nach dem die Scholastik, und insbesondere der Thomismus, auf sexuellem Gebiet eine allzu unpersönliche Doktrin vertritt. Für Thomas ist der Gebrauch der Ehe (Aktivität im engen Bereich der Sexualität) für die Eheleute echter Grund für eine „*quaedam suavis societas*" (III CG 123, Nr. 2964). Doch sogleich betont er in seiner realistischen Art, daß das Wichtigste im Eheleben nicht in dieser sehr beschränkten Tätigkeit besteht. Was Mann und Frau zusammenschmilzt und sie wirklich zu Eheleuten macht, ist Geschlechtlichkeit in ihrer ganzen Fülle gelebt: „*carnalis copula*" und „*cohabitatio*" (II–II, 26, 11, ad 1 und 4) im Sinn des oben erwähnten „*totius domesticae conversationis consortium*". Das ist der tief menschliche und höchst wirklichkeitsnahe Sinn jenes Wortes über den *Ordo caritatis*: „*diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis*" (II–II, 26, 11, ad 4). Man muß dabei auf jedes Wort achten und besonders auf die wirk- und zweckursächliche Bedeutung des „*ratione*". Sieht man die Sache in ihrem doktrinären Zusammenhang, so zeigt sich leicht, daß Geschlechtsverkehr, um seiner selbst willen gedacht und ausgeübt, wesenhaft egozentrisch ist (selbst wenn die beiden Partner mit einem solchen Tun einverstanden sind), wesenhaft entpersönlichend, bis in die Wurzel entwürdigend und demoralisierend und schließlich, falls nicht humanisiert und sublimiert, sich destruktiv auswirkt für jene „*suavis societas*", die er eigentlich fördern sollte (vgl. III CG 125, Nr. 2980).

Im Licht des soeben Gesagten wird unmittelbar deutlich, wie wenig berechtigt es ist, Thomas und Cajetan einen sexuellen Pessimismus anzulasten, was D. dennoch oft genug tut. Der Vf. meint, für Thomas gebe es beim eigentlichen Geschlechtsgebrauch und der damit verbundenen Lust stets eine Art von Unordnung. Thomas sieht, recht wirklichkeitsnah, daß sich Unordnung sehr leicht einzuschleichen vermag und daß diese Unordnung eigentlich im übermäßigen Genuß der Geschlechtslust und in der Gier danach besteht, also im Grunde, gleich wie beim Laster der *Illiberalitas* (Geizigkeit), im maßlosen Trachten, alles für sich selbst zu behalten (vgl. De Malo 15, 1). Dies hat nichts zu tun mit der Intensität oder dem Vollgenuß der Lust, die dem ehelichen Akt natureigen ist. Je vollkommener er in Ordnung ist, um so intensiver, reiner und höherstehend ist auch die damit verbundene Lust (vgl. II–II, 153, 2, ad 2; Supplement 41, 3, ad 1; De Malo 12, 1, ad 4). In diesem Zusammenhang werden Cajetan (und Thomas) sehr oft zur Rede gestellt wegen einer Sache, die D. „actual intentionality" zu nennen beliebt (vgl. 279 u. passim). Er findet es ganz unrealistisch, daß Eheleute bei ihrem Ehegebrauch „ausdrücklich" (*actualiter*) den objektiven Zweck des ehelichen Aktes, nämlich die *procreatio prolis*, vor Augen haben sollten. Er hält dagegen, daß „das unmittelbare Ziel der menschlichen Sexualtendenz der Geschlechtsverkehr, nicht die Erzeugung von Nachkommenschaft" sei (339–340)! Ohne einen Beweis dafür beizubringen, stellt D. die Behauptung auf, daß Cajetan seiner (angeblichen) Lehre von der inneren Unordnung des Geschlechtsverkehrs gemäß, „eine nur implizite Intendierung des Zweckes nicht von sittlicher Schuld lossprechen kann" (291). Die zitierte Stelle (Opusculum De sacramento matrimonii, q. 3, n. V), die diese willkürliche Behauptung stützen soll, besagt genau das Gegenteil! Es ist schade, daß der Vf. nicht beachtete, was Cajetan über die verschiedenen Weisen, Mittel auf einen Zweck hinzuordnen, sagte: „*Semper appetens quod est ad finem, appetit finem non habitualiter, sed actualiter, ut extendit se ad actualiter et virtualiter*" (Kommentar zu I–II, 8, 3, Ed. Leonina Nr. V).

Trotz des bereits oben Gesagten sei noch einmal besonders auf die Behauptung aufmerksam gemacht, nach der die Sexualethik von Thomas und Cajetan im Grunde unrealistisch sein soll (277, 336). D. meint, die aktuelle Intention auf das objektive Ziel der Ehe sei in der Praxis unrealisierbar und infolgedessen unrealistisch (336). Dennoch scheint damit das eigentliche Anliegen des Vf. noch nicht ausgesprochen zu sein (vielleicht steht es ihm auch gar nicht klar im Bewußtsein). Was ihm offensichtlich naheliegt, ist die in Amerika übliche Vertrautheit unter den Geschlechtern („frequent dating", S. 169) mit den damit verbundenen erotischen Reizspielereien, „necking and petting" genannt, und das Problem der Geburtenkontrolle (277 und passim). Der Autor gibt sich wohl Rechenschaft darüber, daß derlei Dinge nach den moralischen Grundsätzen eines Thomas und Cajetan zurückgewiesen und verurteilt werden müssen. Doch meint er, solche Prinzipien seien unrealistisch, und die sehr erstaunliche Begründung dafür ist diese: Was jedermann tut, muß moralisch richtig sein. Man braucht wohl nicht besonders zu betonen, daß diese Formulierung völlig unannehmbar ist. Sie hat ihre Wurzeln in einem falschen Begriff der Moraltheologie überhaupt, denn diese besteht nicht eben in einer phänomenologischen Beschreibung dessen, was die Menschen gerade tun, sondern sie ist vielmehr eine Wissenschaft, die im Licht der sittlichen Botschaft des Evangeliums Normen aufstellt für das, was die Menschen tun und wie sie ihr Leben gestalten sollen.

Nach diesen allgemeinen und grundlegenden Erwägungen wird deutlich, daß der vorliegenden Arbeit erhebliche Mängel anhaften. Es könnten noch zahlreiche Fragwürdigkeiten von geringerer Bedeutung aufgezählt werden, doch überstiege dies den Rahmen einer Besprechung. Nur zwei Bemerkungen von technischem Belang seien noch gestattet. Die Bibliographie überrascht durch ihre unqualifizierte Zusammenstellung. Man findet darin z. B. eine Reihe von Artikeln aus der Wochenzeitschrift „Commonweal", während andererseits Josef Piepers „Zucht und Maß" oder etwa „Werden und Reifen in Ehe und Familie" von Wilhelm Heinen nicht notiert sind. Heilige Autoren werden sämtlich unter „S." aufgeführt, wobei dieses S hinter dem Buchstaben T steht, während die mit einem eigentlichen S beginnenden Namen an der richtigen Stelle des Alphabets eingereiht sind. – Cajetan sah sich bekanntlich veranlaßt, in seinen Summakommentaren ausführlich auf Sexualfragen einzugehen, weil im 15. Jahrhundert ein Theologe namens Martinus Magister meinte, er müsse fast gegen alles opponieren, was Thomas über die *temperantia* geschrieben hatte. Wir erfahren bei D. nichts über die Person dieses Adversarius, von welcher Bedeutung seine Einwände sind und warum Cajetan sie so ernst genommen hat. Zwar ist von Martinus Magister (47) die Rede, wo allgemein Theologen aufgezählt werden, die positiv oder negativ auf Cajetan einwirkten, doch wird dabei nicht einmal auf Hurters Nomenclator verwiesen. Dort (II, 989–990) ist tatsächlich etwas zu finden, allerdings unter dem Stichwort „Maître (Martin de)". Hurter gibt freilich nur wieder, was er bei Fabricius und Oudin fand; ausführlicher kann man sich unterrichten bei U. Chevalier: „Répertoire des sources historiques du Moyen-Age", unter dem Namen „Maître".

Wenn man, in Anbetracht der vielen Unvollkommenheiten, auch gewünscht hätte, daß die Arbeit in der vorliegenden Form lieber nicht gedruckt worden wäre, so tröstet das hochherzige Wort in Thomas' Metaphysikkommentar (in XII, lect. 9): „*Quia in eligendis opinionibus vel repudiandis non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit (Philosophus) quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adjuverunt.*" Und jenes andere aus dem Opusculum De perfectione vitae spiritualis, c. 26: „*Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur.*"

Kaufbeuren i. Allg. Cornelius Williams.

Leinweber, Adolph: **Gibt es ein Naturrecht?** (Hamburger Rechtsstudien, hrsg. von Mitgliedern der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Hamburg, H. 53) Hamburg: Cram, de Gruyter u. Co. 1965. XVIII, 216 S.; kart. DM 32,–.

Dieser ernsthafte, allerdings nicht leicht lesbare Versuch eines Juristen, auf die Frage nach dem „Dasein" des Naturrechts eine Antwort zu geben, versteht sich als „eine Diskussionsgrundlage, nicht mehr" (VII). Bei aller Qualität, die das Buch besitzt, sei es deshalb erlaubt, hier mehr Gewicht auf einige kritische Bemerkungen als auf eine (doch immer nur unvollständige) Inhaltsangabe zu legen. Der Vf. weiß sich – u. a. in Auseinandersetzung mit H. Coing, N. Hartmann und M. Scheler – den Grundanschauungen E. Sprangers verpflichtet. Ohne daß dieser Standort hier eigens zu würdigen wäre, darf gesagt werden, daß L. in seinen die Naturrechtsproblematik anzielenden Erörterungen über die Grenzscheide von Wissen und Glauben und den Zulässigkeitsgrad der „Vermutbarkeit" dem Leser schließlich doch ein Mehr an Voraussetzungen abverlangt, als er eigentlich anbieten möchte. Die hintergründig-fürsorgliche Bemerkung im Vorwort, alles zum Begriff, zur Geschichte und Lehre des Naturrechts Erarbeitete werde „zur Entlastung des Lesers" als bekannt vorausgesetzt (VII), hilft doch wohl nur dem Autor selbst.

Da das „theologisch begründete" Naturrecht ausdrücklich zu einem „Hauptthema" der Darstellung gemacht wird, sei als erstes dem Vf. gern bescheinigt, daß seine Ausführungen implizit eine dringliche Frage aufwerfen, auf die der Jurist von der Theologie eine Antwort erwarten kann: die Frage nämlich, warum überhaupt und weshalb immer noch die Theologie vom Naturrecht redet; was diese Rede für die Rechtsordnung (und das Rechtsdenken) heute besagen will. Daß hier noch vieles zu klären bleibt, geht nicht zu Lasten dieser Arbeit – im Gegenteil! Man wird auf seiten der Theologen vor allem den Hinweis ernstnehmen müssen, „wie beängstigend nahe eine gewisse Richtung unseres heute doch so betont christlich auftretenden Naturrechtsdenkens einem geistfeindlichen Biologismus steht" (67). Nicht weniger aufmerksam sollte die Anmerkung des Vf. gelesen werden, daß in der Diskussion um den naturrechtlich fundierten Eigentumsbegriff Juristen wie Theologen seltsamerweise das geistige Eigentum vernachlässigen (43). Diese Frage wird zwar bei den Theologen heute gesehen (vgl. G. Ermecke), aber noch nicht in der nötigen Breite verhandelt.

Bleibt dem Vf. somit für manche weiterführende Auskunft zu danken, so besteht anderseits nur selten Veranlassung, ihm eine (angesichts der Themenstellung zu fordernde) ausreichende Vertrautheit mit der einschlägigen theologischen Literatur zu bescheinigen. Beispielsweise ist vom „Katholiken Messner" (1) und von der „seltsamen Theologie moderner Protestanten" (35 f.) immer nur anmerkungsweise die Rede. Das Werk des Thomas von Aquin war dem Vf. nur in zwei Bänden der Deutschen Thomasausgabe zur Hand; leider fehlt darunter der von A. F. Utz kommentierte Band 18 (Heidelberg 1953), ohne den eine Naturrechtskritik nicht auskommen kann. Die Liste solcher Fehlanzeigen ließe sich beliebig fortsetzen (J. David, J. Fuchs, M. E. Schmitt, G. Söhngen, usw.), ohne daß damit auf einen unnützen Perfektionismus gedrängt würde. Jedenfalls geht es nicht an, daß V. Cathrein als „der angesehene Naturrechtler unserer Tage" (121) vorgestellt wird. Auch J. Ellul darf nicht aus dem ihm zugehörenden theologischen Zusammenhang herausgenommen und als „Naturrechtler" (114) gekennzeichnet werden. Alles in allem: Trotz vieler Vorzüge hat die Arbeit Leinwebers darin ihre Schwäche, daß sie bereits im Jahre 1949 niedergeschrieben und bis zur Veröffentlichung im Jahre 1965 nicht merklich auf den von der Diskussion inzwischen vorgegebenen Fragestand gebracht wurde. Eine Anmerkung wie diese wirkt geradezu anachronistisch: „Wir sind tatsächlich schon soweit: Wer das Naturrecht auch nur anzweifelt, gerät heute leicht in die Lage des Mannes, der in ein Wespennest greift" (171).

Dem Vf. ist es offensichtlich entgangen, daß dieses „Wespennest" auch vor theologischem Zugriff nicht sicher ist. Das gilt insbesondere für eine (in theologischer Sicht) zentrale Aussage des Vf., auf die abschließend etwas näher einzugehen ist. Der Autor will (im Gegensatz zu „scholastischen Hirngespinsten") an der These, das Recht „ruhe in Gott", in folgendem Sinne festhalten: „Gott hat uns auf das Recht hin angelegt ... In seiner Erscheinungsweise (ist es) dennoch ein Werk des Menschen" (139). Dem ist – bis auf das „dennoch"! – voll zuzustimmen. „In Abhängigkeit von Gott, dem absoluten Herrn, begründet der Mensch lebensvoll Recht" (C. Nink). Auch der Rezensent hat – das darf hier angemerkt werden – sich immer nur dahingehend geäußert, die menschliche Vernunft sei nicht in einem „absoluten" Sinne rechtsschöpferisch. Damit wird das Recht als „Gestaltungsproblem" (170) keineswegs in Frage gestellt, sondern unter diesem Aspekt gesehen.

Die Rede vom Naturrecht meint deshalb auch und vor allem, daß der Mensch, der in seinem Recht-Setzen und Recht-Haben „er selbst" bleibt, sich gerade als ein solcher wandeln und „gestalten" kann – eben auch in seinem Recht-Setzen und Recht-Haben. „Naturrecht" ist demnach – der Rezensent gesteht das gern zu – Inbegriff eines Anliegens, das überzogen werden kann, aber dennoch in der Sache unverzichtbar bleibt. „Naturrecht" steht für einen legitimen Impuls, der auf die Relativierung des Bestehenden, der Rechts- und Sozialordnung aus ist und dabei nicht einfachhin der Gefahr entgeht, zeitbedingte Vorstellungen absolut zu setzen, geschichtliche Sozialstrukturen dem Anspruch einer fiktiven Sozialdogmatik zu unterwerfen, die vergessen läßt, daß praktische Sollensinhalte dem geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen unterliegen. Der Vf. sieht dies durchaus richtig. Nur zielt sein „Stoß" insoweit ins Leere, als derartige Überlegungen seit Jahren in der Theologie, sofern sie sich im Rechtsgespräch engagiert, durchaus anzutreffen sind und in ihren Konsequenzen bedacht werden (vgl. F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Sammelbd. Düsseldorf 1966). Erinnert sei in diesem Zusammenhang schließlich noch an die Ansprache Pius' XII. vom 3. 10. 1953 (AAS 45, 739), die einem vertieften Verständnis des Zusammenhangs von Naturrecht und positivem Recht zumindest nicht entgegensteht. Es heißt dort: „Que l'on appelle ces exigences de la nature »droit«, »normes éthiques« ou »postulats de la nature«, peu importe". Könnte so nicht wenigstens eine Sprachregelung empfohlen werden, die im Rechtsgespräch den Begriff des Rechts und demzufolge ein gegenseitiges Verstehen nicht weiterhin unnötig strapaziert? Solche Frage ist indes primär nicht dem Juristen zu stellen. Er hat zu seinem Teil schon viel gesagt, wenn er mit dem Vf. erfreulich unbefangen von der *lex positiva* als einer dem Gewissen und der Menschensorge überantworteten Aufgabe spricht (177 ff).

Freiburg i. Br. Rudolf Henning.

Kirsch, Guy: **Machtverteilung im Unternehmen.** Von der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen. Köln: J. P. Bachemverlag 1967. 220 S.; Ln DM 20,–.

Wilfrid Schreiber gibt dieser unter seiner wissenschaftlichen Leitung erarbeiteten Dissertation ein aufschlußreiches Vorwort mit. Hier heißt es zu Recht: „Seit Jahren steht die Reform der Unternehmens-Verfassung im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Streitgesprächs und der politischen Auseinandersetzung ... Hinter jedem Reformvorschlag steht ein ganz bestimmtes Bild vom Menschen ... Das Subsidiaritätsprinzip scheint die Eigenschaften zu definieren, welche die Struktur des Unternehmens aufzeigen muß, damit dem Menschen als sozialem und wesensmäßig selbstwertigem personalem Wesen Gerechtigkeit werde ... Eine genauere Betrachtung der Dinge zwingt jedoch den Verfasser, diesen bequemen Ort zu verlassen und zu bekennen, er wage nicht ‚die Ansicht zu vertreten, das Wünschenswerte, ja Notwendige sei auch möglich'." – Liegt der Grund für das „Scheitern" des vorliegenden Versuchs und für den „Riß zwischen dem Geforderten und dem Möglichen in der Natur des erörterten Problems"?

Doch sei zunächst kurz auf die Entfaltung des Problems durch Guy Kirsch verwiesen.

In einer Einleitung wird die „arbeitsbedingte und gesellschaftlich bedingte Entfremdung des Menschen im Unternehmen" darzustellen versucht, um dann im folgenden Kapitel 3 „das Problem der Machtverteilung" zu diskutieren. Niemand wird gerade diese Abschnitte des Buches ohne Gewinn lesen, zumal der nur an deutschsprachige Literatur gewöhnte Leser mit den hervorragenden Analysen aus dem französischen Sprachraum vertraut gemacht wird. Die nachfolgenden Darstellungen der verschiedenen „Lösungsansätze" sind bereits mit einer gezielten Kritik des Verfassers versehen, obschon das Ziel ja letztlich im Offenbleiben der eigenen These gegenüber dem Subsidiaritätsprinzip als Ordnungsprinzip liegt. Es fällt ferner auf, daß die Zurückweisung nicht nur der ökonomistischen Thesen von der Marktmechanik als Ordnungsprinzip zur Machtverteilung absolut erfolgt – zu Recht absolut erfolgt –, sondern auch der Pläne zur Eigentumsstreuung und zur Mitbestimmung. Ihre Bedeutung aus gesellschaftspolitischer Sicht zu würdigen, war nicht unmittelbare Aufgabe des Verfassers. Aber auch eine Unternehmensverfassung für heute und morgen kann nur eingebettet gesehen werden in eine demokratische Ordnung des Ganzen der Wirtschaft und Gesellschaft, im Rahmen derer die genannten Ziele der Eigentumsstreuung und der Mitbestimmung zur rechten Machtverteilung sehr wohl beitragen können. – Im eigentlichen Hauptteil (Kap. 6 und 7) behandelt der Vf. sodann seine These vom Subsidiaritätsprinzip als Mittel der persongemäßen Machtverteilung. Hier bliebe zunächst anzumerken, daß er zwar „Begriff und Wesen des Subsidiaritätsprinzips anderweitig gültig und ausführlich dargestellt" betrachtet. Von der engen Verklammerung dieses Prinzips mit denen der Solidarität und des Gemeinwohls – darüber ist ebenfalls viel Gültiges zur Klärung aller drei Prinzipien ausgesagt worden – ist aber leider nichts in die vorliegende Überlegung G. Kirschs eingegangen.

Es stellt sich dem Rezensenten darum bei dieser so scharfsinnigen und breit angelegten wissenschaftlichen Studie die Frage, ob nicht zur Lösung des Problems gerade diese enge Verflechtung von Solidaritätsprinzip, Gemeinwohlprinzip und Subsidiaritätsprinzip beigetragen hätte. Verweist nicht jede Machtfrage auf eine Vertikale und eine Horizontale menschlicher Bindung und Verantwortung? Zu Recht zitiert der Vf. G. Weisser: „Unter den Bedingungen heutiger Wirtschaftsgesellschaften sind weithin Verantwortung nur als gemeinsame oder Mitverantwortung, Dispositionsrechte nur in der Form gemeinsamen Verfügens oder Mitbestimmens realisierbar". Mit einer einfachen Zurückweisung „kollektiver Mitbestimmung", die über eine neue Sicht der sozialethischen Verantwortung füreinander und aus der Sicht des Gemeinwohls auch die Frage nach der Legitimität der Macht und ihrer personal- und funktionsgerechten Verteilung in ein anderes Licht rückt, hätte sich der Vf nicht den Zugang zu den Formen sozialen Lebens in der Arbeitswelt verbauen sollen. Mit dem Vf. kann betont werden: „Es ist dies der Punkt, an welchem die ganze Problematik, die ganze komplexe Natur unserer Fragestellung klar erscheint: Wir wollen einer Welt entfliehen, die an Kommunikationen nur den Informationsstrom zwischen Funktionären kennt, um einzutreten in den Raum, der neben den technischen und formell-funktionellen Beziehungen auch das Fluidum der Sympathie zwischen menschlichen Personen kennt und anerkennt und damit auch das gefahrvolle Wagnis des Gegenübertretens von zwei Menschen bejaht". Darum ist nicht nur „eine Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen mit rein institutionellen Reformen nicht zu bewältigen"; wenn der Verfasser die „persönliche Moral" beschwört, dann weist er selbst in die Richtung sozialethischer Verantwortungen, die sich aus den neuen Verflechtungen ergeben, bzw. – um beim Prinzipiendenken zu bleiben – in die Richtung des Solidaritäts- und Gemeinwohlprinzips. Im Wortlaut des Vorworts von W. Schreiber muß darum der „Riß zwischen dem Geforderten und dem Möglichen" nicht nur „im Problem selbst", sondern auch in der zu engen Anlage des Lösungsversuchs, eben nur vom Subsidiaritätsprinzip her, vermutet werden. Dem christlichen Bild vom Menschen, das hinter diesem Reformvorschlag steht, entspricht nur eine Analyse auch der „Machtverteilung" von den einander ergänzenden Prinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und des Gemeinwohls her. Nach J. Höffner „setzt" sogar „der Grundsatz der Subsidiarität die Prinzipien der Solidarität und des Gemeinwohls voraus" (vgl. Christl. Gesellschaftslehre, 4. Aufl. 1965, 46).

Münster. Wilhelm Dreier.

Schmauch, Jochen: **Herrschen oder Helfen?** Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach 1967. 227 S.; Ln DM 30,–.

Der Verfasser untersucht zunächst die Hintergründe der Begriffsbildung „Entwicklungsländer" und weist dabei auf Unterscheidungen wie z. B. „Christen und Heiden – Zivilisierte und Wilde – Kulturvölker und Naturvölker" hin. Eingehend werden dann die Probleme des Hungers, der Übervölkerung, des Analphabetentums und des Nationalismus dargelegt; im Blick auf die „planetarische Gesellschaft" wird eine „Soziologie der Armut" geboten. Dabei wird die Armut, die gegenwärtig die sogenannten Entwicklungsländer heimsucht und begleitendes Merkmal der entstehenden industriellen Gesellschaft ist, als „Notstandsarmut" bezeichnet, die u. a. charakterisiert ist durch das Mißverhältnis zwischen der Bevölkerungszahl und den ökonomischen Möglichkeiten, das Mißverhältnis zwischen der potentiellen Leistungskapazität der Bevölkerung und den Bildungsmöglichkeiten, das Mißverhältnis zwischen den Erwartungen der Masse und dem Machtanspruch der jeweils führenden Minorität und schließlich durch den Mangel an Freizügigkeit hinsichtlich des überregionalen und überstaatlichen Austausches der Arbeitskräfte (178–182).

In einem ersten Abschnitt „Folgerungen" bietet der Verfasser „zur exakten Bestimmung der weltweiten Ungleichheiten unserer Zeit, bei welcher der Monozentrismus der Perspektive und die Verwischung der Unterschiede vermieden werden", das Begriffspaar „Wohlstand und Notstand" an; um „jeder unzutreffenden Generalisierung" zu entgehen, stellt er „Wohlstandsschichten und Notstandsschichten" gegenüber, um schließlich zur Vermeidung „einer vorschnellen räumlichen Limitierung" den „Alternativbegriff von übernationalen Wohlstandsschichten und Notstandsschichten" zu gebrauchen. Im folgenden wird eindringlich auf die Gefährdung der Entwicklungshilfe durch „die Ideologie der Entideologisierten" hingewiesen, wobei u. a. „Ideologie als verfehlte Glaubenswirklichkeit" gesehen wird.

In einem zweiten Abschnitt „Folgerungen" verlangt der Verfasser schließlich „Hilfe statt Politik": Alle Maßnahmen der Hilfe müssen angesichts der Notstandsarmut nach innen wie von außen entpolitisiert werden, die Leistungszuwendungen sind „durch internationale Organe zu kanalisieren, weil vornehmlich dadurch jene Entpolitisierung der Hilfe, zumindest aber eine Neutralisierung der sie begleitenden politischen Absichten erreicht werden kann". Gefordert wird ferner „Ehrfurcht statt Sendung": Die Hilfeleistung ist durch „Ideologisierung" bedroht; sowohl ein „organisatorischer Paternalismus" als auch ein „rationaler Funktionalismus" können ein Sendungsbewußtsein ausdrücken, das mit dem „Ethos der Ehrfurcht" nicht vereinbar ist. Verlangt wird schließlich „Dienst statt Herrschaft": Armut und namentlich auch die Notstandsarmut „kann nicht durch den Vollzug von Herrschaft, in welcher Form auch immer, aus der Welt geschafft werden. Die planetarische Gesellschaft wird ihre innere Einheit nur gewinnen können, wenn an die Stelle jedweder politischen oder ideologischen Herrschaftsabsicht die Dienstverpflichtung aller durch das Ethos der verantwortlichen Solidarität tritt" (220–222).

In seinen Ausführungen zeigt der Verfasser immer wieder „Parallelen" zwischen der „sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts, den Gefahren und Fehlentwicklungen bei ihrer Lösung und den Problemen des weltweiten Pauperismus und heutiger „Entwicklungshilfe" auf. Er setzt sich intensiv mit einschlägiger, namentlich auch soziologischer Literatur auseinander, deren Übersichtlichkeit allerdings dadurch leidet, daß sie nur in (den einzelnen Kapiteln angefügten) Anmerkungen zitiert wird. Zum wissenschaftlichen kommt das persönliche Engagement des Verfassers, der bis vor kurzem Direktor der Deutschen Landjugendakademie Klausenhof war und dessen Verbindung mit den Helfern in Übersee auch die anstelle eines Vorworts abgedruckten Briefe bezeugen. Es ist gewiß zu begrüßen, daß hier Wissenschaft und praktische Erfahrung verbunden werden, vielleicht aber hätte sich mancher Wissenschaftler mehr „Systematik" gewünscht, während den Praktiker vor allem der komplizierte und mit Fremdwörtern oft geradezu überladene Stil stören wird. Zweifellos aber kann das Buch fruchtbare Überlegungen zur „Entwicklungshilfe" anregen und den Gedanken des Helfens und Dienens, nicht zuletzt auch der „dienenden Kirche" auf weltweiter Ebene fundieren und stärken.

Freiburg i. Br. Richard Völkl.

Neumann, Johannes: **„Mischehe" und Kirchenrecht.** Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung? (Katholische Akademie in Bayern – Akademievorträge Heft 10) Würzburg: Echter-Verlag 1967. 58 S.; kart. DM 4,50.

Selbst einem an der Frage Interessierten ist es zur Zeit kaum noch möglich, einen Überblick über die Literatur zu behalten, die sich mit dem Thema „Mischehe" beschäftigt. Aufsätze und Referate über dieses Thema finden sich in großer Zahl in katholischen und evangelischen Fachzeitschriften. Eine Besonderheit in der Themenstellung, ein Untertitel, eine Bemerkung im Vorwort müssen eine spezielle Akzentuierung erkennen lassen, wenn der Beitrag von anderen gelesen oder gar rezensiert werden soll. Das eben trifft

für den Vortrag zu, der in der Schriftenreihe der katholischen Akademie in Bayern erschienen ist.

Das Besondere ist der Untertitel: „Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung", weil diese thematische Frage, wie der Autor in der Einleitung selber bemerkt, bezüglich der Mischehe eine *contradictio in adiecto* oder eine leere Floskel zu sein scheint.

Dennoch greift der Verfasser das Thema auf, schränkt es selber aber ein, indem er nur die wichtigsten und bedrängendsten Normen des katholischen Eherechts auf ihre Brauchbarkeit für die gegenwärtige Situation befragt (vgl. 8): Die Formvorschrift für den Eheabschluß und das Versprechen, die Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen. In einem ersten Teil, der mehr als die Hälfte der Schrift umfaßt, stellt Neumann die Geschichte der Formpflicht dar, er befragt das Neue Testament, die Kirchenväter, unter ihnen besonders Ignatius und Tertullian, wirft auch einen kurzen Blick auf die Synoden der kirchlichen Frühzeit, streift kurz die Rechtsentwicklung der Eheschließung im Mittelalter, hält sich etwas länger bei den Bestimmungen des Konzils von Trient auf und zeichnet die Geschichte bis zum Erlaß des Codex; es werden die nicht nur den Fachleuten bekannten Stufen der Entwicklung aufgezeigt und schließlich als Ergebnis festgehalten: Die Kirche kannte lange Zeit keine Formpflicht für die Schließung der Ehe weder im allgemeinen noch für die Mischehen, obwohl bereits im Altertum diese als Stein des Anstoßes bekannt waren. Die Formpflicht wurde eingeführt, um klandestine Ehen zu verhindern; heute dagegen wird die Verpflichtung, die Ehe in der vorgeschriebenen Form zu schließen, vor allem damit begründet, daß die seelsorgliche Einflußnahme gesichert, die Taufe und die Erziehung der Kinder im katholischen Glauben gewährleistet und der Sakramentscharakter der Ehe vor der Welt bezeugt werden müsse (vgl. 40). Diesen genannten Hauptgründen spricht der Verfasser zwar nicht jede Berechtigung ab, hält sie aber für nicht ganz stichhaltig und schließt mit der These: die Formpflicht ist für die heutige Zeit nicht mehr angebracht. Damit ist die Hauptthese des Beitrags genannt, die durch kurze Ausführungen über die Sakramente im allgemeinen und die Sakramentalität der Ehe begründet werden. Neumann rückt von dem mittelalterlich-scholastischen Sakramentsbegriff ab, den nach seiner Meinung auch die Protestanten ihrer Ablehnung zugrundelegen. Seine Auffassung stützt der Verfasser auf Bemerkungen von K. Rahner, nach denen das Zueinander zweier Menschen als Getaufte wirkmächtiges Zeichen des Heiles sei, also ein göttliches Geheimnis, ein Sakrament (46 f). Ein Schützen des Glaubens aber durch disziplinäre Mittel lehnt der Verfasser ab; er schreibt: „Das kirchliche Recht kann allein die kirchliche Disziplin zu sichern versuchen, es vermag aber niemals, Schützer des Glaubens zu sein" (53).

Auch die Forderung nach Leistung der Kautelen stellt der Autor in Frage. Eine Eheschließung sei *iure divino* nur verboten, wenn ein totaler Abfall vom christlichen Glauben mit zweifelsfreier Sicherheit feststeht (53). Hier muß sich der Verfasser fragen lassen, ob er nicht die Häresie weniger ernst nimmt als der Codex und ob can. 1060 CIC, der in diesem Zusammenhang herangezogen wird, auf seine Weise interpretiert werden kann.

Als Antwort auf die thematische Frage im Untertitel führt Neumann zusammenfassend aus: „Die konfessionell gemischte Ehe ist kein Weg zur Wiederherstellung der gesprengten Einheit der Kirche! Aber sie ist dennoch ein Meilenstein auf dem Weg zu diesem Ziel. Nicht, weil sie das gegenseitige Verstehen fördere, nicht weil in ihr die Einheit tatsächlich gelebt würde, sondern weil sie die Kirchen, ihre Theologien und ihre Rechts- und Lebensordnung unausweichlich mit dem Skandal der Spaltung konfrontiert, weil sie die Ohnmacht kirchlicher Sanktionen und die Wirkungslosigkeit kirchlicher Normen in diesem Bereich der menschlichen Entscheidung offenkundig macht" (57 f).

In einem kurzen Beitrag bleiben natürlich viele Punkte unberührt. Mehrmals muß der Autor selber einschränken. Dennoch sei aber kritisch gefragt: warum der einseitige geschichtliche Überblick? Der Autor stellt sich doch die Aufgabe, Formpflicht und Kautelen zu behandeln. Dann möchte man auch zur Geschichte des zweiten Punktes mehr finden als nur einen kurzen Hinweis in einer Fußnote (34 Anm. 40), zumal die historische Darstellung bei ihm den Vorrang genießt. In einem geschichtlichen Überblick, wie ihn der Verfasser bietet, gehört u. E. auch eine Darstellung der kirchlichen Rechtspraxis, d. h. eine Antwort auf die Frage, wann und bei welchen Gelegenheiten die Kirche früher von der Formpflicht dispensiert hat, wann von der Leistung der Kautelen. Hier läge u. U. ein Anlaß zur Besinnung, um auf die frühere Handhabung des Rechts zurückzugreifen.

Trotz seiner Kürze und der damit verbundenen Lückenhaftigkeit sollte dieser Beitrag zur Diskussion um die Mischehe beachtet werden, weil in ihm das Kirchenrecht nicht ängstlich verteidigt, sondern auf seine Brauchbarkeit befragt und eine mutige Antwort gegeben wird.

Zur Form der Kleinschrift sei abschließend bemerkt: auch in ihr wünschte man sich ein Inhaltsverzeichnis, das wiederum Zwischenüberschriften voraussetzt, die man bei der Lektüre vermißt.

Bochum. Willi Astrath.

Katechese nach dem Konzil. Hrsg. v. G. Hansemann. (Botschaft und Lehre, Heft 6) Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1967. 115 S.; kart. DM 7,80.

In dieser Publikation werden die in der Karwoche 1966 bei der 6. Gesamtösterreichischen Katechetischen Tagung gehaltenen Referate vorgelegt.

Unter dogmatischem Aspekt behandelt Leo Scheffczyk „Schwerpunkte des christlichen Weltverständnisses des Vatikanum II", wobei sein „pastoraler Charakter" und die „Öffnung zur Welt" besonders hervorgehoben werden. In erfreulich deutlicher Abhebung von einem Kirchenverständnis, das „sich die Welt unter Ausübung eines heilsamen Zwanges unterwirft, oder als Bastion des Ewigen, die ihre Grenzwälle langsam nach vorn, das heißt in die Welt und in die Zeit hineinverlegt" (15 f), schildert er die Kirche als Heilsträgerin der Welt und der gesamten Menschheit, um sie als „Sakrament des Heiles für die Welt" und als „Volk Gottes" zu charakterisieren. S. sieht die Funktion des Laien als „die Kirche konstituierend und nicht nur als Empfänger der Heilsgaben der Kirche" (23). Vor allem wendet er sich gegen eine vorschnelle Spezifizierung des Auftrags der Laien, die ihm lediglich die „Arbeit an der Welt", den Priestern aber die Sorge für das Seelenheil zuordnen würde. Der Stand der Laien bilde vielmehr „das Verbindungsstück, das von der Heilsaufgabe der Kirche an der Welt zu ihrem Weltauftrag überleitet" (25).

S. betont, daß „die Beziehung der Kirche zu den irdischen Wirklichkeiten und ihr Dienst an der natürlichen Welt" (26) in der Gegenwart als besonders aktuell empfunden wird. Beides sei erst durch das Konzil überzeugend zur Darstellung gebracht und gleichsam als Partnerschaftsverhältnis umschrieben worden. Das Konzil habe zwei Aussagereihen nebeneinander gestellt. Einerseits will die Kirche das irdische Gemeinwesen „durchdringen" und in die „Familie Gottes umbilden", anderseits aber soll deren Eigenständigkeit, Eigenwertigkeit und Autonomie zur Geltung kommen, ohne daß freilich der Autonomiegedanke absolut gesetzt und damit eine vollständige Unabhängigkeit der Welt behauptet würde. S. sieht vielmehr in der „Pastoralkonstitution" den kirchlichen Dienst am Humanum bereits dem übernatürlichen Endziel des Menschen zugeordnet, er werde um so ersprießlicher sein, je mehr er „sich auf die Wahrung der Prinzipien einer menschenwürdigen Welt beschränkt" (37).

Die Spannung zwischen Heilsauftrag und Weltdienst der Kirche werde nicht „durch eine einmalige Entscheidung und eine theoretische Formel gelöst... Sie wird faktisch gelöst in der Offenheit gegenüber dem Willen Gottes und der von ihm kommenden Weisung" (41). Angesichts der Realität des Bösen in der Welt verweist S. auf das „von der Auferstehung Christi verklärte Kreuz..., das bereits auf die Vollendung aller Dinge durch Christus hinweist" (45).

In einer instruktiven Studie konfrontiert Walter Croce die Lehre von der Kirche in drei deutschen Katechismen, im Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955), im Katechismus der Katholischen Religion (Wien 1960) und im Katholischen Katechismus von Johannes Klement (Wien 1961) mit den Aussagen des II. Vatikanum. Er folgert, daß in der Kirchenkatechese nicht die Stiftung des Amtes, sondern das Bild vom Leibe Christi und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Vordergrund stehen müßte. Das ließe sich etwa durch eine andere Reihenfolge bei der Behandlung der Lehrstücke des Katechismus, durch andere Akzentuierung und durch Verbesserung mancher Formulierungen erreichen. Um einen grundlegenden Wandel im Kirchenbewußtsein zu ermöglichen, hält C. allerdings „einen ganz neuen Entwurf" (63) für erforderlich.

Hans Fasching erörtert in einer sozialpsychologischen Analyse die Einflüsse der technischen Perfektion und der fortschreitenden Säkularisation auf das Schulkind der Gegenwart, wobei der Atheismus in seiner theoretischen, existentiellen, neurotischen, politischen und moralischen Form im einzelnen geschildert werden. Er folgert die Notwendigkeit der „Anpassung des Kindes an diese nun einmal so beschaffene Mitwelt" (81), es soll erzogen werden „zu einer bedingungslosen Solidarität" (ebd.), „aber dennoch genug Rückgrat besitzen, so daß es nicht alle Moden des Man mitmacht. Das noch so energische soziale Engagement muß ... einen Lichtblick auf einen Leitstern offen lassen, der außerhalb der Gesellschaft leuchtet" (82). F. will deshalb „zugleich zur und gegen die Anpassung erziehen" (ebd.). Neben Glauben und Liebe habe die christliche Hoffnung heute besondere Bedeutung. Man hätte den katechetischen Bezug dieser treffenden Überlegungen gern noch deutlicher herausgestellt gesehen.

Im letzten Aufsatz sucht Georg Hansemann das „pädagogische Denken des II. Vatikanum und seine Folgerungen für die Katechese" zu umschreiben. Das Konzil habe eine „Aufbruchphase" (85) im pädagogischen Denken eingeleitet, die H. an dessen „Bildungsbegriff" zu verdeutlichen sucht. H. hebt besonders den Einfluß M. Pflieglers

hervor und kommt zu so überraschenden Feststellungen wie etwa, daß J. Goldbrunners „pädagogisches Denken sich in den gleichen Kategorien bewegt" (91) oder „daß das Bildungsdenken des II. Vatikanums sich auf derselben Linie bewegt" (92), wie bei Pfliegler. H. sieht das Verhältnis der Anthropologie zum christlichen Glauben im wesentlichen ungebrochen (96), trotzdem meint er, daß die „katechetische Alltagspraxis" angesichts der Konzilsaussagen „einer gründlichen Korrektur bedarf" (98). Er empfiehlt eine statistische Befragung „darüber, wie viele unserer Schüler bewußt oder unbewußt danach streben, ein Heiliger zu werden" (101), er verlangt von den Katecheten, „den Schülern ein leuchtendes und erstrebenswertes Bild geheiligten Menschentums zu vermitteln" (101). Von solchen Formulierungen abgesehen, ist diese bedeutsame Schrift insgesamt für die Handbücherei aller Katecheten zu empfehlen.

Frankfurt/M. Wolfgang Offele.

Stakemeier, Eduard: **Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester.** Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Einführung von Lorenz Kardinal Jaeger. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr 7) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1966. 164 S.; kart. DM 7,80.

Nach einem kurzen Vorwort des Verfassers folgen zwei instruktive Einführungen in das Konzilsdekret. In der ersten umreißt Lorenz Kardinal Jaeger die Stellung des Dekrets im Gesamtwerk des Konzils und seine charakteristischen Grundzüge unter dem Aspekt der kirchlichen Erneuerung (9–18); in der zweiten beschreibt der Verfasser die wichtigsten Wendepunkte in der Entstehung und Ausarbeitung des Dekrets bis zur Schlußabstimmung und Promulgation am 28. Oktober 1965 (19–28).

Die Wiedergabe des Dekretes (29–71; Notae: 72–76) bietet den amtlichen lateinischen Text nach der vom Konzilssekretariat vorgelegten Ausgabe und gegenübergestellt die vom Verfasser leicht überarbeitete „vorläufige, nichtamtliche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe". Daran schließt sich ein Kommentar mit Erläuterungen zu den einzelnen Artikeln des Dekrets (77–129). Die Hilfsmittel zur Interpretation findet der Verfasser in der *Relatio* des Bischofs Joseph Carraro von Verona in der 146. Generalkongregation am 11. Oktober 1965 und in den Voten der Väter, die zur Erstellung des endgültigen Wortlautes des Dekrets von Bedeutung waren.

In einem Anhang werden nach einer kurzen Einführung (130–133) Abschnitte aus dem Dekret Über Dienst und Leben der Priester beigefügt, die in besonders enger Beziehung zum kommentierten Dekret stehen (134–164).

Wenn der Verfasser, Konzilstheologe und Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts, sein Buch eine „erste, bescheidene Hilfe" nennt zur verständnisvollen Aufnahme der Normen und Richtlinien des für die Erneuerung der Kirche so wichtigen Dekrets, muß man hinzufügen, daß es eine gelungene und solide erste Hilfe darstellt.

Münster. Ludwig Averkamp.

Govaart-Halkes, Tine: **Frau, Welt, Kirche.** Wandlungen und Forderungen. (Aus dem Holländischen) (Reihe „Mutige Bücher") Graz-Wien-Köln: Verlag Styria (1967). 284 S.; kart. DM 9,80; Ln DM 15,80.

Dank der Initiative des Styria-Verlags und einer sehr flüssigen Übersetzung aus dem Holländischen haben wir Zugang bekommen zu einem neuen „mutigen Buch" über ‚Frau, Welt, Kirche'. Tine Govaart-Halkes ist es gelungen, auf gedrängtem Raum die zentralen Probleme nicht nur der Ehefrau, sondern auch der unverheirateten und der Ordensfrau sachlich zutreffend zu skizzieren. Sie deckt – wenn auch nicht streng systematisch, aber dem Charakter dieses Lesebuches durchaus entsprechend – die geschichtlichen Wurzeln dieser Probleme auf und verweist energisch und nüchtern auf Möglichkeiten zu ihrer Lösung. Daß dabei nicht sogleich Welt und Kirche für alle Schwierigkeiten haftbar gemacht werden, sondern der Frau ohne Umschweife die Augen geöffnet werden für das, was sie selbst an ihrer Situation ändern kann und ändern muß, ist ein besonderer Vorzug dieses wirklichkeitsnahen und anregenden Buches.

Im 1. Kapitel geht es der Verf. um einen knappen Überblick über das sich wandelnde Bild der Frau in der Kirche. Ähnlich wie die deutschen Theologinnen Gößmann und Schüssler sieht auch sie das unzureichende Verständnis für Sein und Stellung der Frau vor allem begründet in der bis vor kurzem üblichen einseitigen Exegese der Schöpfungsberichte sowie im zeitbedingten Einfluß jüdischen, griechischen und römischen Denkens über die Frau auf die Apostel und Christen der ersten Jahrhunderte.

Die drei Kapitel über das sich ändernde Verhältnis von Mann und Frau innerhalb der Ehe („Von der Puppe zum Partner"), über die Verschiebung innerhalb der Familienstruktur („Herd oder Hafen") und die Lage der unverheirateten Frau („Die Welt als Partner") bilden den Kern des Buches. Die Verf. skizziert nicht nur den Wandel. Sie weist vielmehr sofort auf die Chancen und höheren Anforderungen hin, die z. B. die in unserem Jahrhundert erfolgte Lockerung der Institution Ehe mit sich gebracht hat: die Chance der Verinnerlichung, der persönlichen Beanspruchung und Vertiefung des ehelichen Verhältnisses, Ehe nicht als Endpunkt, sondern als Anfang eines gemeinsamen Lebensentwurfes und einer gegenseitigen Persönlichkeitsbildung.

Wichtig sind die Gedanken Govaarts über die Verpflichtung der Eheleute, für die Kinder, die bereits da s i n d, fruchtbar zu bleiben. Es genügt nicht, nur biologisch Leben zu geben. Vielmehr muß es in der weitesten Form weitergegeben werden: als menschliches Leben voller Möglichkeiten (vgl. 61). Und ebenso notwendig ist, daß die Ehe sich öffnet für einen viel größeren Kreis als nur die eigene Familie. Also geht es nicht nur um die biologische Fruchtbarkeit, sondern um die vollmenschliche Fruchtbarkeit als Aufgabe.

Man wünschte gerade anläßlich dieser Bemerkungen, die für die Theologie und Pastoral der Ehe heute wichtig sein können, eine theologische, psychologische und pädagogische Vertiefung der Aussagen. Das gleiche gilt für das, was die Verf. über den Aufstand gegen jede Form von Paternalismus schreibt. Angeregt durch Lacroix beschreibt sie das Sich-vom-Vater-Befreien (Vatermord) als das Typische der modernen demokratischen Bewegungen, das sich bis in den Raum der Kirche und der Theologie auswirkt.

Anregend für Diskussion und seelsorgliche Praxis in Kreisen junger Familien und berufstätiger Frauen ist das, was Govaart über die bereichernden Möglichkeiten schreibt, die in einer verstärkten Kontaktnahme von verheirateten und unverheirateten berufstätigen Frauen enthalten sein könnten. Dabei finden sich ständig eingestreut treffliche psychologische und pädagogische Bemerkungen über die Stellung des Mannes, ohne oder gar gegen den diese moderne Ausweitung der Wirkmöglichkeiten der verheirateten Frau nicht möglich ist. In diesem Zusammenhang (vgl. 82 ff) wird viel Nachdenkenswertes über die Rollen von Vater und Mutter gesagt. Ehe und Familie sind nicht ein fertiges Haus, in das man gleichsam einzieht, sondern man „muß es selber zusammen mit den Seinen bauen und einrichten" (88).

Ausgezeichnet gelungen ist die skizzierte Typologie der berufstätigen Frau (99 f) und ihrer Probleme, die mit der freimütigen Bemerkung eingeleitet werden: „Wer als unverheiratete Frau glaubt, daß mit ihrer Daseinsform keine Fragen verbunden sind und sich darüber ärgert, daß schon wieder von der Problematik gesprochen wird, hat entweder nie die Tiefe eines persönlichen Menschseins erreicht oder wagt sich nicht an die Fragestellung heran und hält sie sorgfältig zugedeckt" (101). Dieses Kapitel bietet nicht nur für die Kreise berufstätiger Frauen in Hülle und Fülle Diskussionsstoff. Dringend zu wünschen wäre, daß es auch unter Priestern eingehend durchdacht würde.

Das Kapitel über die Ordensfrauen fällt gegenüber dem vorherigen etwas ab. Jedoch kann die behutsame, aber klar erkennbare Kritik an dem Buch des belgischen Kardinals Suenens „Krise und Erneuerung der Frauenorden" im Blick auf die von Suenens gewünschte führende Stellung von Ordensfrauen im Laienapostolat und deren apostolischen „Mehrwert" nur voll unterstrichen werden.

Das Kapitel über den weiblichen Laien (Obertitel „La bête et la belle") ist theologisch nicht sehr ergiebig. Um so wichtiger ist das, was die Verf. sehr praktisch über die Überwindung der „Platzangst" von seiten der Frau sagt, die viel sachkundiger und selbstverständlicher als bisher in den verschiedenen Gremien in Pfarrei, Dekanat, Bistum und auf nationaler und internationaler Ebene mitarbeiten sollte. Umgekehrt gehen ihre Bemerkungen auch den Klerus an, der oft auch heute noch die Hinzuziehung von weiblichen Laien als „schmückende Arabeske" versteht, die allenfalls das „Schwarze" in allen kirchlichen Gremien etwas aufheitert und „deren Bemerkungen höchstens als eine interessante Beigabe notiert werden, wenn alles schon geregelt ist" (189).

Besonderes Interesse dürften in dem Kapitel über „die Frau und das Amt in der Kirche" die geschichtlichen Hinweise zur frühkirchlichen Institution der Witwen und Diakonissen beanspruchen. Auch der Überblick über den gegenwärtigen Stand dieser Frage auf evangelischer Seite ist anregend. Im Blick auf die katholische Kirche wird betont, daß Frauen bisher zwar gelegentlich (z. B. als Äbtissinnen) die *potestas jurisdictionis*, nie aber die Priesterweihe und die damit verbundene *potestas ordinis* empfangen haben.

Ausführlich beschreibt die Verf. dann aber die Mitarbeit der Frau in der pfarrlichen Seelsorge, die nicht als bequeme Hilfe für sekundäre Aufgaben, sondern als ein eigenständiger, wesensnotwendiger Beitrag zur Seelsorge angesehen werden muß. Durch kirchliche Sendung vom Bischof ausdrücklich legitimiert, arbeiten in Brasilien und Frankreich bereits Ordensfrauen hauptamtlich und sehr selbständig in der Seelsorge. In Deutschland gibt es in der gleichen Arbeit Seelsorgehelferinnen, die in der Regel Laien sind.

Govaart greift schließlich noch die naheliegende Frage nach dem Priestertum der Frau auf. Sie glaubt nicht an strenge theologische Argumente für ein *ius divinum*, das der Frau das Amt verbietet; wohl aber hält sie die heiß diskutierte Frage gegenwärtig für inopportun, weil sie noch zuviel Zwiespalt in die Kirche bringt.

Das Buch von Tine Govaart-Halkes ist wegen seines reichen Diskussionsstoffes und der ausgezeichneten Lesbarkeit sehr geeignet für jegliche Erwachsenenbildungsarbeit mit Männern und Frauen auf pfarrlicher wie auf überpfarrlicher Ebene.

Bottrop. Barbara Albrecht.

Bokler, Willy u. **Fleckenstein,** Heinz: **Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral.** (Probleme der praktischen Theologie; Festgabe zum 60. Geburtstag von Weihbischof Josef Maria Reuss, Bd 6) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 61 S.; DM 5,80.

Die Geschichte der geschlechtlichen Erziehung im Rahmen der Jugendpastoral ist ein etwas düsteres Kapitel. Lange Zeit konnte man sich nicht entschließen, ein offenes Jawort zur erwachenden Geschlechtlichkeit zu sprechen, sondern setzte alle Hoffnung auf Verdrängung und Prüderie. Sinnliche Lust wurde als Anfechtung betrachtet, gegen sie mußten Abwehrmechanismen aufgebaut werden. – Unsere Gegenwart ist dabei, die geheimen manichäischen Tendenzen unseres herkömmlichen Denkens aufzudecken und eine neue Einstellung zur Sexualität, zur Begegnung der Geschlechter, auch zur geschlechtlichen Lust, heraufzuführen. Die ‚sexualpädagogischen Richtlinien', vom Bischof von Würzburg als dem Bischöflichen Referenten für Jugendfragen herausgegeben, sind ein mutiger Schritt auf diesem Wege.

Endlich wird einmal nicht in beschwörenden Ermahnungen auf die jungen Leute eingeredet, sondern die Aufgabe gesehen, bei ihnen „Freude an der rechten Begegnung zu wecken" (II/7). Sie sollen „den rechten Umgang miteinander lernen" (II/9), ja, sie sollen sich „ihrer Zuneigung von Herzen freuen können" (II/10). Das sind neue Töne, vor allem für die, die ‚Freude am Geschlecht' als ‚Freude an der Sünde' verstanden haben. Allerdings ist diese Linie nicht in allen Abschnitten der Richtlinien durchgehalten worden. Da wird in einer theologisch nicht sachgerechten Weise mit der ‚Ursünde' operiert (I/1; II/6), da wird auf ein recht automatenhaftes Gnadenwirken rekurriert (II/11; III/8), da wird vorschnell die Phantasietätigkeit des Jugendlichen schlechtgemacht. Hat ein junger Mensch nicht ein Recht darauf, sich mit dem Fragenbereich der Sexualität zu beschäftigen? Was ist das wohl: nicht seinsentsprechender Gebrauch der geschlechtlichen Befähigung in Gedanken, ... begleitet von Blicken, Reden, Vorstellen und sonstigen Verhaltensweisen" (III/1)? Wird hier nicht doch wieder ein neues Skrupulantenwesen heraufgerufen, das wir gerade überwinden wollen? Werden hier nicht doch wieder Verbote aufgestellt, die notwendigerweise übertreten werden, wenn das Wachstum normal weitergehen soll? – Trotzdem wollen wir froh darüber sein, daß ein entscheidender Schritt nach vorne gewagt wurde. Der kommentierende Beitrag von Heinz Fleckenstein verdeutlicht sehr anschaulich, wie ein neues Denken sich gegenüber den hergebrachten Klischees durchzusetzen beginnt.

Hamburg. Otto Betz.

King, Archdale A.: **Concelebration in the Christian Church.** London: A. R. Mowbray 1966. 149 S.; Ln 35 sh.

Seit der Neubelebung der Konzelebration durch das II. Vatikanum hat das *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra Liturgia* keine Gelegenheit versäumt, näher auf die Konzelebration einzugehen. Die Voraussetzungen für diese Meßform wurden vereinfacht, der Teilnehmerkreis erweitert und vor allem der Wert und Nutzen der Konzelebration als Zeichen der Einheit des Opfers, des Priestertums und der Kirche nachdrücklich unterstrichen. Von alledem wurde die im neuen *Ritus servandus in concelebratione Missae* vom 7. 3. 1965 festgesetzte Form, die von allen Konzelebranten gemeinsam zu sprechenden Konsekrationsworte, jedoch nicht berührt. Die Diskussion über den sakramentalen Charakter der stillen Konzelebration ist indessen nicht verstummt. Die Literatur zu diesem dogmatischen und pastoralen Fragenbereich ist fast nicht mehr zu überschauen (vgl. die Auswahl der neueren Literatur in meiner Studie: Liturgiereform und Konzelebration, Köln 1966, sowie den Sammelband: Théologie et Pratique de la Concélébration, hrsg. A. M. Roguet, Paris 1967). Man kann sich gewiß auch heute mit der Darstellung der historischen Zeugnisse über die Konzelebration und mit der Aufzählung der zur Zeit im Westen und Osten anzutreffenden Formen dieser Meßfeier begnügen; meiner Meinung nach sollte eine solche Untersuchung aber dann als Ziel erstreben, eine solide historische Grundlage zur weiteren fruchtbaren Arbeit an den dogmatischen und pastoralen Fragen zu bieten.

A. King beschränkt sich fast ausschließlich auf eine Auswahl der historischen Zeugnisse und auf eine Aufzählung der heute üblichen Anlässe und Formen der Konzelebration, wie das bereits in älteren Arbeiten – zum Teil wesentlich ausführlicher und vollständiger – geschehen ist. Das Problem des sakramentalen Charakters der Konzelebration bezieht K. dabei lediglich unter dem Aspekt einer historischen Darstellung ein (55–65). Erst auf der letzten Seite der Studie stellt K. die konkrete Frage, ob eine stille Konzelebration wirklich sakramental ist. Er sieht diese stille Form in der frühesten Zeit der Kirche und in einigen Riten des Ostens heute noch als gegeben an. Für K. ist jedoch die gesprochene Form des 7./8. Jh. eindeutig die idealere. Andererseits möchte er aber nicht ausschließen, daß auch die stille Konzelebration sakramental sein kann (134).

Der Verf. will mit Recht die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Konzelebration bei der Prüfung der frühen Zeugnisse nicht als Maßstab anlegen (12), weil dieser Zeit eine derartige Spekulation über Materie und Form fremd war (vgl. B. Botte, Note historique sur la concélébration dans l'église ancienne: LMD 35 [1953] 10 f), aber das enthebt ihn meines Erachtens nicht der Aufgabe, sorgfältig zu prüfen, ob die einzelnen Quellen nun eine stille oder gesprochene Konzelebration erkennen lassen. Sonst bleibt die Aussagekraft dieser Quellen zu allgemein und zweifelhaft, und zusammenfassende Urteile werden leicht mißverständlich. Diese Prüfung nimmt der Vf. aber nicht konsequent vor. So glaubt K. etwa, im 4. – 9. Jh. im Osten eine zweifellos sakramentale Konzelebration annehmen zu dürfen, neben der es auch eine unvollständigere Form gegeben habe, die keine Teilnahme der Konzelebranten an der Konsekration einschloß (13). Einen Beleg für eine solche sakramentale Konzelebration, die hier aus der Antithese zum Folgenden nur als gesprochene Form verstanden werden kann, bietet K. aber nicht; einen solchen Beleg gibt es wohl auch gar nicht. Andererseits hat nach der Meinung des Vf. die volle sakramentale Konzelebration im Westen zur Zeit der *Ordines Romani* des 8./9. Jh. nur noch an bestimmten Hochfesten bestanden (23). Soll man daraus entnehmen, daß in den früheren Jahrhunderten die Konzelebration im Westen in jedem Fall eine sakramentale gewesen ist? Da es sich dabei aber gewiß nicht um die gesprochene Form gehandelt hat, wäre mithin die stille Konzelebration bis zum 7. Jh. als sakramental anzusehen? Derartige ungenaue und auch widersprüchliche Aussagen sind wohl von einer mangelnden Differenzierung des Begriffs Konzelebration mitbedingt.

Was versteht der Vf. denn unter Konzelebration? Aus dem Titel der Arbeit könnte man entnehmen, daß alle kollegialen Handlungen in den *actiones liturgicae* behandelt würden, an denen mehrere Bischöfe und Priester, Diakone und Subdiakone beteiligt sind. Zu Recht klammert K. die aktive Teilnahme der Gläubigen von vornherein aus (1–4). In Wirklichkeit geht es dem Vf. aber vordringlich um die eucharistische Konzelebration. Er definiert: „Konzelebration im Vollsinn des Wortes ist ein eigener Ritus, nach dem mehrere Priester zusammen die Messe feiern, wobei sie das gleiche Brot und den gleichen Wein konsekrieren (Prol. IX. 5)". Die hier neben der erneut anklingenden, aber nicht begründeten Identifizierung von Konzelebration und Konkonsekration vorgenommene Konzentrierung auf die Eucharistiefeier spiegelt sich auch im Aufbau der ganzen Arbeit und im Umfang der einzelnen Abschnitte wieder: 1. Abschnitt: 2. – 6. Kap.: Geschichte der Konzelebration bei der Eucharistiefeier im Osten bis zum 9. Jh. und im Westen bis zum II. Vatikanum (6–69). 2. Abschnitt: 7. – 10. Kap.: Die Konzelebration bei der Priester-, Bischofs- und Abtweihe, sowie bei der Weihe der heiligen Öle (70–96). In diesen Kapiteln ist jedoch wiederum fast ausschließlich von der Konzelebration bei der jeweiligen Eucharistiefeier die Rede, nicht oder nur andeutungsweise von der Konzelebration bei diesen Weihehandlungen selbst. 3. Abschnitt: 11. Kap.: Die Konzelebration bei nichteucharistischen liturgischen Handlungen im Westen, wozu gerade vier Seiten benötigt werden (97–101), sowie 4. Abschnitt: 12. Kap.: Die Konzelebration in den östlichen Riten (102–32). Lediglich in diesem letzten Teil werden die Konzelebrationsformen aller *actiones liturgicae* für die ausgewählten acht Riten des Ostens jeweils gemeinsam besprochen. Von einer Trennung in die stille und gesprochene Form ist in dieser Anordnung an keiner Stelle ausdrücklich die Rede.

Wenden wir uns einigen Einzelheiten zu. Die *Ordines Romani* des 8./9. Jh. zeigen zwar eine Beschränkung der gesprochenen Konzelebration auf einige Hochfeste (23), aber hier wäre unbedingt zu fragen, warum die Konzelebration denn zu einer seltenen Ausnahme wurde. Hier müßte ferner erörtert werden, wann und aus welchen Gründen der Übergang von der stillen zur gesprochenen Form im Westen sich vollzogen hat. Schließlich wäre hier aufzuweisen, daß gerade und ausschließlich der irgendwie mit dem Westen in Verbindung stehende Teil der Ostkirchen diesen Wechsel auf Grund des lateinisch-römischen Einflusses nachvollzogen hat. Stieß dieser Anschluß an die geänderte Praxis des Westens denn im Osten nirgendwo auf Widerstand oder Ablehnung? Diese Fragen streift K. nur am Rande, wenn er vom völligen Verlust der Konzelebration spricht (38, 106, 120; vgl. meine Studie 14–17).

Nach K. ist die berühmte Elfenbeintafel aus der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt/M. als einziges Zeugnis für eine Konzelebration des 9./10. Jh. im ganzen fränkischen Raum (27 f), ja sogar im gesamten außerrömischen Bereich (28–35) anzusehen. K. bietet sogar eine Abbildung dieses Stückes und des zugehörigen 2. Buchdeckels, der sich heute im Fitzwilliam Museum in Cambridge befindet. In Wirklichkeit zeigt aber diese Elfenbeintafel den Bischof nicht im Kreis der konzelebrierenden Presbyter, sondern man sieht vielmehr hinter dem Bischof im Halbkreis fünf Diakone stehen, während an der Volksseite des Altars fünf Kantoren gerade das Sanctus der Messe anstimmen. Der Vf. spricht kurz nach der Erwähnung dieser Tafel selbst von dem Brauch, daß fünf oder sieben Diakone dem Bischof bei der Eucharistiefeier assistieren konnten (36). Es handelt sich mithin nicht um die Darstellung einer Konzelebration (vgl. W. Lowrie, Art in the early church, New York 1947, Taf. 128 b; Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 2).

Der Vf. geht zwar auf die Diskussion ein, die das Mühen der Scholastik (39–43) und des 16./17. Jh. (58–60) um die Konzelebration zeigt, freilich nicht in der gründlichen Weise, wie das etwa B. Schultze vor ihm getan hat (Das theologische Problem der Konzelebration: Gregorianum 36 [1955] 212–71), aber von dem sehr heftigen, zuweilen dramatischen Für und Wider während der ersten Jahrzehnte der liturgischen Reformbewegung unseres Jahrhunderts liest man überhaupt nichts. Die Zeit zwischen der Promulgation des Codex Iuris Canonici und dem Ende des 2. Weltkrieges wird völlig übergangen, und seit 1958 scheint alles Mühen um die Konzelebration sich ausschließlich in den Stellungnahmen Pius' XII. und der römischen Kongregationen vollzogen zu haben (60–62). Lediglich K. Rahner wird einmal zitiert, allerdings nur aus der Sekundärliteratur und lediglich, um in lapidarischer Kürze feststellen zu können, daß seine Meinung gewiß nicht mit der Entwicklung der Sakramententheologie der vergangenen Jahrhunderte und mit dem Dekret des Heiligen Offizium vom 23. Mai 1957 übereinstimme (62). Zu diesem Urteil ist der Vf. meiner Meinung nach in dieser Form nicht berechtigt, da er offensichtlich weder die entsprechenden Arbeiten K. Rahners selbst kennt noch die Literatur seit 1918 und auch nicht die Arbeiten gerade zu dem erwähnten Dekret zu kennen scheint. H. Schmidt hat immerhin bereits im Jahre 1960 eine Liste der einschlägigen Literatur vorgelegt, die bis zum Jahre 1958 reicht und für diese Zeitspanne 59 Titel aufweist (Introductio in Liturgiam occidentalem, Roma 1960, 406–410). Diese Liste dürfte inzwischen auf fast den dreifachen Umfang angewachsen sein.

Die Konzelebration im Stundengebet wird nur kurz genannt (101), obgleich sich gerade in diesem Bereich eine völlig neue Situation bietet. Aus Art. 84 f und 100 der Liturgiekonstitution geht hervor, daß nicht nur die kraft kirchlicher Ordnung zum Stundengebet Beauftragten dieses Offizium wahrhaft als Gebet der Kirche verrichten, sondern ebenso alle Christgläubigen, die das Stundengebet gemeinsam mit dem Priester in einer approbierten Form vollziehen. Die *participatio actuosa* der Laien ist mithin in diesem Fall wirklich eine echte Konzelebration (vgl. A. M. Roguet, Un cas méconnu de concélébration: LMD 35 [1953] 74 f; E. J. Lengeling, Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Hl. Liturgie = Lebendiger Gottesdienst 5/6 Münster 1964, 172–174).

Die Ausführungen des Vf. über die Konzelebration in den Riten des Ostens (102–132) stellen zum großen Teil eine wörtliche Übersetzung der Arbeit von A. Raes dar (La concélébration eucharistique dans les rites orientaux: LMD 35 [1953] 24–47). Dabei sind leider einige sinnverzerrende Übersetzungsfehler unterlaufen. So zitiert Raes das Pontifikale der russischen Kirche (Činovnik, Ausgabe Moskau 1798) als Beleg für eine Konzelebration der Presbyter mit dem Ortsbischof und schreibt: „Mais, bénir avec la main le discos et le calice appartient uniquement au seul éveque (ebd. 37)". King übersetzt: „But the blessing of the discos and chalice with the hand belongs only to a single bishop" (107), und erweckt damit den Eindruck einer bischöflichen Konzelebration. Die im folgenden von K. vorgetragene Datierung dieses Buches bleibt unklar, weil er übersieht, daß Raes zwar nur die 3. Auflage des Činovnik von 1798 zur Verfügung hatte, aber eigens erklärt, daß diese textidentisch mit der Ausgabe von 1721 sein müsse (ebd. 38). Im gleichen Zusammenhang sagt Raes über die dem Hl. Synod vorgetragenen *Dubia*: „Le Sainte Synode ne répondit qu' à la première de ces six questions" (ebd. 38), was King übersetzt: „The Holy Synod . . . made no reply at all" (109). Besonders kraß ist der Übersetzungsfehler bei der Schilderung der koptischen Konzelebration. Hier erklärt Raes: „Si près du prêtre célébrant se trouvent d'autres prêtres, ils n'agissent pas à la façon des prêtres qui, dans la messe latine, font fonction de diacre et de sous-diacre" (ebd. 28), während es bei K. heißt: „If other priests are present, they act in the same way as priests in the Latin Church, officiating as deacon and subdeacon" (128).

Selbstverständlich ist Symeon von Thessalonike einer der Hauptzeugen für die byzantinische Konzelebration (13. 104. 116), doch müßte man zu einer korrekten Interpretation der bei ihm zu findenden Belege die Ergebnisse von H. J. Schulz heranziehen (Konzelebration bei Symeon von Thessalonike: OrChr 48 [1964] 260–267; ders., Die byzantinische Liturgie = Sophia 5, Freiburg 1964, 187–202).

An einigen Stellen geht K. über Raes hinaus, etwa durch die beiden wertvollen Mitteilungen über die Konzelebration bei den Serben und Rumänen (111). Er unterscheidet aber dann nicht zwischen der Konzelebration bei den Ukrainern und den Russen (112). Gegenüber dem Ritus der latinisierten ukrainischen Konzelebration (114 f) hätte der melkitische Ritus sicher den Vorzug verdient. (vgl. C. Charon, Les Saintes et Divines Liturgies de nos Saints Pères, Beyrouth/Paris 1904, 200–206). Am Schluß des Kapitels über die Konzelebration in den Riten des Ostens würde man gerne erfahren, welche Stellungnahme denn die Kirchen des Ostens zur Neubelebung der gesprochenen Konzelebration durch das II. Vatikanum bezogen haben. Ich weise nur hin auf die Konzilsinterventionen der melkitischen Hierarchie zu dem hier anstehenden Fragenbereich (L' église Grecque Melkite au Concile, Beyrouth 1967, 58 f und 66 f).

Abschließend vermag ich nicht zu erkennen, in welcher Weise diese Arbeit von King uns weiterhelfen könnte bei der Bewältigung der noch anstehenden Probleme dieser Meßform und bei der Überwindung der auch heute noch sehr verbreiteten Zurückhaltung und sogar Ablehnung gegenüber der Konzelebration als der normalen Form einer Eucharistiefeier, bei der mehrere Priester gemeinsam mit der Gemeinde das heilige Opfer feiern wollen.

Bonn. Otto Nussbaum.

Birnbaum, Walter: **Die deutsche katholische liturgische Bewegung.** (Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd 1) Tübingen: Katzmann-Verlag 1966. 166 S.; kart. DM 22,80.

Der ersten Auflage dieses Buches („Die katholische liturgische Bewegung. Darstellung und Kritik", Gütersloh 1926) hat die „Theologische Revue" eine umfangreiche Rezension aus der Feder von Athanasius Wintersig OSB gewidmet (ThRev 26 [1927] 152–158). Birnbaum, später Ordinarius für Praktische Theologie in Göttingen (inzwischen emeritiert), veröffentlichte damals seine Arbeit als junger Pastor und Geschäftsführer der Wichernvereinigung in Hamburg, um seine Kirche über die liturgischen Vorgänge innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu informieren. Seelsorgliches Interesse, aber auch eine gewisse Skepsis angesichts der Ausweitung der liturgischen Bewegung und ihres wachsenden Einflusses hatte seinen Versuch veranlaßt, die katholische liturgische Bewegung objektiv darzustellen. Daß dies beim damaligen Stand der „liturgischen Frage" nicht zufriedenstellend gelingen konnte, kann nicht verwundern. In den Schlußworten der ersten Auflage (188 f) beruhigt Birnbaum die evangelische Theologie und Kirche damit, daß „ihr das Erwachen des liturgischen Frühlings nicht eben viel schaden werde".

Die Neuauflage betrachtet Birnbaum als ersten Schritt zur Verwirklichung eines (für einen einzigen Autor wohl zu schwierigen) Planes, „alle liturgischen Bewegungen der Gegenwart vergleichend darzustellen" (8).

Im Blick auf den ersten Band ist es erfreulich festzustellen, daß erhebliche Schwächen der ersten Arbeit, Verkürzungen in der Darstellung und Fehlinterpretationen, weitgehend überwunden sind. Die beiden ersten Kapitel über das Verständnis der Meßliturgie in der Neuscholastik des 19. Jh. (9–30) und über die Anfänge der deutschen katholischen liturgischen Bewegung bis etwa 1925 (31–90) sind stark überarbeitet worden.

Die Ausführungen der ersten Aufl. über die „Wurzeln der Bewegung" (122–189) haben sich – aus heutiger Kenntnis der Zusammenhänge – als unhaltbar erwiesen. Sie sind durch zwei neue Kapitel ersetzt. Das Kapitel „Die liturgische Bewegung auf dem Wege zur Liturgiereform" (91–143) behandelt – unter Verzicht auf Vollständigkeit – lediglich die theologischen Konzeptionen des Liturgieverständnisses bei Casel, Guardini, Jungmann und Arnold, die zweifelsohne zu den Pionieren der Liturgiereform zu rechnen sind. Im letzten Kapitel stellt Birnbaum die Grundzüge der Liturgiekonstitution des Konzils (144–153) dar und die ersten Schritte ihrer Verwirklichung, die am 7. März 1965 sichtbar wurden (153–158). Die Zusammenstellung der Ergebnisse (159–163) läßt – wie die beiden neuen Kapitel – noch einmal deutlich werden, daß die vom Konzil sanktionierte liturgische Erneuerung als Wende von Statik zur Dynamik, vom Klerikalismus zur Gemeinde charakterisiert werden kann. Vf. bemerkt, die Wende müsse, „in der Tiefe der Liebe gefaßt, eine ganz andere Weltwirksamkeit zur Folge haben . . . Diese Wendung nach außen gegenüber der allzu introvertierten Schrumpfung, die das Tridentinum schließlich zur Folge hatte, ist wohl das bedeutendste Ereignis der Erneuerung". Es dürfte ganz im Sinne des Verfassers sein, wenn wir hinzufügen: Diese Wendung nach außen kann nur als Frucht einer Wendung nach innen, einer Rückkehr zu den Quellen erwartet werden.

Münster. Emil J. Lengeling.

Richter, Hans Peter: **Jagd auf Gereon.** Geschichte und Wanderung einer Legende. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1967. 156 S.; 28 Bildtafeln; Ln DM 15,80.

Der Martyrer Gereon, nach der Legende unter Kaiser Maximilian Truppenführer in der Thebäischen Legion, hat das Stadtbild Kölns geradezu geprägt; das bekunden u. a. Namen von Straßen, Plätzen und Gebäuden sowie Kirche und Stift St. Gereon. Und doch wissen wir über ihn nur das, was die Legende mitteilt. Das hat nun den Verf. vorliegenden Buches veranlaßt, der Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung seiner Legende nachzuspüren.

Im 1. Kapitel – „Wer war Gereon?" – geht der Verf. Legenden nach, die zur Gereonslegende hinführen. Die älteste Nachricht, ohne den Namen Gereon zu nennen, stammt von Gregor von Tours († 594); die älteste Nennung seines Namens und der Gereonskirche findet sich in dem 727 verfaßten *Liber historiae Francorum* sowie in einer Ausgabe des *Martyrologium Hieronymianum.* Die älteste Form der Gereonslegende, die mit der Legende von der Thebäischen Legion in Zusammenhang steht, ist die Helinandus-Fassung, die noch vor dem Jahre 1000 entstanden ist und lange Zeit dem Dominikaner Helinandus († um 1237) zugeschrieben wurde. Eine niederdeutsche Fassung enthält das „duythsche passionail" des Jahres 1485. Hiernach wird Gereon mit einer Heeresgruppe vorausgeschickt, um Aufstände im Norden des Reiches niederzuschlagen. In Köln erreicht ihn der kaiserliche Befehl, den römischen Göttern zu opfern, nach einer anderen Version, Christen zu verfolgen. Gereon und seine Soldaten, die Christen sind, weigern sich und werden daraufhin vor den Toren Kölns enthauptet.

Die Spuren der Legende von der Thebäischen Legion sowie der Folgelegenden (von Verena, Viktor und Ursus, von dem Geschwisterpaar Felix und Regula usw.) führen aus der Schweiz durch Frankreich nach Lyon (Lugdunum), dessen Bischof Eucherius († um 450) die Legende aufgezeichnet hat. Bemerkenswert ist, daß die Schwerpunkte der Thebäer-Verehrung an römischen Heerstraßen liegen. Von Interesse ist noch, daß der hl. Petrus Canisius († 1597) zwei Bücher über die Thebäer-Legion geschrieben hat.

Im 2. Kapitel – „Auf den Spuren der Thebäer" – geht der Verf. dem Wege der Thebäer von Theben am Nil bis Xanten am Rhein nach, nicht nur an Hand der schriftlichen Quellen, sondern auch auf einer „Thebäerreise" vom Paß des Großen St. Bernhard durch die Schweiz nach Köln, Trier und Xanten.

Schon früh hat man die Geschichtlichkeit der sog. „Thebäischen" Legion und ihres Martyriums in Zweifel gezogen, und auch der Verf. stellt fest: Es hat keine Thebäische Legion gegeben; Eucherius hat die Geschichte entweder erfunden oder aus uns unbekannten, aber fragwürdigen Quellen geschöpft.

Im 3. Kapitel – „Die Entstehung einer Legende" – unternimmt der Verf. einen kühnen Erklärungsversuch; er vermutet nämlich den geschichtlichen Kern der Legende in Caesars Bericht (III 1–6) über die Schlacht bei Octodurum (Schweiz) i. J. 56 v. Chr., woraus dann Eucherius die Legende von der Thebäischen Legion geformt habe. Bereits um das Jahr 350 hat der Bischof von Octodurum (Schweiz) dem Andenken der Martyrer hier eine Gedächtnisstätte errichtet.

Ein weiteres Ausstrahlungszentrum der Legende scheint sich in Köln gebildet zu haben. Aus der Überführung von vermeintlichen Thebäergebeinen wäre ein Marsch von Thebäern nach Köln mit nachfolgendem Martyrium geworden. Von Köln wären dann Bonn, Xanten und Trier beeinflußt worden. Der Verf. ist jedoch auf keinen Thebäer mit dem Namen Gereon gestoßen. Einziger Anhaltspunkt bleibt die Gereonslegende, die zwischen 525 und 590 in einer uns unbekannten Urform entstanden ist. Kirche und Stift St. Gereon haben sein Andenken in Köln bewahrt, und jährlich gedenken am 10. Oktober in Köln Soldaten in einem Festgottesdienst des hl. Gereon.

Als Ergebnis seiner „Jagd auf Gereon" gibt der Verf. bescheiden zu: „Wir wissen nichts Zuverlässiges, ja, wir wissen eigentlich nichts!" Und doch hat er in schlichter, gemeinverständlicher Darstellung kritisch und weit ausholend hineingeleuchtet in diesen Legendenkomplex und nach einem geschichtlichen Kern gesucht. Er hat manches entwirrt, weist jedoch auf ungelöste Fragen hin; er hat Verknüpfungen mit anderen Legenden und Martyrien aufgezeigt und seine Forschungen in die (römische, merovingische, fränkische und burgundische) Zeitgeschichte eingeordnet.

Der Verf. gesteht selbst, daß seine Annahme, die Entstehung der Legende aus Caesars Bericht über die Schlacht bei Octodurum herleiten zu können, und auch anderes bestritten werden können. So mag sein methodischer Weg Kritik erfahren, aber er hat doch manche neuen Gesichtspunkte zur Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung der Thebäer – und damit auch der Gereons-Legende aufgezeigt und zu neuen Forschungen angeregt.

Paderborn. Heinrich Schauerte.

Schiller, Gertrud: **Ikonographie der christlichen Kunst.** Bd I: Inkarnation – Kindheit – Taufe – Versuchung – Verklärung – Wirken und Wunder Christi. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1966). 236 S. Text u. 248 S. mit 585 Fotos; Ln DM 120,–.

Es erfüllt jeden, der sich ernster mit dem Zweig der Kunstwissenschaft, der sich Ikonographie nennt, mit Freude, daß sich die Arbeiten auf dem Gebiete der christlichen Ikonographie in den letzten Jahren von Einzelstudien zu großen Gesamtwerken mehren. Und dies auch im deutschen Sprachraum, in dem dieser Wissenschaftszweig in den vergangenen Jahrzehnten nicht den gewünschten Platz einnahm. Denn nach den beiden Bänden von Karl Künstle: „Ikonographie der christlichen Kunst" (Herder 1926, 1928) sind Jahrzehnte vergangen. Erst vor kurzem konnten die Arbeiten am „Lexikon der christlichen Ikonographie" beginnen, das der allbekannte Professor der christlichen Kunst DDr. Engelbert Kirschbaum herausgibt und dessen erster Band demnächst bei Herder erscheinen wird.

Die französischen Kunstwissenschaftler waren die ersten im vorigen Jahrhundert, die diesem Wissenschaftszweig Geltung verschafften, und das sechsbändige Werk von Louis Réau „Iconographie de l'art chretienne" (Paris 1955–1958) hat noch kaum ein gleich umfangreiches in einer anderen Sprache und in anderem Kulturraum gefunden.

Seit 1959 erscheint das „Lexikon der christlichen Ikonographie" im Brüder Hollinek-Verlag in Wien von Hans Aurenhammer in Einzellieferungen, das, obwohl ohne Bildreproduktionen, dennoch zu einem außerordentlich gediegenen wissenschaftlichen Werk anwächst, das an Gründlichkeit nicht leicht übertroffen werden kann.

Und nun überraschte das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn die Fachkundigen mit der „Ikonographie der christlichen Kunst" von Gertrud Schiller, die fünf Bände umfassen soll, ohne allerdings die Ikonographie der Heiligen zu behandeln.

Die Autorin betont im Vorwort des 1. Bandes, daß es ihr nicht um die Darstellung der „gesamten Entwicklung jedes einzelnen Bildthemas" gehe, denn „das Buch soll lesbar bleiben und in allen seinen Teilen das Ganze im Auge behalten". Damit ist das besondere Ziel dieses Werkes deutlich gemacht, das vom Benützer nicht hohe fachliche Nüchternheit verlangt, sondern ruhiges Lesen von Wort und Bild und Prüfen der Quellen, aus denen die Bilder von Künstlerhand und -geist geformt hervorwachsen und im Laufe der Zeiten ihren stilistischen Wandel erfuhren. Soweit der 1. Band erkennen läßt, wird das Gesamtwerk eine Wanderung durch die Bücher der Hl. Schrift werden von der Genesis bis zur Apokalypse und eine reiche Fülle von Bildern vor allem aus den ersten 15 Jahrhunderten der Geschichte des Christentums bringen. Und in der Tat, die 585 Abbildungen dieses Bandes in ihrer hervorragenden technischen Wiedergabe werden kaum von einer anderen „Ikonographie der christlichen Kunst" erreicht oder überboten werden.

Der 236 Seiten umfassende Textteil geht für die Bildthemen stets von den Worten der Schrift aus und verbindet diese Quellen mit den oft zahlreichen anderen, auch legendären. Neben dem christologischen Grundgehalt wird in ehrfürchtiger Haltung das Mariologische stets in seiner unverrückbaren Beziehung zu jenem erkannt und hervorgehoben. Nach dem Verzeichnis der wichtigsten Literatur folgen jene der „Ikonographischen Stichwörter", der „biblischen und legendären Texte" und das gediegene, wenn auch knapp gefaßte „Bildverzeichnis der Abbildungen".

Wenn unter anderem einige Fragen und Wünsche zu stellen sind, dann etwa folgende: Kann von der Kunst im Sinne der Liturgie wirklich erwartet und behauptet werden, daß sie „das Heilsgeschehen aktualisiert" (vgl. S. 11)? Kann dies die Kunst, soll sie eine so hohe Aufgabe erfüllen? Würde sie dann nicht, d. h. der Künstler, den Priester vertreten oder gar ersetzen sollen? – Oder kann man so kurzsilbig die Aussage wagen: „Die Frage nach der Herkunft und seiner (Jesu) Person wurde noch nicht sofort (in der Urkirche) gestellt" (S. 15)? – Eine gewisse Dissonanz kommt auch in die ikonographische Deutung der Bildinhalte, wenn legendäre Quellen mit den kanonischen in ihrem geistigen Gewicht laufend gleichgesetzt werden.

Andere Fragen steigen z. B. auch beim Motiv des legendären Einhorns auf. Es ist schwer zu verstehen, wie man noch immer der Fehldeutung anhängt, das Fabeltier „Einhorn" verbildliche mit einer neben ihm stehenden Jungfrau den Satz des Glaubensbekenntnisses: „empfangen von der Jungfrau" (vgl. S. 63). Jedenfalls sind es absolut heterodoxe Quellen, die das Einhorn als Sinnbild der Menschwerdung zuordnen. Man versuche nur die Einhornbilder moderner Künstlergruppen genau zu betrachten und wird bald sehen, wozu die Erfindung dieses Fabelwesens eigentlich dienen mußte. Die Väter des Tridentiner Konzils wußten natürlich vom Einbruch dieser erotischen Symbolik in das Bildthema der Verkündigung und haben diese Darstellung ver-

boten, die auch nichts mit einer Volksfrömmigkeit zu tun hatte, sondern aus Kreisen kam, die die Jungfrauschaft Mariens verspotten wollten.

Die christliche Ikonographie muß, um wissenschaftlich ernst genommen zu werden, auch der Wahrheit nachgehen, wozu freilich eine fundierte Kenntnis der theologischen Disziplinen gefordert ist. Wenn daher vor allem der Theologe zu ikonographischen Werken eine tiefe Beziehung gewinnen soll (und es wäre sehr zu wünschen), dann muß er sie als Mitarbeiter begleitet haben. Eigentlich wäre es Sache der Theologen, die großen Werke der christlichen Ikonographie zu schreiben, da dies einen tiefen Einblick in und einen Überblick über die gesamte geoffenbarte Wahrheit erfordert.

Regensburg. Josef Lieball.

Michalowski, Kazimierz u. **Gerster,** Georg: **Faras.** Die Kathedrale aus dem Wüstensand. Köln: Benziger Verlag 1967. 189 S., Text mit zahlr. Abbildungen, Karten sowie einer Königs- und Bischofsliste, 98 Tafeln, davon 48 vierfarbig; Ln DM 85,–.

Die Erhöhung des Staudammes von Assuan, der das Niltal vom 1. bis 3. Katarakt unter Wasser setzen wird, hat unter dem Patronat der UNESCO große Anstrengungen der internationalen Archäologie wachgerufen, die vermutlich letzte Gelegenheit zur Sicherung und Erforschung der bald überschwemmten Monumente zu nutzen. Neben den Arbeiten zur Erhaltung altägyptischer Denkmäler, etwa von Abu Simbel und Kalabscha auf Kosten der Bundesrepublik, sind von besonderer Bedeutung auch die Forschungen auf dem Felde der Christlichen Archäologie, so der Egypt Exploration Society in Qasr Ibrim und vor allem die vier Grabungskampagnen der Faras-Expedition der Universität Warschau unter der Leitung von Kazimierz Michalowski und seines Teams (1961–64), die von ungewöhnlichem Finderglück begünstigt waren. Die Ergebnisse sind als sensationell zu bezeichnen, brachten sie doch ungewöhnliche neue Erkenntnisse in bezug auf die Kirchengeschichte und Archäologie der südlichen Anwohner des Imperiums im Niltal.

Unter einem ca. 20 m hohen Hügel aus Kulturschutt und Flugsand am Westufer des Nils, wenig unterhalb des 2. Katarakts, dort wo die sudanisch-ägyptische Grenze etwas nach Norden ausspringt, kam eine Kathedrale zum Vorschein, die laut Inschrift im Jahre 707 von Bischof Paulus vollendet wurde, aber keineswegs die früheste an diesem Platze war. Das Christentum war in diesem nubischen Königreich der Nobatier und der Hauptstadt Pachoras/Faras schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts, in justinianischer Zeit also, eingeführt worden, freilich auf Anstiften der Gemahlin Justinians, Theodora, in seiner monophysitischen Form. Das Griechische scheint nach den Zeugnissen der Epigraphik bis zuletzt Kirchensprache geblieben zu sein, obwohl Faras dem Patriarchat Alexandria zugehörte. Aus der Frühzeit, also noch vor den frühesten Wogen des Bildersturms der zwanziger Jahre des 8. Jh., stammt die unterste Schicht der Fresken, höchst willkommene, weil so seltene Zeugnisse der vorikonoklastischen Epoche, die einmal mehr die starke Kontinuität von Stil und Ikonographie der byzantinischen Kunst von allem Anfang an, auch über die Zerstörung aus ideologischen Gründen hinweg, beweisen. Höchst instruktiv ist daher die Abfolge der malerischen Ausstattung über fast fünf Jahrhunderte hinweg, die (nach einem Brand um 926 und einer verblockten Umwandlung und Wiederherstellung der Kirche) auf neuen Malschichten aufgetragen wurde und nun von J. Gazy vom Nationalmuseum in Warschau fachmännisch abgelöst und konserviert worden sind. Schade, daß diese höchst anschauliche Folge byzantinischer Kunstgeschichte auseinandergerissen werden mußte; aber es entspricht den heutigen Usancen der Grabungsgenehmigungen, daß die eine Hälfte der Funde dem jeweiligen Staat, die andere den Ausgräbern gehört. Um so größer das Verdienst des vorliegenden Buches, das mit den vorzüglichen Fotos von Georg Gerster so etwas wie ein musée imaginaire schafft.

Auch der Kirchengeschichte ist mit den Grabungen ein großer Dienst erwiesen. Aus Inschriften und Graffiti, aus den Bischofsgräbern und einer auf der Wand aufgezeichneten Bischofsliste und schließlich aus den Bildern und ihren Beischriften ist eine gut gesicherte Chronologie der Bischöfe und Herrscher bis zum Ende des 13. Jh. ermöglicht worden, wo sich der Staat Nobadien durch die Hybris eines Angriffskrieges selbst zerstörte. Von Interesse ist auch, daß kurz vor der Jahrtausendwende ein Wechsel der Lehre vom Mono- zum Dyophysitismus der Orthodoxie beweisbar wird, der mindestens ein Jahrhundert, wenn nicht länger währte.

Der ungewöhnlich schöne Band greift der wissenschaftlichen Publikation z. T. schon vor, die in der Reihe „Faras, Fouilles polonaises" erst in 2 Bänden vorliegt und noch auf den Abschluß wartet. Aber ich möchte diesen Band als ein großartiges Musterbeispiel solcher archäologischen Veröffentlichungen rühmen, die wissenschaftlich absolut gut fundiert und belegt sind und doch niemals langweilen, im Gegenteil geradezu erregend und faszinierend geschrieben sind; deren Bilder von höchstem wissenschaftlichen Interesse sind und zugleich eine Freude für das Auge; ein profundes wissenschaftliches Werk und zugleich eine bibliophile Kostbarkeit. Natürlich kann der vorliegende Band noch nicht alle Wünsche der Wissenschaft erfüllen, einige Linien müssen erst noch ausgezogen werden, so etwa kirchengeschichtlich der Wechsel vom Schisma zur Orthodoxie im Zusammenhang der großen byzantinischen Reconquista unter der Dynastie der Makedonen; bau- und liturgiegeschichtlich die höchst interessante Apsis-, Haikal- und Altarlösung, der Zusammenhang mit anderen koptischen und nubischen Anlagen nebst der Umwandlung in der Zeit der großkirchlichen Orthodoxie; kunsthistorisch die Stilscheidungen in byzantinische, koptische und äthiopische Elemente; ikonographisch etwa die Zwischenformen des Nikopoia- und Hodigitria-Typs der Madonnendarstellungen u. v. a. Der Forschung und Diskussion steht noch ein weites Feld offen.

Anzumerken wäre an diesem schönen Buch wenig. Auf den Seiten 86/87 und 90/91 müßte es bei der Legende der Schnitte „süd-nördlich" statt „nord-südlich" heißen; es entstehen sonst zwangsläufig Unklarheiten und Mißverständnisse gegenüber dem Schnitt auf den Seiten 84/85. Die Querverweise zwischen dem ersten Textteil und den Tafeln mitsamt den ausführlichen Beschreibungen hätten reichlicher sein können; sie stehen so etwas unverzahnt nebeneinander. Der Plan auf S. 83, der die Lokalisierung der einzelnen Gemälde ermöglicht, hätte leicht ausklappbar sein können; so findet man ihn schlecht und nur mit Hilfe eines Lesezeichens wieder, zumal das Verzeichnis der Pläne (etwa auf S. 189) offenbar vergessen ist. Das häufig wiederkehrende Verbum „patronisieren" finde ich häßlich, man könnte ohne Schaden „beschützen" sagen. Auch die durchgehende Bezeichnung „Nativität" statt Christgeburt o. ä. ist unbegründet. Vielleicht sind die Worte aus der Übersetzung zu erklären. Die Auflösung der abbreviierten Petrus-Beischrift (S. 137) könnte evtl. „Martyrer Christi" statt „Martyrer am Kreuz" heißen: Das Sigma könnte ein Schreibfehler und durch das Chrismon statt eines Tau ausdrücklich korrigiert sein. Doch sind das alles nur Geringfügigkeiten, die den Wert des ganz ungewöhnlich anregenden und schönen Buches nicht mindern können.

Wien. Johannes H. Emminghaus.

Personennachrichten

Doz. Dr. rer. pol., Dr. theol. Wilhelm Dreier, Mainz, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften in der Theol. Fakultät d. Univ. Würzburg erhalten.

Prof. Dr. theol. Matthäus Kaiser, Bochum, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie (Kirchenrecht) in der Kath. Theol. Fakultät d. Univ. Regensburg erhalten.

Dr. theol. Klaus Reinhardt wurde am 8. 2. 1968 von der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für das Fach Dogmatik habilitiert.

Dr. theol. Anton Rauscher SJ wurde am 12. 6. 1968 von der Kath. Theol. Fakultät d. Univ. Münster für das Fach Christliche Sozialwissenschaften habilitiert.

Dr. theol. Paul Hoffmann wurde am 3. 7. 1968 von der Kath. Theol. Fakultät d. Univ. Münster für das Fach Exegese des Neuen Testaments habilitiert.

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

Gloege, Gerhard: Theologische Traktate. Bd II: Verkündigung und Verantwortung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 342 S.

Maier, Anneliese: Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1967. 537 S. = Storia e letteratura CV; Lire 9000.

Weber, Otto: Gesammelte Aufsätze. I: Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz. – (Neukirchen- [Vluyn]:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1967. 219 S.; Lw. DM 23,80.

Callahan, Daniel – William Scott, SJ, and F.X. Shea, SJ: The role of theology in the University. – Milw: Bruce 1967. XII, 163 p.

Rahner, Karl: Philosophie und Philosophieren in der Theologie. – Die Zukunft der Philosophie, Olten u. Frb/B (1968), 105–127.

Simons, Eberhard: Die Bedeutung der **Hermeneutik** für die katholische Theologie. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 277–302; [s. a.:] CathMstr XXI, 1967, 184–212.

Joest, Wilfried: Thesen zum Problem der existentialen Interpretation. – KerDogm XIV, 1968, 153–157.

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

Grant, Robert M.: After the New Testament. Studies in early christian literature and theology. – Phil: Fortress 1967. XXIII, 228 p.; $ 6,–.

Cantalamessa, Raniero, OFMCap: L'omelia "In s. Pascha" dello **Pseudo-Ippolito** di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo. – Mil: Vita e Pensiero (1967). X, 513 p. = Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi III, 16; Lire 11 000.

(Origenes) **Origène:** Contre Celse (Contra Celsum, griech.-franz.) Tome I: ‹Livres I et II›. Tome II: ‹Livres III et IV›. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, SJ. – P: Ed. du Cerf 1967–1968. 481 p.; 438 p. = Sources chrétiennes CXXXII; CXXXVI; F 45,–; F 48,–.

Staats, Reinhart: Gregor von **Nyssa** und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften. – B: de Gruyter 1967. VII, 144 S. = Patristische Texte und Studien VIII; Lw. DM 34,–.

Didymos der Blinde: Kommentar zu Hiob ‹Tura-Papyrus›. Teil I: Kommentar zu Hiob Kap. 1–4. Teil II: Kap. 5, 1–6, 29. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo hrsg., übers. u. erläutert von Albert Henrichs. – Bonn: Habelt 1968. 333 S., 219 S. 4° = Papyrologische Texte und Abhandlungen I–II; brosch. DM 72; DM 58.

Beda Venerabilis: Opera. II, 1: Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum. Cura et studio Ch. W. Jones. – Turnh: Brepols 1967. X, 269 p. = Corpus christianorum. Series latina CXVIII A; FB 600,–.

Buytaert, Eligius, OFM: **Abelard**'s Expositio in Hexaemeron. – Anton XLIII, 1968, 163–194.

Canal, José M., CMF: El libro De laudibus et miraculis sanctae Mariae de **Guillermo** de **Malmesbury**, OSB ‹† c. 1143›. – Claretianum VIII, 1968, 71–242.

Capitani, Ovidio: Il «De peccato usure» di **Remigio** de' **Girolami**. – Studi medievali Ser. III, A. VI, Fasc. II, 1965, 537–662.

Goertz, H.-J.: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas **Müntzers**. – Leid: Brill 1967. VIII, 157 S. = Studies in the history of christian thought II; hfl 32,–.

Gestrich, Christof: **Zwingli** als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 193 S. = Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie XX; sfr 21,– [Diss., Zürich].

Gogarten, Friedrich: **Luther**s Theologie. – Tü: Mohr 1967. 250 S.

Wendel, François: **Calvin**. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie (Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse, dt.) – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1968). IX, 339 S.; Lw. DM 27,80.

Aubert, Roger: Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der katholischen **Tübinger** Schule. – ThQu CXLVIII, 1968, 9–38.

Spiegler, Gerhard: The eternal covenant: **Schleiermacher**'s experiment in cultural theology. – NY: Harper & Row 1967. 205 p.; $ 5,50.

Schultz, Werner: Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart. – ZThK LXV, 1968, 23–52.

Forell, Urban: Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analysen von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. (Schwed. Teil d. Ms. übers. von Christiane Boehncke-Sjöberg.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 461 S. = Forschungen zur systematischen u. ökumenischen Theologie XVII; kart. DM 48,–.

Wernsdörfer, Thietmar: Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul **Tillich**s. – Zü-Stu: Zwingli-Verl. (1968). 395 S. = Studien zur Dogmengeschichte u. systematischen Theologie XXI.

Leeuwen, Hans van, SJ: Het nieuwe zijn in Paul Tillich's systematische theologie. – Bijdr XXVIII, 1967, 350–374; p. 375: Summary: The new being in Paul Tillich's systematic theology.

Schoch, Max: Karl **Barth**. Theologie in Aktion. – Frauenfeld u. Stu: Huber (1967). 227 S. mit 1 Abb. = Wirkung und Gestalt I.

Lorenzmeier, Theodor: Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf **Bultmann**s, Herbert **Braun**s und Gerhard **Ebeling**s. – (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 230 S.; Lw. DM 28,– [Diss., Prag].

Bent, Charles N., SJ: The Death of God movement. – Glen Rock, N.J.: Paulist 1967. 213 p.; $ 4,95.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Böhlig, Alexander: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. – Leid: Brill 1968. XII, 266 S. = Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums VI; hfl 46,–.

Der Sinn des Lebens nach den fünf Weltreligionen (The meaning of life in five religions, dt.) Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Judentum, Islam. Hrsg. von J. A. Irving (John-Allan Irving u.) R. C. Chalmers. (Autor. Übers. aus d. Engl.: Ursula von Mangoldt.) – Weilheim/Obb.: Barth (1967). 200 S.; Lw. DM 15,80.

Gundolf, Hubert: Totenkult und Jenseitsglaube. – (Mödling b. Wien:) St.-Gabriel-Verl. (1967). 223 S., 108 Abb.; Lw. ÖS 198,–.

Le Livre des morts des anciens **Egyptiens**. Présenté par P. Barguet. Illustré des dessins des Papyrus du Musée du Louvre relevés par François Le Saoult. – P: Ed. du Cerf 1967. 312 p. = Littératures anciennes du Proche-Orient I; F 58,20.

Hornung, Erik: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. – Loretz, Oswald: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Mchn (1967), 123–156.

Bausani, Alessandro: Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966, Leiden 1967, 251–263; p. 265–279: Closs, Alois: Erlösendes Wissen. Ein kritischer Überblick von Manis *d'nyšn* zu Zarathustras *čisti*; p. 281–290: Gnoli, G.: La gnosi iranica. Per una importazione nuova del problema; p. 291–300: Adam, Alfred: Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?; p. 302–306: Rudolph, Kurt: Zum Problem: Mesopotamien ‹Babylonien› und Gnostizismus; p. 307–313: Drijvers, H. J. W.: Bardaisan, die Bardaisaniten und die Ursprünge des Gnostizismus.

Rondot, Pierre: Der **Islam** (L'Islam, dt.) Lehre und Macht einer Weltreligion. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 142 S. = Herder-Bücherei CCCI; DM 3,50.

Gardet, Louis: Dieu et la destinée de l'homme. – P: Vrin 1967. 528 p. = Études musulmanes IX; F 60,–.

Macuch, R.: Der gegenwärtige Stand der **Mandäerforschung** und ihre Aufgaben. – Orientalische Literaturzeitung LXIII, 1968, Sp. 5–14.

Schmidt, Hans-Peter: Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur **vedischen** Mythologie und Kulturgeschichte. – Wiesb: Harrassowitz 1968. 260 S.; brosch. DM 44,– [Habil.-Schrift, Tübingen].

Leifer, Walter: Encounters with **Buddhism**. – Man and religion = German opinion on problems of today VI, 1967, Mchn (1967), 96–123.

Merton, Louis, OCSO: Monachisme bouddhique: Le **Zen**. – CollCist XXIX, 1967, 132–150.

Meredith, Georgette: The Phurbu: Use and symbolism of the **Tibetan** magic dagger. – HistRel VI, 3, 1967, 236–253.

Kehl, Nikolaus: Die **valentinianische** Theogonie und das Pāncarātra. – Kairos IX, 1967, 123–133.

Maspero, Henri: Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la **Chine**. T. III: Études historiques. – P: Pr. Univ. de France 1967. 272 p. = Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion LIX; F 11,–.

Bloom, Alfred: The life of Shinran **Shonin**: The journey to self-acceptance. – Numen XV, 1968, 1–62.

Stirnimann, Hans: Zur Gesellschaftsordnung und Religion der **Pangwa**. – Anthr LXII, 1967, 394–418.

Mgönggu, Yi and William A. Douglas: **Korean confucianism** today. – Pacific affairs XL, 1967, 43–59.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Flannery, Austin, OP: Missions and religions. – Dublin: Scepter Books 1968. 164 p. = Vatican II series; sh 21/–.

Perspectivas del decreto «Ad gentes». – Bérriz ‹Vizcaya›: Centro de Estudios misionológicos 1968. 195 p. = Colección Bérriz XXII.

Rétif, André: Mission – heute noch? (Un nouvel avenir pour les missions, dt.) – Köln: Bachem (1968). 158 S.; DM 9,80.

Sheen, Fulton: Missions and the world crisis. – Dublin: Scepter Publ. 1968. 273 p.; sh 30/–.

Raguin, Yves: Spiritualité missionnaire. Bibliographie. – Parole et Mission XI, 1968, 317–323.

López Gay, Jesús, SJ: El Espíritu Santo y la misión. – Bérriz ‹Vizcaya›: Centro de Estudios misionológicos 1968. 88 p.; pes 40,–.

Massard, Marcel: Les exigences de l'évangélisation. – Parole et Mission XI, 1968, 214–229.

Bouchard, A., CSSp: La règle spiritaine des origines. – P: Spiritus 1968. 96 p.; F 8,–.

Catrice, Paul: L'Église de **Lille** missionnaire. Un siècle de vie missionnaire. T. I: La mission universelle dans l'Église de Lille. T. II: Missionnaires originaires de l'Église de Lille. Recherches historiques et sociographiques. T. III: Listes nominatives, notices biographiques et familiales. T. IV: Jumelage Lille-Cameroun. – Roubaix: Agence Univers 1968. XVIII, 499 p.; XX, 496 p.; VIII, 204 p.; IV, 169 p.

Dehergne, Joseph, SJ: La **Chine** centrale vers 1700. III: Les vicariats apostoliques de l'intérieur. Étude de géographie missionnaire. – ArchHSJ XXXVI, 1967, 32–71. 221–246.

Turner, H.W.: History of an African independent church. Vol. I: The church of the Lord ‹Aladura›. II: The life and faith of the church of the Lord ‹Aladura›. – Oxf: Clarendon Pr. 1967. XV, 217 p.; XVIII, 391 p.; sh 115/6.

Zum Wirken der Kirche im Gesundheitswesen Afrikas. – Brux: Pro Mundi Vita 1968. 34 S. = Pro Mundi Vita XXI.

Ancel, Alfred: Les exigences de notre vocation face à l'évangélisation du monde. – Mission de l'Eglise XLIII, 1968, 3–15.

Beaurecueil, Serge de, OP: Prêtre des non-chrétiens. – P: Ed. du Cerf 1968. 192 p. = Parole et mission XV; F 9,60.

Dahinden, Justus: Kirchbau – ein Missionsproblem. – Zü: NZN-Buchverlag 1967. 84 S., 230 Illustr.; sfr 32,–.

Kerkhofs, J.M., SJ et A.M. Henry, OP: Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain. – P: Ed. du Cerf; Tours: Mame 1968. 326 p.; F 21,–.

Van Campenhoudt, André, SAM: Préalables pour la catéchèse. – EglViv XX, 1968, 83–96.

Au service du Seigneur dans l'Eglise d'Afrique. – Kinshasa: Ed. Asuma 1967. 224 p.

Laurentin, René: Flashes sur l'Amérique latine. – P: Seuil 1968. 144 p.; F 9,50.

Paul, Mary – Edmund C. Fisher: An American nun in Taiwan. – NY: Doubleday 1967. 240 p.; $ 4,95.

Beyerhaus, Peter: Religionen und Evangelium, Kontinuität oder Diskontinuität? – Evangel. Missions-Magazin CXI, 1967, 118–135.

Neill, Stephen C[harles]: Schöpferische Spannung (Creative tension, dt.) Mission zwischen gestern und morgen. – Kassel: Oncken Verl. (1967). 123 S.; kart. DM 5,80.

Rossel, Jacques: Dynamik der Hoffnung. Eine zeitgemäße Studie zum Thema Christ und Welt (Missions dans une société dynamique, dt.) – Bas: Basileia-Verl. (1967). 177 S.; sfr 14,80.

Gollwitzer, Helmut: Vietnam, Israel und die Christenheit. – Mchn: Kaiser-Verl. 1967. 102 S.; kart. DM 5,80.

Oosthuizen, G. C.: The theology of a South African Messiah. „An analysis of the hymnal of the Church of the Nazarites." – Leid: Brill 1967. XII, 198 p. = Oekumenische Studien VIII; hfl 32,–.

Pury, R. de: Des Antipodes. Lettres de Madagascar. – P: Delachaux & Niestlé 1967. 132 p.

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Hrsg. v. P. Beyerhaus [u. a.] Bd III: Beiträge zur systematischen Theologie. – Mchn: Kaiser 1968. 112 S.; DM 12,–.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Bibel-Lexikon. Hrsg. von Herbert Haag. (2., neu bearb. u. verm. Aufl.) – Eins, Zü, Köln: Benziger Verl. (1968). XIX S., 1964 Sp., 113 Abb., 24 ganzseitige Tafeln, 3 Karten, 3 Zeittafeln 4°; Lw. DM 158.

Tuya, Manuel de, OP, y José Salguero: Introducción a la Biblia. Tomo I: Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones. Tomo II [ultimo]: Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina. – Madr: La Editorial Católica 1967. XX, 615 p.; 631 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXII, CCLXVIII; pes 140,–, pes 140,–.

Kaiser, Otto: Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift Ernst Benz..., Leid 1967, 75–90.

Dubarle, A.M.: Amour et fécondité dans la Bible. – Toul: Éd. Privat 1967. 103 p. = Questions posées aux catholiques; F 7,50.

2. Altes Testament

Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner. 3. Aufl. neu bearbeitet von Walter Baumgartner unter Mitarbeit von Benedikt Hartmann u. E.Y. Kutscher. Lfg. I: א – מבה. – Leid: Brill 1967. LIV, 352 S.

Oriental and biblical studies. Collected writings of E. A. Speiser. Edited and with an introduction by J.J. Finkelstein and Moshe Greenberg. – Phil: University of Pennsylvania Pr. 1967. 616 p., 1 frontispiece; $ 10,–.

Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter **Baumgartner**. Hrsg. von Benedict Hartmann [u. a.]. – Leid: Brill 1967. VIII, 429 S. = SupplVetTest XVI; Ln. hfl 88,–.

Selms, A. van: **Genesis**. Deel I en II. – Nijk: Callenbach 1967. 268, 319 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 19,50, 22,50.

Rhymer, J.: The beginning of a people. A way through the Old Testament. Book I: The **Pentateuch**. – Lo: Sheed & Ward 1967. 188 p. = Stagbooks; sh 12/6.

Lacocque, A.: Le devenir de Dieu. Commentaire du livre de l'**Exode I–IV**. – P: Éd. Universitaires 1967. 192 p. = Encyclopédie universitaire; F 38,60.

Ouelette, J.: Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'Ancien Testament. Essai d'interprétation. – RBibl LXXIV, 1967, 504–516.

Loewenstamm, Samuel E.: The making and destruction of the **Golden Calf**. – Bibl XLVIII, 1967, 481–490.

Carrillo Alday, Salvador: El Cántico de Moisés ‹**Dt 32**›. Análisis exegético. – EstBibl XXVI, 1967, 143–185. 227–248.

Weippert, Manfred: Die **Landnahme** der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 163 S., 2 Karten = FRLANT XCII.

Steck, Odil Hannes: Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas ‹**2 Kön 1, 2–8. 17**›. – EvTh XXVII, 1967, 546–556.

Oikonomos, E.B.: Τὸ βιβλίον τῆς Ἐσθήρ. – Athen: Βιβλιοθηκη της εν Αθηναις Φιλεκπαιδευτικης Εταιρειας 1967. XIV, 159 p.

Studies on the second part of the book of **Isaiah**: Orlinsky, Harry M.: The so-called "Servant of the Lord" and "Suffering servant" in Second Isaiah; Snaith, Norman H.: Isaiah 40–66. A study of the teaching of the Second Isaiah and its consequences. – Leid: Brill 1967. IV, 264 p. = SupplVetTest XIV; Ln. hfl 60,–.

Gunneweg, Antonius H.J.: Ordinationsformular oder Berufungsbericht in **Jeremia 1**. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift Ernst Benz..., Leid 1967, 91–98.

Zimmerli, Walther: **Ezechieltempel** und Salomostadt. – Hebräische Wortforschung. Festschrift Walter Baumgartner..., Leid 1967, 398–414.

García Trapiello, Jesús, OP: Situación histórica del profeta **Amós**. – EstBibl XXVI, 1967, 249–274.

Mannati, M.: Les **psaumes**. Tome III: Psaumes 73 à 106. Traduction des psaumes par M. Mannati et É. de Solms. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1967. 304 p. = Cahiers de la Pierre-Qui-Vire. N.S. XXVIII.

Castellino, George R.: **Qohelet** and his wisdom. – CaBiQ XXX, 1968, 15–28.

Angénieux, J.: Le **Cantique des Cantiques** en huit chants à refrains alternants. Essai de reconstitution du texte primitif avec une introduction et des notes critiques. – EphThLov XLIV, 1968, 87–140.

Strobel, Albert [, OMI]: Die **Weisheit** Israels. – Aschffbg: Pattloch (1967). 123 S. = Der Christ in der Welt VI, 5 b; kart. DM 4,50.

Rowley, H.H.: Growth of the Old Testament. – Lo: Hutchinson 1967. 192 p. = University library; cloth sh 25.

Loretz, Oswald: Die **Gottebenbildlichkeit** des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. – Mchn: Kösel-Verl. (1967). 173 S. = Schriften des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik; DM 14,–.

Lys, Daniel: La chair dans l'Ancien Testament, "**Bâsâr**". – P: Ed. Universitaires 1967. 175 p.; F 24,70.

Rowley, H.H.: **Worship** in Ancient Israel. Its forms and meaning. Edward Cadbury lectures delivered in the University of Birmingham. – Lo: S.P.C.K. 1967. XV, 307 p.; sh 42.

Martinez, Ernest R., SJ: Hebrew-Ugaritic index to the writings of Mitchell J. **Dahood**. A bibliography with indices of scriptural passages, Hebrew and Ugaritic words, and grammatical observations. – R: Pontificio Istituto Biblico (1967). 120 p.; Lire 1500.

Gröndahl, Frauke: Die Personennamen der Texte aus Ugarit. – R: Päpstl. Bibelinstitut 1968. VII, 435 S. = Studia Pohl I; Lire 3000.

Mowinckel, Sigmund: Israels opphav og eldste **historie**. – Oslo: Universitetsforlaget 1967. XVI, 378 p., 20 Ill.; Nkr 38,–.

Zeitlin, S.: The rise and the fall of the Judaean state. Vol. II. – Phil: Jewish Publication Society of America 1967. XIII, 465 p.

Dothan, M. – Freedman, D.N.: **Ashdod**. I: The first season of excavations, 1962. – Jer: The Department of Antiquities and Museums in the Ministry of Education and Culture 1967. VIII, 171 p., 28 pl. = 'Atiqot. English series VII.

North, Robert, SJ: Les fouilles dans la région de **Jéricho**. – R: Pontificio Istituto Biblico 1967. 156 p.; Lire 900.

Huot, Jean-Louis: Typologie et chronologie relative de la céramique du bronze ancien à **Tell el-Fâr'ah**. – RBibl LXXIV, 1967, 517–554, 9 fig.

Kapelrud, Arvid S.: Med spade i bibeljord. Vitgravninger i For-Orienen og Det gamle testamente. – Oslo: Universitetsforlaget 1967. 108 p.; Nkr 10,60.

Yizhar, Michael: Bibliography of Hebrew publications on the **Dead Sea Scrolls** 1948–1964. – Cambr (Mass.): Harvard University Pr. 1967. 48 p. = Harvard theological studies XXIII; $ 2,50.

Koffmahn, Elisabeth: Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda. Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. u. 2. Jahrhunderts n. Chr. samt Übertragung der Texte und deutscher Übersetzung. – Leid: Brill 1967. VIII, 208 S., 11 Taf., 3 Kartenskizzen = Studies on the texts of the desert of Judah V; Ln. hfl 54,–.

3. Neues Testament

Goppelt, Leonhard: Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament. – (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht (1968). 276 S.; DM 18,80.

Käsemann, Ernst: Der Ruf der Freiheit. – Tü: Mohr 1968. 170 S.

Hengel, Martin: Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu **Mt 8, 21** f. und Jesu Ruf in die Nachfolge. – B: Töpelmann 1968. VIII, 116 S. = ZNW, Beih. XXXIV; Lw. DM 36,–.

Gerhardsson, Birger: The parable of the sower and its interpretation. – NTSt XIV, 2, 1968, 165–193.

Dupont, Jacques, OSB: La parabole de la Brebis perdue ‹Matthieu 18, 12–14; Luc 15, 4–7›. – Greg XLIX, 1968, 265–287.

Suhl, Alfred: Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium. – ZNW LIX, 1968, 57–81.

Snoy, Thierry: La rédaction marcienne de la marche sur les eaux ‹**Mc., VI, 45–52**›. – EphThLov XLIV, 1968, 205–241.

Hengel, Martin: Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse. – ZNW LIX, 1968, 1–39.

Pesch, Rudolf: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13. – Düs: Patmos-Verl. (1968). 275 S., 1 Beil. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 32,– [Diss., Freiburg i. Br.]

Bouwman, Gilbert: Das **Dritte Evangelium**. Einübung in die formgeschichtliche Methode (De derde nachtwake. De wordingsgeschiedenis van het derde evangelie, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1968). 184 S. = Patmos paperback; brosch. DM 15,80.

Harrington, Wilfried J., OP: The gospel according to St. Luke. A commentary. – Lo: Chapman 1967. VI, 297 p.; sh 35/–.

Jones, Douglas R.: The background and character of the Lukan psalms. – JThSt n. s. XIX, 1968, 19–50.

Malatesta, Edward, SJ: **St. John**'s gospel **1920–1965**. A cumulative and classified bibliography of books and periodical literature on the fourth gospel. – R: Pont. Biblical Institute 1967. XXVIII, 205 p. = Analecta biblica XXXII; $ 6,–.

Gutbrod, Karl: Die **Apostelgeschichte**. Einblicke in ihre Anlage, Eigenart und Absicht. – Stu: Calwer Verl. (1968). 68 S.; kart. DM 5,80.

Cambier, J., SDB: L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux **Romains**. Exégèse et théologie biblique. Tome I: L'évangile de la justice et de la grâce. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 444 p. = Studia neotestamentica. Studia III; F 60,–.

Zeller, Dieter: Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3, 24–26. – Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 51–75.

Barrett, C(harles) K(ingsley): A commentary on the first epistle to the **Corinthians**. – Lo: Black (1968). XI, 410 p. = Black's New Testament commentaries; sh 45/–.

Saillard, Michel, OFMCap: C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus ‹**1 Co 4, 15**›. – RechScRel LVI, 1968, 5–41.

Gnilka, Joachim: Der **Philipper**brief. Auslegung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. XXI, 226 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 3.

Schlier, Heinrich: Über die Auferstehung Jesu Christi. – (Eins:) Johannes-Verlag (1968). 71 S. = Kriterien X; kart. DM 6,50.

Gese, Hartmut: Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles. – ZThK LXV, 1968, 1–22.

Fuller, Reginald H.: Die **Wunder Jesu** in Exegese und Verkündigung (Interpreting the miracles, dt.) (Aus d. Engl. übers. u. mit einem Vor- und Nachwort versehen von Franz Joseph Schierse.) – (Düs:) Patmos (1967). 144 S. = Theologische Perspektiven; DM 8,90.

Noll, Peter: Jesus und das Gesetz. Rechtl. Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu. – Tü: Mohr 1968. 30 S. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus d. Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCLIII; geb. DM 2,40.

Wrege, Hans Theo: Die Überlieferungsgeschichte der **Bergpredigt**. – Tü: Mohr 1968. 207 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament IX; Lw. DM 41,–.

Dülmen, Andrea van: Die Theologie des **Gesetzes** bei **Paulus**. – (Stu:) Kath. Bibelwerk 1968. 282 S. = Stuttgarter Biblische Monographien V.

Merk, Otto: Handeln aus Glauben. Die Motivierung der **paulinischen Ethik**. – Marb: Elwert 1968. XII, 287 S. = Marburger theologische Studien III; Lw. DM 39,– [Diss. Marburg].

Westermann, Claus: Prophetenzitate im Neuen Testament. – EvTh XXVII, 1967, 286–317.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie de cartographie ecclésiastique. Fasc. I: Bibliographie kirchengeschichtlicher Karten Deutschlands. Bearb. im Institut für Landeskunde Bad Godesberg von Karl-Georg Faber, Bertram Hartling u. Hans-Peter Kosack. Und: Bibliographie kirchengeschichtlicher Karten Österreichs. Zusammengestellt von Ernst Bernleithner unter Mitarb. von Rudolf Kienauer. – Leid: Brill 1968. VIII, 352 S.; hfl 68,–.

Anderson, Ch. S.: Augsburg historical atlas of christianity in the Middle ages and Reformation. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1967. 61 p.; $ 7,50.

Blank, Josef: Geschichte und Heilsgeschichte. – WoWa XXIII, 1968, 116–127.

Chiocchetta, P.: Church theology and method to study church history. – EuntDoc XIX, 1966, 302–337.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Spiazzi, Raimondo: La chiesa nella storia. T. I: Una esperienza bimillenaria. T. II: La nuova età. – R: Bocci 1967. 496 p.; 560 p. 4°.

Nardelli, M.: La chiesa di Roma nell' antichità e nell' alto medioevo. T. I: La chiesa di Roma nel I secolo. – Brescia: Franciscanum 1967. 438 p. 4°; Lire 10 000.

Handboek der kerkgeschiedenis. T. III: Reformatie en Contra-reformatie. Par J. N. Bakhuizen van den Brink - W. F. Dankbaar. – La Haye: Bakker en Daamen 1967. XI, 314 p.; hfl 32,50.

Le diocèse de **Marseille**. Sous la direction de Jean-Remy Palanque. – P: Letouzey et Ané 1968. 340 p. avec actes = Histoire des diocèses de France I; F 25,–.

Beiträge zur Geschichte des Bistums **Regensburg**. Hrsg. von Georg Schwaiger und Josef Staber. Bd I. – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1967. 408 S.; kart. DM 35,–.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bultmann, Rudolf: Christentum und Antike. – ThRu XXXIII, 1968, 1–17.

Horn, Hans-Jürgen: Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike. – JbAntChr X, 1967, 30–60.

Schille, Gottfried: Die urchristliche Kollegialmission. – Zü, Stu: Zwingli-Verl. 1967. 216 S. = AbhThANt XLVIII; DM 24,–.

Christensen, T.: Kirstendommen og imperium romanum. Kirkens oprindelse og historie til år 600. – Sthlm: Svenska bokförlaget 1967. 443 p. = Scandinavian university books; scr 69,–.

Locatelli, Aldo: Pietro a Roma e il primato del romano pontefice. – ScuCatt XCV, 1967, 522–528.

Rimoldi, Antonio: L' episcopato ed il martirio romano di S. Pietro nelle fonti letterarie dei primi tre secoli. – ScuCatt XCV, 1967, 495–521.

Aland, Kurt: The relation between church and state in early times: A reinterpretation. – JThSt XIX, 1968, 115–127.

Hamman, Adalbert: L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne. – RScRel XLII, 1968, 1–23. 97–122.

Winkelmann, Friedhelm: Großkirche und Häresien in der Spätantike. – FoFo XLI, 1967, 243–247.

Barnard, L. W.: The heresy of **Tatian** – once again. – JEcclH XIX, 1968, 1–10.

Fontaine, Jacques: Sur un titre de Satan chez **Tertullien**: "Diabolus interpolator". – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 197–216.

Marcovich, M.: Textual criticism on **Hippolytus**' Refutatio. – JThSt XIX, 1968, 83–92.

Teall, John L.: The age of Constantine. Change and continuity in administration and economy. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 11–36.

Straub, Johannes A.: Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ. Tradition and innovation in the representation of the first Christian emperor's majesty. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 37–55.

Fabricius, Cajus: Der sprachliche Klassizismus der griechischen Väter. – JbAntChr X, 1967, 187–199.

Maur, Hansjörg auf der: Die Osterhomilien des **Asterios Sophistes** als Quelle für die Geschichte der Osterfeier. – Trier: Paulinus-Verl. 1967. XV, 194 S. = TrThSt XIX; kart. DM 30,– [Diss., Trier].

Tetz, Martin: Zur Theologie des **Markel** von **Ankyra**. – ZKG LXXV = F. 4, Bd XIII, 1964, 217–270; LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 3–42.

Camus, Pierre-Marie: **Ammien Marcellin** témoin des courants culturels et religieux à la fin du IVe siècle. – P: Les Belles Lettres 1967. 286 p.

Funke, Hermann: Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus. – JbAntChr X, 1967, 145–175.

Das Leben des heiligen **Ambrosius**. Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken der Heiligen und anderen Zeitdokumenten. (Übers.: Ilona Opelt u. Lothar Schläpfer.) Eingeleitet von Ernst Dassmann. – Düs: Patmos-Verl. (1967). 156 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; DM 12,80.

Hill, Robert: St. **John Chrysostom**'s teaching on inspiration in "Six homilies on Isaiah". – VigChr XXII, 1968, 19–37.

Aubineau, Michel: Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens: opportunité, difficultés, premier bilan. – RHistEccl LXIII, 1968, 5–26.

Semple, W. H.: **Apollinaris Sidonius**, a Gallo-Roman seigneur. – BullJRylLibr L, 1967–1968, 136–158.

Brown, Peter: **Pelagius** and his supporters: Aims and environment. – JThSt XIX, 1968, 93–114.

Serenthà, Luigi: La figura di San Pietro rievocata da S. **Gregorio Magno**. – ScuCatt XCV, 1967, 529–568.

Prinz, Friedrich: Stadtrömisch-italische Märtyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas-Moselraum. – HistJG LXXXVII, 1967, 1–25.

Rintelen, Wolfgang von: Kulturgeographische Studien in der Italia Byzantina. Untersuchungen über die Kulte des Erzengels Michael und der Madonna di Costantinopoli in Süditalien. – Meisenheim a. Glan: Hain 1968. 133 S. = Archiv für vergleichende Kulturwissenschaft III.

4. Mittelalter und Neuzeit

Huber, A. K.: Der **sudetendeutsche Katholizismus**. Kräfte, Strukturen und Probleme. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien I, 1967, 41–61.

Klaus, Gregor, OSB: Orgelkunst und Orgelbau in den Benediktinerklöstern bis zur Säkularisation. Ein geschichtlicher Beitrag. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 138–160.

Gottschalk, Joseph: **St. Hedwig** und der Zisterzienserorden. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 38–51.

Irmscher, J.: Das Byzanzbild der neueren deutschen Historiographie. – Klio XLVIII, 1967, 335–349.

Heutger, Nicolaus C[arl]: Das Kloster **Amelungsborn** im Spiegel der zisterziensischen Ordensgeschichte. Mit e. Vorw. von Christhard Mahrenholz. – Hild: Lax 1968. VII, 103 S., 8 Bl. Abb.; brosch. DM 12,–.

5. Mittelalter

Jungandreas, W.: Sankt **Maximin** zur Zeit der Ottonen. – Kurtrierisches Jahrbuch VII, 1967, 12–22.

Grundmann, Herbert: Bibliographie zur **Ketzergeschichte** des Mittelalters ‹1900–1966›. – R: Ediz. di storia e letteratura 1967. 95 S. = Sussidi eruditi XX; Lire 2000.

Haenni, Gerard: Note sur les sources de la **Dacheriana**. – Collectanea Stephan Kuttner. I = Studia Gratiana XI, 1967, 1–22.

Grisart, M.: Les **Cathares** dans le Nord de la France. – Revue du Nord XLIX, 1967, 509–519.

Hunt, Noreen: **Cluny** under **St. Hugh**, 1049–1109. – Lo: Arnold 1967. XII, 230 p. and fig.; sh 45,–.

Riley-Smith, J.: The knights of **St. John** in **Jerusalem** and **Cyprus**, ‹**c. 1050–1310**›. – Lo: Macmillan 1967. XV, 553 p., 8 pl. and 11 carts = A history of the Order of the Hospital of St. John of Jerusalem I.

Constable, Giles: The letters of **Peter** the **Venerable**. Edited with an introduction and notes. T. I. II. – Cambr (Mass.): Harvard Univ. Pr. 1967. X, 450 p.; VIII, 427 p., 1 pl. and carte = Harvard historical studies LXXVIII; $ 35,–.

Die Traditionen und Urkunden des Stiftes **Diessen**. **1114–1362**. Bearb. von Waldemar Schlögl. – Mchn: Beck 1967. 89, 377 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte N. F. XXII, 1; brosch. DM 50,– [Diss., München. Überarb.].

Dubois, Jacques, OSB: Quelques problèmes de l' histoire de l' ordre des **chartreux** à propos de livres recents. – RHistEccl LXIII, 1968, 27–54.

Gatto, L.: **Bonizone**, vescovo di Sutri e di Piacenza. – R: La Goliardica 1967. 170 p.

Belperron, P.: La **croisade** contre les **Albigeois** et l'union du Languedoc à la France ‹1209–1249›. – P: Perrin 1967. 479 p., fig. et pl. = Coll. Histoire; F 20,–.

Klose, Josef: Das Urkundenwesen Abt **Hermanns** von **Niederalteich** ‹**1242–1273**›, seine Kanzlei und Schreibschule. – Kallmünz/Opf.: Laßleben 1967. XI, 167 S. mit Faks. 4° = Münchener historische Studien. Abt. Geschichtl. Hilfswissenschaften IV = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fak.; brosch. DM 24,– [Diss., München].

Sabisch, Alfred: Die Urkunde vom 25. Oktober **1257** ‹Schles. Reg. 985› und ihre Bedeutung für die Topographie der **Breslauer** Dominsel bis zum Jahre 1810. – ArchSchlesKG XXIV, 1966, 67–99.

Matschke, K.-P.: Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. **Athanasius I.**, Patriarch von Konstantinopel 1289–1293; 1303–1309. – WissZULpz XV, 1966, 479–486.

Wood, Charles T.: **Philip** the **Faire** and **Boniface VIII**. State versus papacy. – Lo: Holt, Rinehart and Winston 1967. VIII, 116 p. = European problems studies; sh 18/–.

Walter, Ewald: Zum Kaiserchor des **Breslauer** Domes. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 128–166.

Moepert, Adolf: Die ältesten Urkunden und Besitzungen des **Vinzenzstiftes** in **Breslau**. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 1–37.

Machilek, Franz: Heilserwartung und Revolution der **Taboriten** 1419/21. – Festiva lanx. Festgabe Johannes Spörl, Mchn 1966, 67–94.

Hödl, G.: Zur Reichspolitik des **Basler** Konzils. Bischof Johannes **Schele** von **Lübeck** ‹1420–1439›. – MIÖG LXXV, 1967, 46–65.

Haines, Roy M.: Aspects of the episcopate of John **Carpenter**, bishop of **Worcester. 1444–1476**. – JEcclH XIX, 1968, 11–40.

Brandmüller, Walter: Der Übergang vom Pontifikat Martins V. zu Eugen IV. – QFIAB XLVII, 1967, 596–629.

6. Gesamte Neuzeit

Vatja, Vilmos: Reformationen– idag. – SvTKv XLIV, 1968, 34–41.

Gieraths, P.-G., OP: Das heutige Lutherbild. Bilanz und Ausblick. – Ang XLIV, 1967, 409–448.

Heutger, Nicolaus [Carl]: Evangelische und simultane Stifter in Westfalen. Unter bes. Berücks. des Stiftes **Börstel** im Landkreis Bersenbrück. Mit e. Vorw. von Marie Luise Frfr. von der Goltz u. e. Anh.: Zu Luthers Stellung zum Klosterwesen nach 1521. – Hild: Lax 1968. 168 S. mit 25 Abb.; kart. DM 18,–.

Rapf, Cölestin, OSB: Das Benediktinerstift zu Wien. „Unserer Lieben Frau von Monte Serrato" Schwarz-Spanierkloster. Gründung und Aufhebung. – StudMittBenO LXXVII, 1966, Ottobeuren 1967, 15–73.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bluhm, H.: Martin Luther and the pre-Lutheran low German bibles. – The modern language review LXII, 1967, 642–653.

Chrisman, Miriam Usher: **Strasbourg** and the **reform**. A study in the process of change. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1967. XII, 351 p. = Yale historical publications. Miscellany LXXXVII; $ 8,75.

Erbe und Verpflichtung. Reformationsgedenkbuch. Hrsg. von Franz Lau. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1967). 212 S.; DM-Ost 8,80.

Rieger, Julius: **Berliner** Reformation. (Ill.: Kurt Sieth.) – B: Lettner-Verl. (1967). 213 S.; Lw. DM 17,80.

Martin, F. X., OSA: The **Augustinian Order** on the eve of the reformation. – Miscellanea historiae ecclesiasticae II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louv 1967, 71–104.

Prodi, Paolo: Il cardinale Gabriele **Paleotti** ‹1522–1597›. Vol. II. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1967. 623 p. = Uomini e dottrine XII.

Swanson, G. E.: Regime and religion. A sociological account of the reformation. – Ann Arbor: Univ. of Michigan Pr. 1967. X, 295 p.

Willebrands, J. G. M.: Reformationen och vår tid. – SvTKv XLIV, 1968, 16–33.

Trevor-Roper, H. R.: Religion, the reformation and social change, and other essays. – Lo: Macmillan 1967. 487 p.; sh 63.

Rischar, Klaus: Johann **Eck** auf dem Reichstag zu Augsburg **1530**. – Mstr: Aschendorff (1968). 142 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte XCVII; brosch. DM 24,– [Diss., Bonn].

Skalweit, Stephan: Reich und Reformation. – B: Propyläenverlag (1967). 457 S. und 33 Abb. = Propyläenbibliothek der Geschichte.

Ziegler, Walter: Die **Bursfelder Kongregation** in der Reformationszeit. Dargestellt an Hand der Generalkapitelrezesse der Bursfelder Kongregation. – Mstr: Aschendorff (1968). 156 S., 1 Kte. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXIX; brosch. DM 26,–.

Stupperich, Robert: Zur Geschichte des **Superintendentenamtes** der Stadt **Lüneburg** ‹1531–1540›. Briefwechsel der Stadt mit Urbanus Rhegius, Hermann Bonnus, Paul vom Rode und Herzog Barnim von Pommern. – JGNsKG LXV, 1967, 117–141.

Jedin, Hubert: Die Universität **Padua** und die Gegenreformation in **Schlesien**. – ArchSchlesKG XXV, 1966, 252–258.

Schaab, M.: Die Wiederherstellung des **Katholizismus** in der **Kurpfalz** im **XVII.** und **XVIII.** Jahrhundert. – ZGOberrhein CXIV, 1966, 147–205.

Raab, Heribert: Apostolische Bücherkommissare in **Frankfurt** am Main. – HistJG LXXXVII, 1967, 326–354.

Diericks, Michel, SJ: Le début de la réforme catholique aux **Pays-Bas**. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louv 1967, 139–162.

Schrader, Franz: Die landesherrlichen Visitationen und die katholischen Restbestände im Erzbistum **Magdeburg, 1561–1651**. – HistJG LXXXVII, 1967, 391–410.

Bèze, Théodore de: Correspondance de Théodore de Bèze. Recueillie par Hippolyte Aubert. Publ. par Henri Meylan [e. a.]. Vol. V: ‹**1564**›. – Genève: Droz 1968. 199 p. = Société du Musée historique de la réformation = Travaux d'humanisme et renaissance XCVI; sfr 44,–.

Kingdon, Robert M.: **Geneva** and the consolidation of the French Protestant movement, **1564–1572**. A contribution to the history of Congregationalism, Presbyteranism and Calvinist resistant theory. – Gen: Droz 1967. 242 p. 4° = Travaux d'humanisme et renaissance XCII.

Ulianich, Boris: Paolo **Sarpi**, il generale Ferrari e l'ordine dei Serviti durante le controversie Veneto-Pontificie. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 582–645.

Secret, François: De quelques courants prophétiques et religieux sous le règne de **Henri III**. – RHistRel CLXXII, 1, 1967, 1–32.

Mosconi, N.: La nunziatura di Praga di Cesare **Speciano** ‹**1592–1598**› nelle carte inedite Vaticane e Ambrosiane. T. V: Giugno-sett. 1597 – gennaio-aprile 1598. – Brescia: Morcelliana 1967. 241 p. = Studi e documenti di storia religiosa; Lire 3500.

Droz, Eugénie: L'ecclésiaste de Théodore de Bèze et ses éditions allemandes ‹1599 et 1605›. – RevHistPhilRel XLVII, 1967, 338–346.

8. Neuere Zeit

Witte, Ch.-M. de: S. Charles **Borromée** et la couronne de Portugal. – Boletín internacional de bibliografía luso-brasileira VII, 1966, 114–156.

McGrath, Patrick: Papists and puritans under Elizabeth I. – Lo: Blandford Pr. 1967. X, 434 p., 19 ill., 3 maps = Blandford history series; sh 37/6.

Engelbert, Kurt: Das Bistum **Breslau** im Dreißigjährigen Krieg. – ArchSchlesKG XXIII, 1965, 85–148; XXIV, 1966, 127–181; XXV, 1967, 201–251.

Chaussy, Yves: Les **bénédictines anglais** réfugiés en France au **XVII**e siècle ‹1611–1669›. – P: Lethielleux 1967. XXIV, 256 p. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétienne; F 45,–.

Die reformierten **Bergischen Synoden** während des jülich-klevischen Erbfolgestreites. [Hrsg.:] Albert Rosenkranz. III: Im Zeichen der Kirchenzucht 1673–1700. – Düs: Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland 1967. XI, 421 S. mit 1 Faks. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XXVII.

Hammermayer, Ludwig: Restauration und „Revolution von oben" in **Großbritannien** ‹**1685–1688**›. Zur Kirchen- und Innenpolitik Jakobs II. ‹VII.› und zur Rolle der deutschen Schottenklöster. – HistJG LXXXVII, 1967, 26–90.

Forbes, Anthony H.: The English penal laws: persecution or precaution? The case of Middlesex, 1690–1709. – CathHistR LIII, 1968, 556–572.

Dülmen, Richard van: Propst Franziskus **Töpsl** ‹**1711–1796**› und das Augustiner-Chorherrenstift Polling. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern. – Kallmünz/Opf: Lassleben 1967. XI, 360 S. mit Abb.; brosch. DM 38,– [Diss., München].

Dülmen, Richard van: Die Prälaten Franz **Töpsl** aus Polling und Johann Ignaz von **Felbiger** aus Sagan. Zwei Repräsentanten der katholischen Aufklärung. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXX, 1967, 731–823.

Willeke, Venantius, OFM: Personalbestand der **Franziskaner Nordbrasiliens 1739** und **1779**. – ArchFrancHist LX, 1967, 408–417.

Ravitch, Norman: Liberalism, catholicism and the abbé Grégoire. – ChH XXXVI, 1967, 419–439.

Tritz, Heinrich, CSSR: Fürstbischof **Diepenbrocks** heitere Chronikberichte für Kanonikus Zech in Regensburg. – ArchSchlesKG XXIV, 1966, 232–255.

Altholz, J.L.: The churches in the XIXth century. – NY: Bobbs-Merrill 1967. XI, 248 p.; $ 6,50.

Winner, Gerhard: Die **Klosteraufhebungen** in **Niederösterreich** und **Wien**. – Wien, Mchn: Herold (1967). 307 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs III; ÖS 230,–.

Korolevskij, Cyrille: La fondation de l'**Institut Pontifical Oriental**. – OrChrPer XXXIII, 1967, 5–46.

Newman, John Henry: The letters and diaries. Vol. XVII: Opposition in Dublin and London, October 1855 to March 1857, edited by Charles Stephen Dessain. – (Lo, Ed:) Nelson (1967). XVII, 602 p.; sh 126/–.

Mayer, H. A.: Auf immerwährende Zeiten. Die Vereinigung des Stiftes Neukloster in Wiener Neustadt mit dem Stifte Heiligenkreuz im Jahre 1881. – Wien: Heiligenkreuz 1966. 152 S., 4 Abb.

Aubert, Roger: Les conversations de Malines. Le cardinal **Mercier** et le Saint-Siège. – AcBelgBullLettr LIII, 5° sér., 1967, 87–159.

9. Neueste Zeit

Warloski, Ronald: Catholic students and revolutionary Germany: The establishment of **Neudeutschland** in **1918–1919**. – CathHistR LIII, 1968, 600–620.

Die Avantgarde der Kirche. Bahnbrecher des modernen Katholizismus in Frankreich. Texte und Dokumente (Une Eglise en marche. Textes et documents du catholicism français, dt.) Hrsg. von Jean-Marie Domenach und Robert de Montvalon. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 269 S.; Lw. DM 26,–.

Schmidt, Jürgen: Studien zur Vorgeschichte des **Pfarrernotbundes**. – ZKG LXXIX = F. 4, Bd XVII, 1968, 43–67.

Binder, Gerhart: Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Mit einer Einführung von Felix Messerschmid. – Mchn: Pfeiffer (1968). XVI, 455 S.; Lw. DM 19,80.

Stroyen, W. B.: **Communist Russia** and the Russian **Orthodox Church, 1943–1962**. – Wash: CUAPr. 1967. X, 161 p.; $ 4,95.

Die katholische Kirche und die Völker-Vertreibung. (Ein kathol. Beitr. z. Dialog über das Verhältnis des dt. Volkes zu seinen östl. Nachbarn.) Hrsg. von Oskar Golombek. – Köln: Wienand 1966. 294 S. mit Abb. u. Ktn. = Schriftenreihe der Katholischen Arbeitsstelle, Nord, für Heimatvertriebene, Köln IX; kart. DM 14,80.

Fesquet, Henri: Rom vor einer Wende? (Rome s'est-elle convertie?, dt.) Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil. Aus d. Franz. übers. von Reny und Franz Johna. – Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1968). 148 S.; kart. DM 12.80.

Ricca, Paolo: Il cattolicesimo del concilio. Un giudizio protestante sul concilio Vaticano II. – To: Ed. Claudiana 1966. 131 p.; Lire 600.
Blanshard, Paul: Vatican II. – Lo: Allen and Unwin 1967. 371 p.

VI. Christliche Philosophie

Berlinger, Rudolph: Der Name Sein – Prolegomena zu **Augustins** Exodus-Metaphysik. – Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, Frb/B, Mchn (1968), 80–94.
Vogel, C. J., de: Some reflections on the **Liber** de **causis**. – Vivarium IV, 1968, 67–82.
Decloux, Simon, SJ: Temps, Dieu, liberté dans les commentaires Aristotéliciens de saint **Thomas** d'**Aquin**. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1967. 262 p. = Museum Lessianum. Section philosophique LIV; FB 252.
Hinske, Norbert: Teilhabe und Distanz als Grundvoraussetzung der Gottesbeweise des Thomas von Aquin. – PhJ LXXV, 2, 1968, 279–293.
Hufnagel, Alfons: Wahre Erkenntnis – Erkenntnis der Wahrheit. Gedanken zur Wahrheitsfrage im Anschluß an die „Quaestiones de veritate" des hl. Thomas von Aquin. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 75–96.
Sermoneta, Josef Barùkh: La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofia" di **Jehudàh** e **Immanuel Romano**. – Studi medievali, Ser. III, A. VI, Fasc. II, 1965, 3–78.
Alvarez-Gómez, Mariano: Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei **Nikolaus** von **Kues**. – Mchn, Sa: Pustet (1968). 258 S. = Epimeleia X; brosch. DM 29,– [Diss., München].
Hirschberger, Johannes: Gegenstand und Geist bei Nikolaus von Cues. – Studium Generale XXI, 1968, 274–284.
Hemmerle, Klaus: Gott und das Denken nach **Schellings** Spätphilosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 331 S.; Lw. DM 45,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B].
Pleines, Jürgen-Eckardt: Zum Begriff des Selbstverständnisses im Werke Sören **Kierkegaards**. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XI/XII, 1966/67, 105–149.
Steck, Karl Gerhard: Joseph **Kleutgen** und die Neuscholastik. – Festschrift für Joseph Klein, Gö 1967, 288–305.
Borgmann, Albert: Die ontologischen Grundlagen der **Newman**'schen Philosophie. – Newman Studien VII, 1967, 9–125.
Höfliger, Anton: Das Universalienproblem in Edith **Steins** Werk «Endliches und ewiges Sein». – Frb/S: Univ. Verl. 1968. VIII, 124 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLVI; sfr 15.– [Diss., Frb/S].
High, Dallas M.: Language, persons and belief. Studies of **Wittgenstein**'s philosophical investigations and religious uses of language. – NY: Oxford Univ. Pr. 1967. VIII, 216 p.; $ 4.75.
Sladeczek, Franz-Maria: Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie Martin **Heideggers** zu dieser Frage? – Wü: Triltsch 1967. XVI, 127 S. = Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte XVII; kart. DM 15,–.
Herzog, Frederick: Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie. – EvTh XXVIII, 1968, 129–153.
Collins, James: The emergence of philosophy of religion. – New Haven ‹Conn.›, Lo: Yale Univ. Pr. 1967. XV, 517 p.; sh 90/–.
Racette, Jean: Thomisme ou pluralisme? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 132 p. = Essais pour notre temps. Section philosophique VIII; BF 111.
Dhondt, U.: Atheïsme, humanisme en godsgeloof. – CollBrugGand XIII, 1967, 469–486; XIV, 1968, 63–81.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung. – Mstr: Regensberg (1968). 379 S.; Lw. DM 36,–.
Aleu, José, SJ: La constitución dogmática sobre la Divina Revelación. – EstEcl XLIII, 1968, 23–59.
Philips, Gérard: Exégèse scripturaire et théologie dogmatique. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. II, R 1967, 35–58.
García Matarranz, F.: Escritura-tradición. – Scriptorium Victoriense XIV, 1967, 7–68.
Peiffer, Arthur: Die **Enzykliken** und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. – Frb/S: Universitäts-Verl. 1968. XXII, 221 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLVII; sfr 25,–.
Schell, Herman: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfuss und Paul-Werner Scheele. Bd I: Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1968. XXV, 470 S.; Lw. DM 48.–.
Scheffczyk, Leo: Der eine und dreifaltige Gott. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 140 S. = Unser Glaube. Christliches Weltverständnis heute III; kart. DM 12,80.
Trooster, S.: God voor ons mensen. Ontwikkelingen in de triniteitstheologie. – Haarlem: Gottmer 1967. 102 blz. = Aggiornamento V.
Grelot, Pierre: Réflexions sur le problème du **péché originel**. – P: Ed. Casterman 1968. 128 p. = Cahiers de l'actualité religieuse.
Weger, Karl-Heinz, SJ: Erbsündentheologie heute. Situation, Probleme, Aufgaben. – StdZ, Bd CLXXXI = Jg XCIII, 1968, 289–302.
Blandino, Giovanni, SJ: Peccato originale e poligenismo. Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione. – Forli: Ed. di Ethica 1967. 43 p.; Lire 450.
Mackey, J. P.: Original sin and polygenism: The state of the question. – IrThQu XXIII, 1967, 99–114.
Boyer, Charles, SJ: De l'instinct et du premier homme. ‹Réflexions sur le péché originel.› – Doctor Communis XXI, 1968, 91–111.
García, R.: Pecado original y Cuerpo Místico. – Studium VII, 1967, 97–126.
Duquoc, Christian, OP: **Christologie**. Essai dogmatique. Tome I: L'homme Jésus. – P: Ed. du Cerf 1967. 340 p. = Cogitatio fidei XXIX; F 30,–.
Haughey, John C., SJ: Church and kingdom. Ecclesiology in the light of eschatology. – ThStudies XXIX, 1968, 72–86.
Camelot, Thomas, OP: La chiesa, sacramento primordiale. – Sacra doctrina XLV, 1967, 59–78.
Javierre, Antonio: Zur klassischen Lehre von der apostolischen **Sukzession**. – Concilium IV, 1968, 242–247; S. 248–251: Küng, Hans: Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession; S. 251–258: Remmers, Johannes: Apostolische Sukzession der ganzen Kirche.
O'Neill, Colman, OP: New approaches to the **Eucharist**. – Staten Island: Alba 1967. 126 p.; $ 3,95.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd II: Mittelalter und Neuzeit. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 436 S.
Frévin, Henri: Le mariage de saint Joseph et de la sainte Vierge. Étude de théologie positive de saint **Irénée** à saint **Thomas**. – CahJos XV, 1967, 207–388.
Ellero, G. M.: Esegesi e teologia dell'Incarnazione secondo **Giovanni Crisostomo**. – Vicenze: Ed. patristiche 1967. 204 p. = Saggi e ricerche IV.
Sauser, Ekkart: Gedanken zum priesterlichen Dienst in der Theologie des heiligen **Augustinus**. – TrThZ LXXVII, 1968, 86–103.
Principe, Walter H., CSB: The theology of the hypostatic union in the early thirteenth century. Vol. II: **Alexander** of **Hales**' theology of the hypostatic union. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1967. 254 p. = Pont. Institute of mediaeval studies. Studies and texts XII.
Backes, Ignaz: Gott, aller Menschen Vater? Antworten der Hochscholastik. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd I, Mchn, Pad, Wien 1967, 687–706.
Boublìk, Vladimiro: L'azione divina «praeter ordinem naturae» secondo s. **Tommaso** d'**Aquino**. Filosofia del miracolo. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1968. 148 p. = Cathedra sancti Thomae VII; Lire 1500.
Rosini, Ruggero, OFM: Il cristocentrismo di Giovanni **Duns Scoto** e la dottrina del Vaticano Secondo. – R: Ed. Francescani 1967. 99 p. = Studi e testi francescani XXXVII.
Pusci, Lucio, OFMConv: La nozione della divina omnipotenza in Giovanni Duns Scoto. – R: Miscellanea Francescana 1967. 119 p. = Seraphicum.
Fraenkel, Pierre: John **Eck**'s Enchiridion of 1525 and Luther's earliest arguments against papal primacy. – StudTheol XXI, 1967, 110–163.
Neuser, Wilhelm H[einrich]: **Melanchthon**-Studien. T. II: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung ‹1519–1530›. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1968. 478 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXVI, 2; Lw. DM 54,50 [Habil.-Schrift, Münster, Überarb.].
Haendler, Klaus: Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1968. 591 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXVII; Lw. DM 74,– [Diss., Münster].
Diego, José R. de, SJ: La sentencia de Martín **Pérez** de **Ayala** sobre la relación entre la Escritura y la Tradición. – ArchTeolGran XXX, 1967, 5–211.
Dhotel, Jean-Claude, SJ: Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France. – P: Aubier Ed. Montaigne (1967). 471 p. = Théologie LXXI; F 24,–.
Seybold, Michael: Glaube und Rechtfertigung bei Thomas **Stapleton**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 394 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXI; Lw. DM 45,– [Habil.-Schrift, München].
Germain, Élisabeth: Hors de l'Église point de salut. L'axiome dans la France de la Restauration. – RechScRel LV, 1967, 519–546.
Artz, Johannes: Entstehung und Auswirkung von **Newmans** Theorie der Dogmenentwicklung. – ThQu CXLVIII, 1968, 63–104.
Velocci, Giovanni, CSSR: La mariologia del Newman. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes III, 1021–1046.
Schultze, Bernhard, SJ: Griechische und russische orthodoxe Theologen über Maria im Johannesevangelium. – Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici – mariani in republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. V, R 1967, 363–404.
Küng, Hans: Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn u. Frb/B (1967), 449–468.
Saraiva Martins, Josephus, CMF: De episcoporum collegialitate in Concilio Vaticano I ac in theologia postvaticana. – Claretianum VIII, 1968, 5–70.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Willebrands, Ioannes: Ökumenische Aspekte und Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten (Christendom en wereld,

dt.), Wien, Frb/B, Bas (1968), 37–58; S. 59–79: Visser't Hooft, Willem: Die Aufgaben der Kirchen nach dem Konzil; S. 81–100: Lange, Daniel de: Der Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in unserer veränderten Welt.

Fahlbusch, Erwin: Das Heil der Nichtchristen. Die Erklärung „Nostra aetate" des II. Vatikanischen Konzils. – MatDKfInst XIX, 1968, 1–13.

König, Franz: Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden. – Internationale Dialog Zeitschrift I, 1968, 79–88.

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von **Christen** und **Juden.** Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch. Bd I. – Stu: Klett (1968). 504 S.

Oesterreicher, Johannes: Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe – An-spruch an die Christen (The Israel of God, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 197 S.; brosch. DM 20,–.

Das gespaltene Gottesvolk. Im Auftr. der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Dt. Evang. Kirchentag hrsg. von Helmut Gollwitzer und Eleonore Sterling. Bearb. von Ursula Bohn und Renate Maria Heydenreich. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1966). 355 S.; kart. DM 7,80.

Karmiris, Joh.: Die dritte panorthodoxe Konferenz von Rhodos. Der Dialog zwischen der **orthodoxen katholischen** und der **altkatholischen** Kirche. – IntKirchlZ LVII, 1967, 70–82; ~ S. 83–109: Referat gehalten vor der interorthodoxen theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken.

Griffiths, Bede: Christ in India: Essays towards a **Hindu-Christian** dialogue. – NY: Scribner's 1967. 249 p.; $ 4,95.

Wogaman, Philip: **Protestant** faith and religious liberty. – Nashv: Abingdon Pr. 1967. 254 p.; $ 4,75.

Jimenez Urresti, Teodoro Ign.: La **libertad religioso** en la **España** de hoy. – Arbor CCLVI, 1967, 343–411.

Curtis, Charles J.: **Söderblom**: Ecumenical pioneer. – Minneapolis: Augsburg 1967. 149 p.; $ 4,50.

Vissert't Hooft, Willem A.: Nathan Söderblom – Figure de proue du mouvement oecuménique. – Oecumenica 1967, 135–146.

Slenczka, Reinhard: Die theologische Situation vor **Uppsala**. – OekRu XVII, 1968, 97–109; S. 110–122: Fries, Heinrich: Die römisch-katholische Kirche und die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968.

Wo steht die Ökumene heute? Beiträge von Klaus Haendler [u. a.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1967). 100 S. = Evangelisches Forum IX; brosch. DM 5,80.

Theurer, Wolfdieter, CSSR: Die trinitarische Basis des **Ökumenischen Rates** der Kirchen. – Bergen-Enkheim bei Ffm: Kaffke 1967. 285 S.; DM 42,50.

Lackmann, Max – Paulus G. Wacker: Wir wollen die Versöhnung heute. Ein ökumenisches Bekenntnis. – Rcklgh: Paulus Verl. (1968). 144 S.; kart. DM 12,–.

Recherche oecuménique sur l'**eucharistie**. Équipe de réflexion oecuménique d'Aix-Marseille. – Lumière et Vie, T. XVI = n° LXXXIV, 1967, 57–107.

Oeyen, Christian: Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der altkatholischen Kirche der Utrechter Union. – IntKirchlZ LVII, 1967, 29–51.

Blake, Eugene C.: Einheit als ökumenische Aufgabe. Eine Standortbestimmung. – OekRu XVII, 1968, 22–35.

Meyer, Heinrich: Die kommende Einheit der Kirche. – Kirche zwischen Planen und Hoffen, Kassel (1968), 49–60.

A propos des pourparlers d'union entre Anglicans et Méthodistes en Angleterre. – Istina XII, 1967, 68–101.

VIII. Moraltheologie

Long, Edward Le Roy, Jr.: A survey of christian ethics. – NY: Oxford Univ. Pr. 1967. IX, 342 p.; $ 6,50.

Schulte, Josef: Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach John Henry **Newman**. – Newman-Studien VII, 1967, 127–246.

Henel, Ingeborg C.: Paul **Tillichs** Begriff der Essentifikation und seine Bedeutung für die Ethik. – NZSystThRelph X, 1968, 1–17.

Meilhac, Louis: La morale chrétienne dans l'optique de Vatican II, d'après des travaux récents. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 9–26.

Finance, Joseph de: Grundlegung der Ethik (Essai sur l'agir humain, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 485 S.; Lw. DM 52,–.

Kuničič, J., OP: Systema moralis christocentricae. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 211–228.

Häring, Bernhard: Personalismus in Philosophie und Theologie. – Mchn u. Frb/B: Wewel (1968). 115 S.; Lw. DM 9,50.

Korff, Wilhelm: Empirische Sozialforschung und Moral. – Concilium IV, 1968, 323–330.

Monden, Louis, SJ: Sünde, Freiheit und Gewissen (Vernieuwdgeweten, dt.) – Sa: Müller Verl. (1968). 163 S.; kart. DM 14,20.

Gründel, Johannes: Das **Gewissen** als „norma normans" und als „norma normata". – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme, Eins, Zü, Köln (1967), 389–422.

Matros, Norbert: Das Selbst in seiner Funktion als Gewissen. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XI/XII, 1966/67, 169–213.

Müller, Michael: Grundlagen der katholischen **Sexualethik**. – Rgb: Pustet (1968). 195 S.; brosch. DM 16,80.

Lindenmeyer, Albert: Christliche Ehe und moderne Moral. – Reformatio XVI, 1967, 643–658.

Broglie, Guy de, SJ: Pour la morale conjugale traditionelle. – Doctor Communis XXI, 1968, 117–152.

Böckle, Franz - Josef Köhne: Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe. Die Lage bei der studentischen Jugend. – Mz: Grünewald-Verl. (1967). 67 S. = Probleme der praktischen Theologie V; DM 6,80.

Hornig, Gottfried: **Schwangerschaftsunterbrechung.** Aspekte und Konsequenzen. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1967). 55 S.

Spijker, A. M. J. M. Herman van de: Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. **Homotropie**: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie - und die katholische Moraltheologie. Geleitworte von Hans Giese u. Alois Müller. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 321 S.; Lw. DM 26,–.

De vraag van de homofiele medemens. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967; p. 141–151: Sengers, W. J.: De pastorale begeleiding van pedofielen en efebofielen; p. 151–159: Gottschalk, J. B. F.: De pastorale pratijk; p. 159–175: Beemer, Th. C. J.: Theologisch-antropologische overwegingen over de homosexualiteit als menselijke bestaanswijze.

Hauser, Richard: Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher **Ethik** des **Politischen**. – Ffm: Knecht (1968). 268 S.; Lw. DM 17,80.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Savramis, Demosthenes: Religionssoziologie. Eine Einführung. – Mchn: Nymphenburger Verl.Handlung (1968). 204 S. = Sammlung Dialog IX; kart. DM 12,80.

Lazarsfeld, Paul: Am Puls der Gesellschaft. Zur Methodik der empirischen Soziologie. – Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1968). 184 S.

Sozialer Wandel. **Zivilisation** und **Fortschritt** als Kategorien der soziologischen Theorie. Hrsg. u. eingeleitet von Hans Peter Dreitzel. – (Neuwied, B:) Luchterhand (1967). 514 S. = Soziologische Texte XLI.

Dirks, Walter - Bernhard Hanßler: Der neue Humanismus und das Christentum. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 152 S.; brosch. DM 9,80.

Der modernen Gesellschaft ein modernes Strafrecht. Mit Beiträgen von Christian Broda, Hans Hoff, Rudolf Machacek [u. a.] – Wien, Ffm, Zü: Europa-Verl. (1968). 63 S.; DM 3,80.

Hofmann, Werner: Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie. – (Ffm:) Suhrkamp (1968). 143 S. = edition suhrkamp CCLXI; DM 3,–.

Campenhausen, Axel Frh. v.: Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft. Die rechtliche Verantwortung für die **Schule**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 252 S.; kart. DM 29,– [Habil.-Schrift, Göttingen].

Hentig, Hartmut von: Systemzwang und Selbstbestimmung. Über die Bedingungen der Gesamtschule in der Industriegesellschaft. – Stu: Klett 1968. 176 S.; DM 9,50.

Maier, Hans: Der Christ in der **Demokratie**. – Augsb: Winfried-Werk (1968). 111 S. = Christliches Leben heute I; Lw. DM 5,80.

Parteien – Wahlrecht – Demokratie. Vorträge und Diskussionen einer Arbeitstagung der Friedrich-Naumann-Stiftung und der Deutschen Gruppe der Liberalen Weltunion vom 17. bis 19. März 1967 im Kurhaus Baden-Baden. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. 165 S. = Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Stiftung zur Politik und Zeitgeschichte XII; DM 9,80.

Rendtorff, Trutz - Heinz Eduard Tödt: Theologie der **Revolution**. Analysen u. Materialien. – (Ffm:) Suhrkamp Verl. (1968). 164 S. = edition suhrkamp CCLVIII; kart. DM 3,–.

Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA. Hrsg. von Hans-Jürgen Benedikt und Hans-Eckehard Bahr. – Hbg: Furche (1968). 190 S. = Konkretionen III.

Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Hrsg. v. Hans-Eckehard Bahr. – (Reinbek b. Hbg:) Rowohlt (1968). 314 S. = Rowohlt paperback LXVI; brosch. DM 10,80.

Die Kirche und die **Rassenfrage**. In Zusammenarbeit mit ... hrsg. von Klaus-Martin Beckmann. Mit Beitr. von ... u. Dokumentarteil. – B: Kreuz-Verl. (1967). 147 S. = Kirche und Volk XXXIV; kart. DM 5,80.

Garaudy, Roger: Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens? – Concilium IV, 1968, 330–341.

Berthold, Hans: Sozialethische Probleme des **Wohlfahrtsstaates**. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1968). 145 S. = Studien zur evangelischen Ethik II; DM 19,80.

Wiehn, Erhard: Theorien der sozialen Schichtung. Eine kritische Diskussion. – Mchn: Piper 1968. 182 S. = Studien zur Soziologie IX.

Grote, Heiner: **Sozialdemokratie** und **Religion**. Eine Dokumentation für die Jahre **1863** bis **1875**. – Tü: Mohr (1968). X, 253 S.; brosch. DM 24,– [Diss., Tübingen. Überarb.].

Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital". Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium im September 1967 ... Hrsg. v. Walter Euchner und Alfred Schmidt. – (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1968). 359 S. = Politische Ökonomie. Geschichte und Kritik; DM 22,–.

Reding, Marcel: Christliches **Marx-Verständnis**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 280–290.

Merk, Gerhard: Volkswirtschaftslehre und katholische Sozialtheorie. – ZevEth XI, 1967, 257–275.

Soziologie der **Entwicklungsländer**. Hrsg. v. Gottfried Eisermann. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 195 S.; kart. DM 16,80.

Wallraff, Hermann Josef: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung. – Köln: Bachem (1968). 195 S.; DM 13,80.

Nell-Breuning, Oswald v.: **Mitbestimmung**. – (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1968). 158 S. = Theorie und Praxis der Gewerkschaften; DM 9,–.

Herder-Dorneich, Philipp: Der **Markt** und seine Alternativen in der freien Gesellschaft. Ökonomische Theorie des Pluralismus. Mit Vorworten von Karl Schiller und Goetz Briefs. – Hann: Dietz; Wien, Frb/B: Herder (1968). 138 S. = Konfrontationen V; DM 7,80.

X. Kirchenrecht
(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Huysmans, R. G. W.: De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus. – EphIurCan XXIII, 1967, 187–261.

Fürst, Carl Gerold: **Cardinalis**. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalkollegiums. – Mchn: Fink 1967. 261 S.; DM 48,–.

Paradisi, Bruno: Diritto canonico e tendenze di scuola nei glossatori da **Irnerio** ad **Accursio**. – Studi medievali, Ser. III, A. VI, Fasc. II, 1965, 155–287.

Landau, Peter: **Hadrians IV**. Dekretale «Dignum est» ‹X. 4. 9. 1.› und die Eheschließung Unfreier in der Diskussion von Kanonisten und Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 511–553.

Weise, E.: Interpretation der Goldenen Bulle von **Rimini** ‹März **1226**› nach dem kanonischen Recht. – Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bad Godesberg 1967, 15–48; 2 Abb.

Mahfoud, Georges-Joseph: L'organisation monastique dans l'Église **Maronite**. Étude historique. – Beyrouth 1967 (:Al-Arz) 393 p. = Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit Kaslik, Jounieh, Liban I.

Heckel, Martin: **Staat** und **Kirche** nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. – Mchn: Claudius-Verl. 1968. XXI, 265 S. = Ius ecclesiasticum VIII; kart. DM 33,– [Diss., Heidelberg].

Froitzheim, Dieter: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum **Berg**. – Amst: Schippers 1967. 156 S. = Kanonistische Studien und Texte XXIII; hfl 20,–.

Hermann, Rudolf: Theologie des Rechts? Probleme der neueren Kirchenrechtslehre. Hrsg. von Gerhard Krause. – NZSystThRelph IX, 1967, 262–274.

Sawicki, J. Th.: Bibliographia synodorum particularium. – CdV: S. Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus 1967. XXX, 379 p. = Monumenta iuris canonici C, II.

Heimerl, Hans: Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes. – Concilium III, 1967, 630–634.

Melichar, Erwin: Zur neuen verfassungsrechtlichen Regelung der **Religionsfreiheit** in **Österreich**. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 289–300.

Heggelbacher, Othmar: **Kirchenrecht** und Fragen der **Psychiatrie**. – Wien: Herder (1967). 44 S. = Kirche und Recht VII = Österr. Archiv für Kirchenrecht. Beiheft; kart. DM 3,60.

Finnegan, John T.: The teaching of canon law in the seminary. – The Iurist XXVII, 1967, 350–364.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali. – PerMorCanLit LVII, 1968, 281–330.

Socha, Hubert: Die Analogie zwischen der **Hirtengewalt** und der **Dominativgewalt** der klösterlichen Laienoberen. – Mchn: Hueber 1967. XLIV, 268 S. = Münchener theologische Studien III, 27 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; brosch. DM 38,– [Diss., München].

Hera, Alberto de la: „Intentio contra bonum prolis". ‹Sugerencias para la reforma del canon **1086** del CIC.› – IusCan VII, 1967, 211–234.

Uhrmann, Johann: Das **Geständnis** im kanonischen Prozeß. – Pad: Schöningh 1968. 162 S.; kart. DM 14,– [Diss., München].

Huizing, Peter: Delikte und Strafen. – Concilium III, 1967, 657–664.

Pellegrini, Germanus-Joseph, CP: Ius poenale. III: De **poenis** in specie. – Nap: d'Auria 1967. 311 p.; Lire 4000.

Hunger, Herbert: Christliches und Nichtchristliches im byzantinischen Eherecht. – OeAKR XVIII, 1967, 305–325.

Chatzimichalis, Nectarios: Pratique pastorale de l'Église de Grèce à l'endroit du mariage et du divorce. – RevDrCan XIV, 1967, 318–361.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Sobotta, Franz, (SJ): Die Heilswirksamkeit der **Predigt** in der theologischen Diskussion der Gegenwart. – Tr: Paulinus-Verl. 1968. 238 S. = Trierer theologische Studien XXI; kart. DM 25,– [Diss., Münster].

Hören und Fragen. Eine Predigthilfe. Hrsg. von Georg Eichholz und Arnold Falkenroth. Bd V: 3. Evangelienreihe. – Wup-Barmen: Müller (1967). VII, 599 S.; DM 36,–.

Schlier, Heinrich: Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes. – Concilium IV, 1968, 157–161; S. 162–170: Rahner, Karl: Das Problem der „Entmythologisierung" und die Aufgabe der Verkündigung; S. 170–175: Schreuder, Osmund: Soziologische Aspekte der Verkündigung; S. 176–181: Congar, Yves: Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes; S. 182–189: Böckle, Franz: Vordringliche moraltheologische Themen in der heutigen Predigt; S. 189–194: Gollwitzer, Helmut: Theologische Vorüberlegungen zur Predigt von der „Erlösung" heute; S. 194–196: Castagna, Domingo: Soll der Laie heute predigen?; S. 197–203: Waltermann, Leo: Rundfunk als Kanzel?

Schütz, Werner: Vom Text zur Predigt. Analyse und Modelle. – Witten: Luther-Verl. 1968. 316 S.; Lw. DM 26,–.

Höfer, Albert: Predigt und heutige Exegese. Eine Handreichung für den Seelsorger. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 221 S.; DM 14,–.

Kamphaus, Franz: Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 363 S.; DM 19,80.

Bluhm, Heinz: Prophetische Verkündigung heute. – B: Evang. Verl.-Anstalt (1967). 148 S. = Theologische Arbeiten XXIII; DM-Ost 10,80.

Harbsmeier, Götz: „Alt" und „Neu" in der Verkündigung. – EvTh XXVII, 1967, 286–307.

Lück, Walter: Strukturen der Lyrik und die Sprache der Verkündigung. – Theologia practica II, 1967, 14–30.

Beiträge zu einer Rundfunkhomiletik. Hrsg. von Manfred Josuttis. – Mchn: Kaiser Verl. 1967. 218 S. = Studien zur praktischen Theologie IV; DM 13,50.

Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1967 im Cassianeum Donauwörth. Hrsg. von Erich Feifel. – Dnwth: Auer (1968). 182 S.; brosch. DM 8,80; [enth.:] S. 9–41: Feifel, Erich: Anthropologische Leitlinien des Konzils und ihre Bedeutung für Erziehung und Katechese; S. 42–78: Exeler, Adolf: Der Fragehorizont des heutigen Christen und der Bibelunterricht; S. 79–95: Dreher, Bruno: Die religiöse Situation der heutigen Jugend; S. 96–140: Korherr, Edgar Josef: Weltoffenheit und Weltgestaltung – eine Aufgabe des Religionsunterrichts in der Grundschule; S. 141–167: Miller, Gabriele: Bemerkungen zur Methode des Bibelunterrichts; S. 168–182: Gleißner, Alfred: Hilfsmittel für den Religionsunterricht.

Langer, Wolfgang: Schriftauslegung im Unterricht. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 185 S. = Unterweisen und Verkünden I.

Brems, Franz Josef: Lebendige Katechese. Bd III: Die Welt verwandeln. Handreichungen für den Religionslehrer an Berufs- und weiterführenden Schulen. – Mchn: Ehrenwirth Verl. (1968). 214 S.; DM 12,80.

Schlachter, Hermann: Der Religionsunterricht an Berufsfachschulen. – Frb/B: Herder (1968). 67 S.; kart. DM 5,80.

Knecht, Lothar: Unterrichtsgespräch und Gruppenunterricht in der Bibelstunde. – KatBl XCIII, 1968, 264–273.

Mezger, Mandfred: Mit Schülern von Gott reden – was heißt das? Zur Frage des redlichen Religionsunterrichts. – Theologia practica III, 1968, 156–168.

Waidner, Gerd: Die kirchengeschichtliche Katechese in der Hauptschule. – OrhPBl LXIX, 1968, 134–146.

Riener, Maxenz: Religionsunterricht an Berufsschulen – Aktion ohne Chancen? – KatBl XCIII, 1968, 66–72; S. 73–78: Bogenberger, Ferdinand: Die Betreuung der berufstätigen Jugend außerhalb des Religionsunterrichts; S. 79–83: Schenk, Wilhelm: Schwierigkeiten bei der Beichte – in der Beurteilung von Berufsschülern; S. 83–86: Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den zweijährigen Berufsfachschulen in Hessen. Erarbeitet vom Arbeitskreis Limburger u. Mainzer Religionslehrer; S. 86–100: Getto, Erich: Laienkatecheten an Berufsschulen? Erfahrungen und Überlegungen.

Polaert, André: Anthropologie et vie de foi dans la catéchèse. – Catéchèse VII, 1967, 149–164.

Mulligan, Pauline, IBVM: Orientation personnaliste dans l'enseignement de la morale. Enquête et réflexions au niveau des classes secondaires. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 71–112.

XII. Liturgik

Hahn, Ferdinand: Der urchristliche Gottesdienst. – JLH XII, 1967, 1–44.

Cantalamessa, Raniero, OFMCap: La pasqua ritorno alle origini nell' omelia pasquale dello **Pseudo-Ippolito**. – ScuCatt XCV, 1967, 339–368.

Zerfaß, Rolf: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium **Jerusalems**. – Mstr: Aschendorff (1968). XVI, 191 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLVIII; kart. DM 34,– [Diss., Innsbruck].

Pluta, Alfons, SVD: Inwieweit kann man von „Entstellung" im **Sacramentarium Gregorianum** des Aachener Archetypus sprechen? – ALW X, 1, 1967, 125–141.

Tena Garriga, Pedro: El canón de la misa. Siete siglos ‹IX–XVI› de su história teológica. Lección inaugural del curso académico 1967–1968. – Barc: Altés 1967. 85 p.

Mattes, Bernhard: Die Spendung der Sakramente nach den **Freisinger Ritualien**. Eine Untersuchung der handschriftl. u. gedr. Quellen. – Mchn: Hueber 1967. XXXII, 358 S. = Münchener theologische Studien II, 34; kart. DM 38,– [Diss., München].

Hanssens, Jean-Michel, SJ: Une pseudo-concélebration presbyterale de la messe. – RechScRel LV, 1967, 393–412.

Moeller, Eugène, OSB: Le "Liber benedictionum pontificalium" de **Guillaume Durand**, évêque de Mende ‹composé entre 1280 et 1290›. – QuestLitPar XLIX, 1968, 12–42.

Polc, Iaroslaus V.: De origine festi **visitationis B.M.V.** – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1967. 157 p. = Corona Lateranensis IX A; Lire 1700.

Hennig, John: Zur Grundlegung der **Liturgiesoziologie**. – ZRGG XX, 1968, 44–60.

Mayer, Joseph Ernst: Liturgiereform – Wiedergeburt oder Totgeburt? – Bibel und Liturgie XLI, 1968, 156–172.

Gantoy, Robert: La liturgie d'aujourd'hui entre le rubricisme et l'arbitraire. – ParLit L, 1968, 28–47.

Langgärtner, Georg: Die Liturgie der Kirche als wirksames Bild ihrer Struktur aus Priestern und Laien. – ThGl LVIII, 1968, 96–110.

Nocent, Adrien, OSB: Retouches à la liturgie de la Semaine Sainte? – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 1069–1084.

Wegman, Herman A. J.: Neue Eucharistiegebete in Holland. – LJ XVIII, 1968, 44–60.

Thurian, Max: Le **canon** romain. – Verbum caro LXXXV, 1968, 64–89.

Adams, Raymond A., SJ: The Holy Spirit and the real presence. – ThStudies XXIX, 1968, 37–51.

Heufelder, Emmanuel M., OSB: Zur Neuordnung des **benediktinischen Offiziums**. – ErbAuftr XLIV, 1968, 9–23.

Finn, Thomas M., CSP: The liturgy of baptism in the baptismal instructions of St. **John Chrysostom**. – Wash: CUA Pr. 1967. XXV, 289 p. = Studies in christian antiquity XV; $ 4,95.

Ligier, Louis, SJ: Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient. – MaisD XC, 1967, 155–188.

Ligier, Louis, SJ: Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l' **Anaphore** ou canon de la **Messe orientale**. – Greg XLVIII, 1967, 225–252.

Vermeulen, Pierre, OSB: **Péricopes** bibliques des Églises de langue **Syriaque**. – L' Orient syrien XII, 1967, 211–240. 371–389. 525–548.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Bernard, Charles-André, SJ: Expérience spirituelle et vie apostolique en saint **Paul**. – Greg XLIX, 1968, 38–57.

Jacob, R.: Le **martyre**, épanouissement du sacerdoce des chrétiens, dans la littérature patristique jusqu'en 258. – MélScRel XXIV, 1967, 57–83. 153–172. 177–209.

Brown, Peter: **Augustine** of **Hippo**. A biography. – Lo: Faber & Faber 1967. 463 p.; sh 70/–.

Saint **Chrodegang**. Communications présentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du 12e centenaire de sa morte. – Metz: Éd. „Le Lorrain" 1967. 203 p., 4 pl., 2 cartes.

Petrocchi, Massimo: Scrittori di pietà nella spiritualità toscana e italiana del **Trecento**. – Archivio storico Italiano CXXV, 1967, 4–33.

Duval, André, OP: L'étude dans la législation religieuse de saint **Dominique**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 221–247.

Mariano da Alatri, OFMCap: Genuinità del messaggio francescano dei Fioretti comprovata da un raffronto filologico con gli scritti di san Francesco. – CollFranc XXXVIII, 1968, 5–77.

Lieberman, M.: **Pierre d'Ailly**, **Jean Gerson** et le culte de saint Joseph. – Cahiers de Joséphologie XV, 1967, 5–113.

Tarsicio de Azcona, OFMCap: Reforma de religiosas benedictinas y cisterciences de Cataluña en tiempo de los Reyes Católicos. – StudMonast IX, 1967, 75–165.

Cresi, Domenico, OFM: La vita di san Francesco scritta da **Mariano** da **Firenze**. – Studi francescani LXIV, 1967, 48–90.

Ottonello, Pier Paolo: Bibliografia di s. **Juan de la Cruz**. – R: Ed. del Teresianum 1967. 194 p.; Lire 1800.

Chiovaro, Francesco: Bernardino **Rossignoli**, SJ ‹**1547–1613**›. Orientamenti della spiritualità post-tridentina. – R: Libr. Ed. dell'Univ. Gregoriana 1967. XV, 365 p. = AnalGreg CLXIII = Ser. fac. historiae ecclesiasticae, sectio B, n. XXVI; Lire 4000.

D'Angers, Julien-Eymard, OFMCap: Les degrés de perfection d'après saint **François** de **Sales**. – RAscMyst XLIV, 1968, 11–31.

Gaiffier, Baudouin de: Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des **bollandistes** au **XVII**e siècle. – Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe, P 1968, 1–20.

García Ordas, A. M.: La persona divina en la espiritualidad de sta. **Teresa**. – R: Ed. del Teresianum 1967. 140 p. = Bibliotheca Carmelitica II, 5.

Himmelsbach, Arthur Conrad, OCD: Teresa und Teilhard. Untersuchung einer bemerkenswerten Übereinstimmung. – GL XL, 1967, 325–339; ~ Noch einmal: Teresa und Teilhard. – GL XLI, 1968, 121–141.

Mura, Ernest: Sagesse mystique de sainte **Thérèse** de l' **Enfant Jésus**. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 83–111.

Simeon a s. Familia, OCD: De vita religiosa documenta selecta magisterii ecclesiastici et Ordinis Carmelitarum Discalceatorum ‹1869–1966› collegit, edidit, indicibus ornavit S. a. S. F. – R: Ed. del Teresianum 1967. IX, 582 p. = Bibliotheca Carmelitica III, 2.

Rabut, Olivier A., OP: Redlichkeit im Glauben. Auf der Suche nach einer **Spiritualität** für die Zeit der Ungewißheit (La vérification religieuse – Recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 94 S.; kart. DM 7,80.

Leclercq, Jean, OSB: Genèse et évolution de la vie consacrée. – Revue diocésaine de Tournai XXII, 1967, 172–197; ~ ib. p. 398–420: Le renouveau de la vie religieuse.

Nigg, Walter: Der exemplarische Mensch. – Köln, Olten: Hegner (1967). 66 S,; DM 6,–.

Prager, Mirjam: Die religiösen **Frauenorden**. – Aschffbg: Pattloch Verl. (1968). 164 S. = Der Christ in der Welt XII, 7; kart. DM 4,50.

Leclercq, Jacques: Die geistliche **Krankenschwester** (La soeur hospitalière, dt.) – Sa: Müller Verl. (1967). 97 S.; DM 7,90.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Geischer, Hans-Jürgen: Heidnische Parallelen zum frühchristlichen Bild des **Isaak-Opfers**. – JbAntChr X, 1967, 127–144.

Krautheimer, Richard: The **Constantinian** basilica. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 115–140.

Harrison, Evelyn B.: The Constantinian portrait. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 79–96.

Recio, Alejandro, OFM: Una tapa de sarcofago constantiniano hallada en Alcaudete. – Anton XLIII, 1968, 21–52.

Heitz, C.: Le groupe cathédral de **Metz** au temps de s. Chrodegang. – Saint Chrodegang, Metz 1967, 123–132; 3 pl.

Beckwith, John: Die Kunst des frühen Mittelalters (Early medieval art, dt.) Karolingische, ottonische und romanische Kunst. – (Mchn, Zü:) Droemer (1967). 270 S. = Knaurs Kunstgeschichte in Farben; sfr 26,–.

Dickinson, J. C.: Les constructions des premiers chanoines réguliers en Angleterre. – Cahiers de civilisation médiévale X, 1967, 179–198, 4 pl., 4 plans.

Grüger, Heinrich: Die Bauentwicklung der Klosterkirche zu **Kamenz**. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 97–127.

Ecclesia Cathedralis, der Dom zu **Würzburg**. (Hrsg. im Auftr. des Domkapitels zu Würzburg von Richard Schömig.) – (Wü: Echter-Verl. 1967). 92 S. mit Abb., 32 S. Abb.; kart. DM 9,80.

Müller, Wolfgang: Die mittelalterliche Ausstattung der Kirchen in den Speyerischen Landkapiteln **Weyher** unter Rietburg und Weißenburg. – ArchMRhKG XIX, 1967, 317–334.

Zykan, Josef: Zur Bauplastik von St. **Stephan**. – Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege XXII, 1968, 6–16.

Eckmann, Notker: Kleine Geschichte des **Kreuzweges**. Die Motive und ihre künstlerische Darstellung. – Rgb: Pustet (1968). 121 S. mit 46 Abb.; DM 13,80.

Vetter, Ewald M.: Die Kreuzigungstafel des **Isenheimer Altars**. – Hdbg: Winter 1968. 67 S., 8 Taf. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse 1968, 2; DM 16,–.

Fröhlich, Hans Martin: Ein Bildnis der **Schwarzen Muttergottes** von **Brünn** und **Aachen**. – Mönchengladbach: Kühlen 1967. 72 S. mit Abb. = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXVI.

Reuther, Hans: Die Schloßkapelle zu **Werneck** und ihre Stellung in der mitteleuropäischen Barockarchitektur. – Münster XXI, 1968, 113–120.

Neue Kirchenbauten im Erzbistum **Freiburg i. B.** 1947–1967. Text- und Bilddokumentation. – Münster XX, 1967, 413–492.

Schade, Herbert, SJ: Zum „anonymen" Christentum der modernen Malerei. Religiöse Strukturen im Christusbild einer säkularisierten Welt. – StdZ, Jg. XCIII = Bd CLXXXI, 1968, 303–318.

Poscharsky, Peter: Der evangelische Kirchenbau heute. – Münster XXI, 1968, 81–101.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dr. Barbara Albrecht, Bottrop, Ehrenplatz 12; Dr. Willi Astrath, Bochum, Overdykerstr. 128; Dr. Ludwig Averkamp, Münster, Domplatz 8; Dr. Petrus Becker OSB, Trier, Abtei St. Matthias; Doz. Dr. Otto Betz, Harksheide, Bez. Hamburg, Am Forstteich 23; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Prof. Dr. Dr. Anton Ph. Brück, Mainz, Domstr. 14; Dr. Ernst Dassmann, Freiburg i. Br., Schoferstr. 1; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Mönchengladbach, Bettvatherstr. 79; Prof. Dr. Heinrich Dörrie, Münster, Besselweg 16; Priv. Doz. Dr. Dr. Wilhelm Dreier, Münster, Friedrich-Ebert-Platz 2; Prof. Dr. Dr. Joh. H. Emminghaus, Klosterneuburg b. Wien, Albrechtstr. 95; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Erich Fascher, Berlin-Adlershof, Hollstr. 20; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg Kr Bonn, Albertus Magnus Akademie; Kaplan Gotthard Fuchs, Münster, Wilhelmstr. 71; Frau Prof. Dr. A. von Gabain, Hamburg 20, Beim Andreasbrunnen 4; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Reinhold Haskamp OFM, Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Rudolf Henning, Freiburg i. Br., Türkenlouisstr. 3; Dr. Siegfried Hertlein OSB, Ndanda via Lindi, Tanganyika (East Africa); Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Anastasios Kallis, Münster, Friedrich-Ebert-Straße 14; Dr. Karl Kertelge, Münster, Frauenstr. 3–6; Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i. Br., Rosastr. 7; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Wolbeck b. Münster, Am Tiergarten 37; Dr. Josef Lieball, Regensburg, Landshuter Str. 16; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Otto Nussbaum, Bonn, Heerstr. 148; Prof. Dr. Dr. Wolfgang Offele, Offenbach, Max-Reger-Str. 7; Abt Dr. Albert Ohlmeyer OSB, Ziegelhausen üb. Heidelberg, Stift Neuburg; Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser, Trier, Auf der Jüngt 1; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Kath.-Theol. Fakultät der Univ.; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach üb. Königswinter, Kantering 3; Prof. Dr. Dr. Friedrich Schmidtke, Münster, von-Stauffenberg-Str. 37; Dr. Georg Schückler, Aachen, Hermannstr. 14; Dr. Heinz Schütte, Oedekoven b. Bonn. Malteserweg 3; Prof. Dr. Richard Völkl, Freiburg i. Br., Katharinenstr. 5/II; Dr. Otto Wahl SDB, Benediktbeuern 126, Hochschule der Salesianer; Dr. Klaus Weber, Bonn, Humboldtstr. 9; Prof. Dr. Alfred Wendehorst, Würzburg, Martinstr. 23; Dr. Cornelius Williams, Kaufbeuren/Allg., Kemnater Str. 16.

Abonnementspreis im Inland incl. 5% USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – 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

Quaestiones Disputatae

Franz Skoda

Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute

Oktav, 160 Seiten, engl. brosch., 16.80 DM,
Quaestiones Disputatae Bd. 36

Skoda,der ständiger Mitarbeiter im römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden ist, stellt in seinem Werk anhand von Originalliteratur die Argumente dar, die in der Sowjetunion heute gegen die Religion, insbesondere gegen das Christentum vorgebracht werden. Um ein möglichst genaues Bild der sowjetischen Religionskritik zu bieten, werden die Originaltexte wortgetreu, zum Teil sogar buchstäblich wiedergegeben. So kommt der Arbeit ein hoher Informationswert zu, besonders dadurch, daß es im Westen noch kein Werk gibt, das sich speziell mit der heutigen philosophischen Religionskritik in der Sowjetunion befaßt. Professor Karl Rahner leitet das Werk mit einem Vorwort ein.

Josef Scharbert

Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre

Oktav, 128 Seiten, engl. brosch., 13.80 DM,
Quaestiones Disputatae Bd. 37

Die Tatsache, daß einige Bibelwissenschaftler auch auf katholischer Seite mehr und mehr dazu neigen, die Begründung der Erbsündenlehre aus den biblischen Texten zu bestreiten, veranlaßte den international anerkannten Alttestamentler Josef Scharbert, einige Punkte zu dieser aktuellen Quaestio disputata zu untersuchen. Er informiert über den heutigen Stand der Lehre in der katholischen und evangelischen Bibelwissenschaft, unterzieht die dort vorgetragenen Argumente einer umsichtigen Kritik und legt hauptsächlich im Hinblick auf einige Gesichtspunkte, die in der gegenwärtigen Diskussion oft übersehen werden oder zu kurz kommen, seine eigene These vor. Am Schluß richtet er einige Fragen an die Dogmatiker, vor allem hinsichtlich der theologischen Sprache bei der Definition der Erbsündenlehre.

Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch

EDITIONES HERDER

Namhafte Gelehrte der verschiedensten Disziplinen suchen hier unsere Weltsituation zu klären, indem sie diese bis in ihre Ursprünge hinein verfolgen. Das Ziel ist ein neues Weltverständnis, das auf einem humanen Denken beruht und so die Menschheit in die Lage setzt, die geschichtlichen Entscheidungen der Zukunft zu meistern.

Weltgespräch 4

Welterfahrung in der Sprache. Erste Folge.

64 Seiten kart. lam., 8.80 DM, zur Fortsetzung 7.50 DM. Mit Beiträgen von Karl Otto Apel, Beda Allemann und Thomas Bonhoeffer.

Demnächst erscheinen:

Weltgespräch 5

Moderner Atheismus und Moral.

Mit Beiträgen von Karl Löwith, Johannes B. Metz, Heinz Flügel und Jules Girardi.

Weltgespräch 6

Schuld und religiöse Erfahrung.

Mit Beiträgen von Karl Kerényi, Hermann Levin Goldschmidt, Georg Picht und Josef Rudin.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

Herder Freiburg - Basel - Wien

SCHRIFTEN ZUR RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KERYGMATIK

HERAUSGEGEBEN VON THEODERICH KAMPMANN

Otto Betz

Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung

353 Seiten, 16 x 24 cm, Leinen mit Schutzumschlag, DM 27,—

Man spürt, daß das Buch von Otto Betz aus der katechetischen Erfahrung und Praxis kommt und daß der Verfasser auch in der modernen Literatur zu Hause ist, so daß er bemerkenswerte Verlebendigungen durch eingestreute Zitate bringen kann. Das Buch stellt eine kritische Verarbeitung der gegenwärtigen Eschatologie dar, wie sie in der heutigen katholischen und evangelischen Theologie vertreten wird.

Religionsunterricht an höheren Schulen

Willibald Meiler

Grundformen und Fehlformen der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes

352 Seiten, 16 x 24 cm, Leinen mit Schutzumschlag, DM 32,—

Der Verfasser will die seelischen und geistigen Differenzen und Strukturierungen der kindlichen Seele so weit erhellen, daß erzieherisches Bemühen entsprechend den vorliegenden Gegebenheiten und Tatsächlichkeiten richtig eingesetzt werden kann. Er weist die Grundstruktur des Religiösen und das Zusammen von Religion und Glauben im Kinde auf und versucht dann den Aufweis der Möglichkeiten zu Fehlformen und Fehlentwicklung für das Kind in seinem Christ-Werdungsprozeß.

Das deutsche Buch

Egon Mielenbrink

Freundschaft in christlicher Erziehung und Seelsorge

280 Seiten, 16 x 24 cm, Broschur, DM 28,—

In lebendiger Weise gibt Mielenbrink Anregungen, wie die Freundschaft in der Familie, Schule, Jugendgruppe und Heim für die Erziehung nutzbar gemacht werden kann. Überaus anregend ist das Kapitel „Der Dienst der Freundschaft an der Seelsorge", in dem er freundschaftliche Zusammenschlüsse von Priestern für die Schaffung einer weltpriesterlichen Spiritualität aufzeigt.

Volker Eid

Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker

212 Seiten, 16 x 24 cm, Broschur, DM 29,50

Absicht des Buches ist, zu zeigen, wie sich die Beziehung zwischen Christentum und Kultur in Haeckers Leben höchst „spannungsvoll" erwiesen hat. Der erste Hauptteil versucht, die von Haecker erarbeitete Lösung dieser Spannung nachzuzeichnen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Haeckers vergleichsweise eher philosophischen Anschauung über Schönheit und Kunst, während der letzten Teil das Verhältnis des Christen zur Kunst durchleuchtet.

Ludger Zinke (in Vorbereitung)

Paul Claudel — Ansätze indirekter Verkündigung

ca. 256 Seiten, 16 x 24 cm, Broschur, ca. DM 29,50

Immer wieder wird der Ruf nach einer zeitgemäßen Verkündigung des Wortes laut. In diesem Sinne nimmt Zinke ein Phänomen in den Blick, das im christlichen Raum seit Jahrhunderten wirksam ist: das christliche Zeugnis der Dichtung.

Dabei zeigt er, daß im Dichterwort berechtigte Fragen des Menschen laut werden, die zu beachten sich für den Theologen lohnt. Dem Dichterischen eignet eine verkündigende Funktion, die im Vorfeld der kirchlichen Wortverkündigung große Bedeutung gewinnen kann. So steht im Vordergrund die Frage, was die Dichtung bezeugen kann, welche religiös und christlich gültigen Aussagen das Wort des Künstlers beinhalten kann.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

ECHTER — VERLAG — WÜRZBURG

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 24,–**

Nummer 5 **1968** **64. Jahrgang**

Die Ganzheit des Wirklichen. Von Norbert Schiffers, Regensburg.

Beckmann: Unitas Ecclesiae (Beinert)
Miscellanea Fuldensia (Ruppert)
Eberz: Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung (Fischer-Barnicol)
Grant: L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours (Reuss)
Bernhardt: Die Umwelt des Alten Testaments (Loretz)
Borger: Handbuch der Keilschriftliteratur (Loretz)
Reider: An Index to Aquila (Hanhart)
Gamper: Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament (Loretz)
Loersch: Das Deuteronomium und seine Deutungen (Zenger)
Henry: Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse (Scharbert)
Prijs: Die Jeremia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26 (Diezinger)
Lifshitz: Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives (Ehrlich)
Braun: Qumran und das Neue Testament (Schubert)
Bjerkelund: Parakalô (Grabner-Haider)
Meinhold: Geschichte der kirchlichen Historiographie (Gieraths)
Kawerau: Geschichte der Alten Kirche (Franzen)
Tyrannius Rufinus: Librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio (Görgemanns)
König: Das organische Denken Augustins (Petri)
Seegrün: Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164) (Schwaiger)
Fraenkel-Greschat: Zwanzig Jahre Melanchthonstudium (Pfnür)
Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (Wittstadt)
Schuler: Materie als lebende Kraft, II. Teil (Bröker)
Splett: Der Mensch in seiner Freiheit (Simons)
Van Steenberghen: Dieu caché
Ders.: Ein verborgener Gott (Knauer)
Bellet: Crisi della fede (Barnocchi)
Lelong: Dialog mit den Atheisten (Pfeil)
Kasper: Die Methoden der Dogmatik (Welte)
Hartmann: Oblatio munda (Häußling)
Averbeck: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (Neunheuser)
Fletcher: Moral ohne Normen? (Schöllgen)
Streit um den Frieden (Rest)
Grundfragen der Wirtschaft (Wiegmann)
Was ist Sozialismus heute? (Langner)
Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2 (May)
Études sur les Instituts Séculiers, Vol. III (Weigand)
Goddijn: Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral (Greinacher)
Piccard-Emrich: Priesterbildung in der Diskussion (Mühlenbrock)
Griesl: Berufung und Lebensform des Priesters (Hünermann)
Schilling: Orationen der Messe in Auswahl (Pascher)
Archiv für Liturgiewissenschaft X,1 (Lengeling)
Henrichs: Kult und Brauchtum im Kirchenjahr (Schauerte)
Kurz: Über moderne Literatur (Grenzmann †)

Hinweise

Wellhausen: Die Pharisäer und Sadduzäer (Schreiner)
Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften (Feil)
Polis, Bd 29 (Weber)
Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Erklärung über die Religionsfreiheit.

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Die Ganzheit des Wirklichen

Von Norbert Schiffers, Regensburg

Sechs Bücher sollen hier in einer Sammelbesprechung gewürdigt werden, die die Differenz zwischen Materie – Mensch – Gott sehen, aber einen Weg suchen, die Ganzheit des Wirklichen darstellbar zu machen *. Der gemeinsame Thesenanspruch rechtfertigt eine Synopse.

Recht unterschiedlich sind indessen die hier gesammelten Arbeiten im Aufbau und in der Durchführung des Themas.

Trotz der Anwesenheit so versierter Techniker wie Koeßler und Moeller von der TH-Braunschweig bei der 9. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie muß vom Berichtsband „Mensch und Technik" (1) aus gesagt werden, daß die Tagung ihr Thema verfehlt hat, mindestens unter bekannten Aspekten nicht genügend angegangen ist. Selbst, wenn Koeßler die Technik als etwas Künstliches betrachtet und folgert, auch sie habe Einfluß auf den Menschen (1. 5–20), so war dies offensichtlich kein Einstieg in die Begegnung von Technik und Theologie, weil die Barth'sche Unterscheidung zwischen Macher und Schöpfer nicht bedacht wurde, sondern Technik als schöpferische Tätigkeit des Menschen im Sprung unbedachter Relation unter dem Imperativ des Schöpfer-Gottes gestellt wurde. Die nüchternen Darlegungen von Moeller über Maß und Zahl als „Arbeitsmittel" (1. 53) des technischen Denkens führten unter dem Höhenflug der Gesprächspartner allzuschnell zu Aussagen über die Grenzen der Meßgenauigkeit (1. 59, 65), oder später — unter der Macht von Dubarle's Vortrag „Technique et Creation" (1. 67–76) und Thum's metalogischen Analysen einer Kybernetik des Denkens (1. 88–99) zur bloßen Unterscheidung von Mensch und Maschine (1. 104 ff). Der von Newman inspirierte Psychologismus in den „Perspektiven" des Theologen Walgrave (1. 110–125) vermochte selbstverständlich die Diskussion auch nicht mehr auf den ernüchternden Boden von Moeller herunterzuholen und dessen Angebot, Technik als „Dienstwert" (1. 43) zu diskutieren, aufzugreifen. Schon die Formulierung des Tagungsthemas ist ein warnendes Schulbeispiel dafür, wie man an Fragen aus der Technik vorbeiredet, wenn Philosophen und Theologen, statt zuerst nach „Technik und Mensch" zu fragen, vor der Kenntnisnahme des Phänomens Technik sogleich reden über „Mensch und Technik".

Es spricht indessen für die Sektion der Görres-Gesellschaft „Naturwissenschaft und Theologie", wenn sie das Debakel ihrer 9. Arbeitstagung nicht verschweigen mußte, weil sie schon unter der Leitung von Kälin bei der 6. Tagung und unter Pater Luyten

* 1. **Mensch und Technik.** (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 9) Freiburg-München: Karl Alber 1967. 158 S.; kart. DM 14,– (zitiert unter 1).
2. **Materie und Leben.** (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 7) Freiburg-München: Karl Alber 1966. 288 S.; kart. DM 18,– (zitiert unter 2).
3. **Büchel,** Wolfgang: **Philosophische Probleme der Physik.** (Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd 1) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 472 S.; Ln DM 42,– (zitiert unter 3).
4. **Lay,** Rupert: **Die Welt des Stoffes,** 1. Band: Atom-Quantum-Relativität. (Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" II/3a) Aschaffenburg: Pattloch 1966. 224 S.; kart. DM 4,50 (zitiert unter 4).
5. **Böhm,** Walter: **Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik.** Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966. 196 S.; Ln DM 17,50 (zitiert unter 5).
6. **Bröker,** Werner: **Der Sinn von Evolution.** Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. Düsseldorf: Patmos 1967. 183 S.; kart. DM 14,80 (zitiert unter 6).

10 OKT 1968

bei ihrer 7. Arbeitsbesprechung auf dem Gebiet der Evolution gezeigt hatte, wie man eine Diskussion durch ausführliche Information an die Sache bringen kann. Läßt man — wie im Heft 7 – über das Phänomen Leben einen Chemiker, einen Zellforscher, einen Genetiker, einen Kybernetiker, einen Biologen und einen Paläonthologen berichten (2. 9–164), dann bleiben auch der Philosoph und der Theologe bei der Sache (2. 165–268). Jedenfalls zeigten bei der 6. Tagung schon die Vorträge und Diskussionen, daß man vor aller philosophisch-theologischen Bedeutung die Hermeneutik von einer Sachdiskussion her untermauern muß, die zunächst einmal heuristisch klärt, ob der Terminus „Evolution" ein allseitig befriedigendes Erklärungsprinzip sei.

Diese Frage wird an Hand der hier ausgewählten Besprechungsliteratur noch zu verhandeln sein. Zuvor aber soll – in Anlehnung an die gut überlegte Vortragsfolge der 6. Sektionstagung der Görresgesellschaft – der didaktische Aufbau der übrigen Arbeiten gewürdigt werden:

Steigt Walter Böhm noch gleich ein in seinen metaphysischen Grundlagendisput und informiert er den naturwissenschaftlich-mathematisch wenig versierten Leser nur gelegentlich über die Sache (5. 25 ff. 35 ff, 65 ff) und deren historisch-faßbare Genese (5. 107 ff), so entwickelt Rupert Lay im Nachgehen der Naturwissenschaftsgeschichte sein Problem der Physik (4. 10–183), während Wolfgang Büchel auf einen historischen Vorspann und dessen spannende Lektüre verzichtet und ein Lehrbuch der Physik für physikalische Laien vorlegt. Büchels didaktischer Vorteil ist die physikalische Analyse von Grundbegriffen, sein Nachteil allerdings, daß er nach umfangreichen Begriffserhellungen nur kurz zum philosophischen Problem kommt (3. 142, 234, 264, 314, 389, 421). Doch gelingt es Büchel, das anstehende philosophische Problem „Substanz, Individualität, Ganzheit" im Wirklichkeitsbereich als Quintessenz seiner physikalischen Beschreibungen herauszustellen (3. 426–452), während dieselbe Frage bei Lay nur im Kontext versteckt erscheint (4. 93, 132, 156, 163, 185 ff, 198 f, 201 ff). Werner Bröker schließlich beherrscht offensichtlich sein Thema und dessen Didaktik so vorzüglich, daß der Aufbau seiner Darstellung als vorbildlich zu bezeichnen ist. Gemäß der methodologischen Maxime von Naturwissenschaftlern, keine neuen Begriffe vor ihrer exakten Beschreibung einzuführen, bestimmt er die Wörter seines Themas „Sinn" und „Evolution" (6. 13–43), kann mit diesen Bestimmungen die Fragestellung kennzeichnen (6. 44–47) und dann außer- und innertheologische Antworten kritisch beleuchten (6. 48–148), um zur eigenen These als einer Schlußsynthese zu kommen (6. 149 ff). Didaktisch ist Brökers Arbeit der beste uns bekannte Beitrag im Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

Der ebenso umfassende wie kritische Überblick über die in- und ausländische wissenschaftstheoretische und philosophisch-theologische Literatur zum Thema läßt Bröker eine zweifache Feststellung machen:

1. Evolution ist nicht ein Prozeß am Rande wissenschaftlicher Wirklichkeitserfassung, sondern gehört zu den Elementarprozessen der Welt.

2. Sieht man Evolution als Elementarprozeß an, so drängt sich die Sinnfrage auf (6. 8). Um seine 1. These, Evolution sei ein Elementarprozeß, zu belegen, beschreibt Bröker das Phänomen Evolution unter biologischen (6. 23–29), kosmischen (6. 31–35) und historischen (6. 35–40) Aspekten.

Liest man diese Beschreibungen, so wird man nicht daran zweifeln, daß Evolution ein weithin brauchbares Erklärungsprinzip für die Biologie ist: Evolution als ein Sich-ausleben im Durchkonstruieren konstruktiver Abwandlungen hat im „blutsmäßigen Zusammenhang alles Lebendigen" (6. 24) offensichtlich einen nicht umkehrbaren Trend, die Formenfülle des Lebendigen aufzubauen.

Wünschenswert wäre es indessen gewesen, den lebensphilosophisch mißbrauchten Ausdruck vom „blutsmäßigen Zusammenhang alles Lebendigen" in eine unmißverständliche Wissenschaftssprache zurückzuführen. Es würde sich dann die den Biologen bekannte Tatsache gezeigt haben, daß Nukleinsäuren sich außerhalb der lebenden Zelle so wenig selbst reproduzieren können, wie ein einzelnes Gen sich selbst reproduzieren kann. Jedenfalls warnt schon dieser Tatbestand davor, mit dem Ersatzausdruck der amerikanischen Literatur „Autoreproduktion" die Differenz zwischen chemisch-physikalischer und biologischer Materie evolutionstechnisch überspringen zu wollen (2. 26). Nimmt man hinzu, daß ein evolutives Erklärungsprinzip für die drei von Bröker behandelten Aspekte nur dann befriedigend ist, wenn sein materieller Ausgangspunkt einfach ist, so wird man sich fragen, warum physikalisch noch das einfachste Substrat, das Wasserstoffatom, einen so komplizierten Aufbau hat (2. 27). Weil Bröker sich dieser Problematik nicht stellt, kann er allzuschnell das heuristisch in der Biologie brauchbare Evolutionsprinzip kosmisch anwenden. Gerade weil er sich dabei auf den 2. Hauptsatz aus der Thermodynamik beruft (6. 34 f), wäre die kritische Distanz zu Evolutionsthesen unter den Astronomen (2. 30 f) wie das Sich-Ausschweigen der meisten Physiker dazu – das auch Büchel beobachtet, wenn er von Irreversibilität spricht (3. 79–103) – zu beachten gewesen. Mit einem Wort: das Dollo'sche Gesetz von der Nicht-Umkehrbarkeit physikalischer Trends ist zwar auch anwendbar auf den Evolutionsprozeß; aber dies ist nur eine Brücke zwischen Biologie und Physik oder Astronomie, die noch nicht zum Zuschütten des Grabens berechtigt.

Vielleicht könnte man, weil wenigstens diese eine Brücke „Nichtumkehrbarkeit des Trends" zwischen Physik und Biologie bekannt ist, versucht sein, Nachbarbrücken anzunehmen aufgrund von „verborgenen Parametern", wie sie in der Quantenphysik seit de Broglie diskutiert werden, um trotz der Unbestimmtheit einen Determinismus in der Werde-Welt behaupten zu können (4. 206–214). Selbstverständlich wäre dabei zu beachten, daß sowohl die Quantenphysik (3. 451 f) wie die Stamm-Strauch-Gestalt der evolutionstheoretischen Polygenese keinen summenhaften Charakter für ihre Gesetzlichkeiten kennen, also immer nur Sequenzen, nicht Konsequenzen in Wechselwirkungen des Ganzen darstellbar sind (6. 72 f). Man wird jedoch gut daran tun, die Einsprüche zahlreicher Physiker gegen dieses Gedankenexperiment zu beachten, weil verborgene Parameter mindestens derzeit physikalisch unbeobachtbar bleiben (Bohm: Phys. Rev. 85 [1952] 166. 180), also nur ontologisch begründbar (3. 452; 5. 51–58, 145, 151, 162 ff), oder nur mathematisch darstellbar wären. Weil aber die ontologische Diskussion die Physiker kaum interessieren wird und auch in sich schwierig ist (Büchel: Philos. Naturalis 3 [1955] 318) könnte man auf die mathematische Darstellung der Parameter verfallen, würde dies nicht bei der Verborgenheit dieser zu einer bloß mathematischen Etikettierung eines physikalisch fiktiven Konstitutionssystems führen, zu einer Willkür also, gegen die temperamentvoll Walter Böhm zu Felde zieht (5. 17 ff).

Bröker scheint um all diese Schwierigkeiten zu wissen. Man kann dies herauslesen aus seinen vorsichtigen Erwägungen zur Teleologie und zum „belief-system" der Naturwissenschaftler (6. 50 ff). Trotzdem aber reißt ihn dann der verständliche, aber noch nicht sachgerechte Systematisierungszwang dazu fort, das biologische Evolutionsprinzip diskussionslos als heuristisch brauchbar auch für Physik und Astronomie auszugeben.

Dem Verdacht auf Systemzwang schließlich kann man sich auch nicht entziehen, wenn Bröker in seiner dritten These zur Grundlegung einer Theologie der Evolution durchweg die Begriffe „historisch" und „geschichtlich" auswechselt (6. 35–39, 69, 72). Muß man sich nicht fragen, wie denn historische Fakten der Werdewelt Freiheit auch nur beschreiben können? Wird hier nicht schon – um einer personalistischen Voraussetzung willen (6. 156–160) – dogmatisch behauptet, was hermeneutisch erst als annehmbar darzustellen wäre? Es mag eine Nichtumkehrbarkeit der Geschichte geben, die man an Fakten ablesen kann – und somit einen sich auffüllenden Inhalt des Geschichtstrends. Aber die Abwehr der Annahme, es ginge mit der Geschichte bergab oder das Auf und Ab der Geschichte pendle sich stets wieder in den Ausgang ein und derselben Zustandsgröße ein, scheint doch allzusehr nur-theologisch zu sein, wenn Bröker von seinem christlichen Gottesbild her sagt: „Es gibt Evolution, weil es Liebe schon immer gibt" (6. 160). Wer dieser theologischen Deutung im Gespräch mit Agnostikern und konzequenzmachenden Teleologen einen Sinn abgewinnen will, wird dies noch nicht erreicht haben, wenn er das „Eigensein" (2. 263) der Natur, das Eigensein der freien Person des Menschen und das Eigensein Gottes (6. 145 f, 154, 157) in einer Proportionalitätenanalogie (6. 146; 5. 162 ff, 182, 184) inhaltlich als „Geschenk" Gottes (6. 161) an Person und Werdewelt deutet. Das ist noch nicht überzeugend, weil ein für den

Naturwissenschaftler denkbares Evolutionsziel evolutionsimmanent bleibt, wie Bröker weiß (6. 137). Muß demnach der Evolutions-Sinn außerevolutionär sein, dann folgt daraus zwar, er sei nur jenseits der Naturwissenschaft zu bedeuten, nicht aber, er sei „übernatürlich". Auch ein Geschenk Gottes an Natur und Mensch muß annehmbar sein. Will man einem Naturwissenschaftler, der an seine Begriffe gebunden ist, diese Akzeptationsmöglichkeit wenigstens nahelegen, dann mag zwar eine dogmatische Deduktion aus dem Gottesglauben den Inhalt des annehmbaren Geschenkes angeben, aber die Hände danach ausstrecken wird der Naturwissenschaftler nur, wenn es gelingt, gegen Heideggers Rede von der Wirklichkeitsvergessenheit der Begriffe (2. 92) den Zusammenhang von Erfahrung und Begriff (1. 79–87; 3. 390–399; 4. 132 f, 199) so zu bedenken, daß exakt gefaßte Begriffe wie „Evolution" oder „Wechselwirkung" hermeneutisch wieder bedeutend werden.

Für den Bereich der Physik versucht der Rezensent in einer Arbeit „Fragen der Physik an die Theologie" etwas von der Bedeutsamkeit auch der Begriffe zu sagen. Weil er bei diesem Unterfangen einiges von den Schwierigkeiten im Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen erfahren hat, ist er dankbar für die Präzisionen der Fragestellungen in den hier vorgestellten Büchern. Doch meint er, zur Vorsicht von Büchel mahnen zu müssen, wenn Theologen dazu neigen, ein in einer Spezialdisziplin der Naturwissenschaften vielleicht brauchbares heuristisches Prinzip schon als Hermeneutik für eine Ganzheitsdeutung der Wirklichkeit zu strapazieren.

Das Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen ist – davon geben Zeugnis auch die hier besprochenen Arbeiten – in Gang gekommen. Die Dankbarkeit für diesen wieder möglichen Dialog wird sich im kritischen Mitbedenken der Lösungsangebote äußern, im Aufnehmen schon formulierter Fragen, nicht im Nachreden von erst schwach bewiesenen Behauptungen, die Naturwissenschaftler als „fromme" Anmutungen abtun würden. Die Umsicht von Büchel, Lay und vor allem Bröker ermuntert dazu, die Grundlagenbeweise des Dialogs engmaschiger zu machen.

Regensburg. Norbert Schiffers.

Beckmann, Klaus-Martin: **Unitas Ecclesiae.** Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967. 224 S.; Ln DM 24,–.

Die moderne Theologie ist undenkbar ohne die großen Denkbemühungen des 19. Jahrhunderts. Viele, wenn nicht die meisten der heutigen Fragestellungen werden dort erstmals aufgeworfen, mit heute noch gültigen Akzenten versehen, in mehr oder minder gelungenen Ansätzen der Lösung entgegengeführt. Eine Anzahl theologiegeschichtlicher Untersuchungen (auf katholischer Seite etwa die Reihe des Essener Ludgerus-Verlages) haben derartige Feststellungen fast zu Gemeinplätzen werden lassen. Überraschend bleibt dennoch immer wieder, in welcher Weite und Tiefe das Erbe des vergangenen Jahrhunderts bestimmend geworden ist.

Eine solche Überraschung bereitet für die ökumenische Theologie die hier anzuzeigende Studie des Iwand-Schülers K. M. Beckmann, heute Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Velbert. Zwar ist schon lange bekannt, wie stark die moderne ökumenische Bewegung in den praktisch-pastoralen Ideen und Erfordernissen des 19. Jahrhunderts verwurzelt ist, doch fehlte es bislang an Arbeiten, die die systematischen Probleme der Ökumene nach ihren nächsten geschichtlichen Ursachen hin verfolgten. Dieser Versuch wird hier für die deutsche systematische Theologie des Luthertums von Schleiermacher bis A. Harnack unternommen. Der Verfasser läßt sich dabei vom hermeneutischen Verdacht leiten, daß „das Nachdenken über die Einheit der Kirche wie die ganze ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts ihre Wurzel in der Theologie des 19. Jahrhunderts hat" (11 f).

An Hand der ekklesiologischen Gedanken in den Werken Schleiermachers wird zunächst der romantische Organismusbegriff herausgearbeitet, der, dem deutschen Idealismus entlehnt, nach Beckmann zur „Zentralidee des 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche" (201) über den protestantischen Raum hinaus geworden ist. Am Werk Möhlers wird das exemplarisch für die katholische Theologie aufgezeigt. Der Ausgangspunkt der lutherischen Diskussion, über die referiert wird, ist in Deutschland noch kaum die Realität der ganzen Variationsbreite des Christentums (die Ostkirchen, der Anglikanismus und, a fortiori, die Freikirchen bleiben vollständig außerhalb des Blickfeldes, der Katholizismus wird außer bei den Konfessionstheologen nur gestreift) als vielmehr die Preußische Union, die das zeitgenössische Modell möglicher Einheit innerhalb des reformatorischen Lagers bot. Während die Vermittlungstheologie (C. I. Nitzsch, J. Müller, I. A. Dorner) die Union mit theologischen Gründen zu verteidigen suchte, lehnen sie die Konfessionalisten (Löhe, Delitzsch, Kliefoth, Vilmar, Stahl, Th. Harnack) als Fehlform ab. Ähnlich wie der gleichzeitigen katholischen Theologie bietet sich ihnen Kircheneinheit nur als Einheit der Kirchentümer in der bereits bestehenden Kirche (hier der lutherischen als Mitte der Konfessionen) an. A. Ritschl und A. Harnack suchen die aus dogmatischer Sicht sich ergebenden Aporien zu umgehen, indem sie die zu suchende Einheit als primär ethisch-religiöses Problem anvisieren und damit zu Ahnherren der Life and Work-Bewegung der Zwischenkriegszeit werden.

Nach der historischen Darlegung will der Verfasser in einem zweiten Teil sichtbar machen, inwiefern die Auseinandersetzung mit dem Erbe des 19. Jahrhunderts zur Lösung der aktuellen Problematik „einen wichtigen Beitrag" leisten kann (116). Naturgemäß liegen auch hier die Schwerpunkte auf der innerreformatorischen Fragestellung. In weitgehender Weise bemüht er sich jedoch auch um das Gespräch mit den Vertretern katholischer Positionen, in einem eigenen Exkurs auch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Als Schlüsselfragen werden die jeweiligen Standpunkte hinsichtlich der Rechtfertigung akzentuiert, wobei auf die Bedeutung der lutherischen Lehre vom *servum arbitrium* hingewiesen wird. Dahinter steht Beckmanns Auffassung, die seit Lund Allgemeingut der ökumenischen Theologie geworden ist, daß der Dialog zwischen den Kirchen nicht so sehr um ekklesiologische als vorwiegend um christologische Fragen kreisen muß. Von der Christologie her steht für ihn fest, daß eine spiritualistische Verflüchtigung der Einheit eine Fehlform ökumenischen Denkens ist. „Es geht um die leibhaftige Darstellung der Einheit der Kirche und ihrer Glieder" (206).

Die vorliegende, klar gegliederte und aus reicher Quellenkenntnis schöpfende Arbeit gehört ohne Zweifel zur obligatorischen Lektüre für jeden, der über ein modisches Interesse am Ökumenismus hinaus einen echten Zugang zu einem der erregendsten kirchengeschichtlichen Ereignisse finden will. Ohne auf die kritische Auseinandersetzung mit der Theologie des 19. Jahrhunderts zu verzichten, versteht es der Verfasser, die positiven und bleibenden Beiträge herauszuarbeiten, die für das heutige Gespräch wirkliche Denkanstöße vermitteln können. Wenn auch klar wird, daß sie keine Patentrezepte für die Lösung der Schwierigkeiten bieten, so dürfen sie doch keinesfalls außerhalb des Gesichtskreises der heutigen Bemühungen bleiben. Es bleibt das Verdienst des vorliegenden Buches, das unmißverständlich herausgestellt zu haben.

Zu noch größerem Dank wäre man verpflichtet, wenn Beckmann den zweiten Teil seines Werkes weiter ausgearbeitet hätte, der die Ergebnisse des ersten, historischen Abschnittes für die gegenwärtige Problemlage fruchtbar zu machen sucht. Eine Menge sehr bedeutsamer Fragen wird zwar aufgeworfen, doch oft nur sehr skizzenhaft beantwortet. Vor allem die Auseinandersetzung mit dem heutigen katholischen Denken dürfte einer größeren Mühe wert sein. Hier urteilt der Verfasser wohl etwas zu pessimistisch, wenn er meint, daß die römische Kirche bis heute noch nicht die Positionen Möhlers verlassen habe (180). Die katholische Theologie erhebt durchaus starke Bedenken gegen eine ungeschützte Christus-prolongatus-Ekklesiologie. Sicher kann sie nicht aus der Kirchenkonstitution Nr. 52 eruiert werden (79). Der inkriminierte Satz „Dieses göttliche Heilsmysterium wird uns offenbart und fortgesetzt in der Kirche" bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorangehende Symbolumzitat, sondern auf den eingangs ausgesprochenen Gedanken, daß die Erlösung der Welt vollendet werden sollte (vgl. Kirchenkonstitution Nr. 2). Vor allem aber hebt Nr. 8 des Dokuments mit hinreichender Deutlichkeit die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Christus und der Kirche hervor. – Wenn der Verfasser 180 ff. in der römischen Ekklesiologie zwar einen Klimawechsel feststellt, seine Effektivität aber recht gering bewertet, so wäre zu bedenken, daß einmal der einzig gangbare Weg ökumenischer Bemühungen in der offenen Darstellung der um der Wahrheit willen festgehaltenen Position besteht (so auch 195 f), zum anderen aber das neue Klima tatsächlich eine „Durchbrechung des quantifizierenden Denkens" (E. Schlink)

im Katholizismus zur Folge gehabt hat. Das hebt das ökumenische Gespräch ungeachtet der hier noch bestehenden Unausgeglichenheiten doch auf eine neue Ebene. – Im historischen Teil würde man sich eine ausführlichere Darlegung der Linien wünschen, die von der systematischen Theologie zum pietistischen Gedankengut des 18. und 19. Jahrhunderts führen. Vermutlich würde sich herausstellen, daß die ökumenische Bewegung auch „dogmatisch" über die Vermittlung der behandelten Theologen sehr eng mit dem Pietismus verknüpft ist.

Trotz dieser Anmerkungen gilt: Beckmanns Buch ist ein wichtiger und ausgezeichneter Beitrag zum interkonfessionellen Dialog.

Tübingen. Wolfgang Beinert.

Miscellanea Fuldensia. Beiträge aus Geschichte, Theologie, Seelsorge. Festgabe für Dr. Adolf Bolte, Bischof von Fulda. Im Auftrage der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda hrsg. v. Franz Scholz. Zweite verb. Aufl. Fulda: Verlag Parzeller 1967. 288 S.

Vorliegende Festgabe, die es kurz vorzustellen gilt, ist dem Fuldaer Bischof zur Vollendung seines 65. Lebensjahres gewidmet. In ihr kommen Autoren aus Diözese und Professorenkollegium der Fuldaer Hochschule zu Wort. Nach dem Vorwort ist die Festschrift „zugleich den Mitbrüdern im Priesteramte, den Hörern der Hochschule und den theologisch interessierten Laien der Diözese Fulda zugedacht".

Die drei ersten, diözesanbezogenen Beiträge sind liturgiegeschichtlicher (H. Eberhart), kirchenrechtsgeschichtlicher (H. Hack) und diözesangeschichtlicher Art (St. Hilpisch OSB) und recht gut belegt. Hiervon dürfte der Beitrag von Hack für Kirchenrechtler von Interesse sein, da der Autor mittels einer authentischen Rechtsauslegung unter Klemens XI. eine schon etwa 100 Jahre vor stattgehabter Diözesangründung erfolgte Ersitzung der Diözesanhoheit im Stift Fulda vertritt.

In einem zweiten Teil werden Themen aus Theologie und Philosophie abgehandelt. G. Siegmund befaßt sich in seinem naturphilosophischen Beitrag „Sind Welt und Natur noch heute ‚theophan'?" mit Teleologie, biologischer Integration und Renaturierung, W. Jacobs mit „allgemeinen Grenzen des exakten empirischen Wissens", E. Biser mit der „Integration der Wahrheit – Überlegungen zum Wahrheitsverständnis der theologischen Glaubensbegründung". Von den im allgemeinen recht ergiebigen biblischen Aufsätzen von G. Ziener OMI, „Der Heilige Geist und die Anfänge der Kirche", A. Peter, „Der Segensstrom des endzeitlichen Jerusalem – Herkunft und Bedeutung eines prophetischen Symbols", E. Schick, „Wesensbestimmung und Sinndeutung der Weltgeschichte nach der Eschatologie des Neuen Testamentes" werden vor allem die beiden ntl. wegen ihrer Aktualität (Neuorientierung der Kirche am NT; heilsgeschichtliche Schau) Interesse finden. Die rigorose Verbannung der Anbetung aus der hl. Messe verwirft R. v. Rhein in seinem dogmatischen Beitrag „Der ganze Christus – Überlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von Anbetung und eucharistischer Speise". In seinem moraltheologischen Aufsatz „Cajetans Kommentar zu II 2, q 154, a 4 der theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin" liefert F. Scholz einen „Beitrag zur Fortentwicklung thomasischen Denkens bei Cajetan"; er kommt bei dem heute gerade nicht unaktuellen Thema der moraltheologischen Qualifikation der Zärtlichkeiten zu dem Ergebnis, es sei ungerechtfertigt, „Thomas im Sinne der Autoren zu interpretieren, die die Möglichkeit von parvitas materiae in re venerea ablehnen" (166).

Der letzte Hauptteil, betitelt „In gemeinsamer Sorge", ist mehr praktischen Fragen gewidmet. G. Matern stellt in seiner Untersuchung „Über den Dialog", ausgehend von einem Vergleich des platonischen Dialogs mit dem Nikodemus-Gespräch, „geschichtstheologische und religionspädagogische Erwägungen" über ein sehr zeitgemäßes Thema an, um mit einigen praktischen Grundsätzen zu schließen. Die Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe, ihren Hintergrund, ihre Beweggründe und ihre Folgen untersucht F. Scholz in dem Beitrag „Um des Evangeliums willen". Der Erfurter Weihbischof H. Aufderbeck behandelt sodann „Phänomene, Grundlagen, Formen und Forderungen der priesterlichen Zusammenarbeit" in dem Beitrag „Das gemeinsame Werk". Über das Verhältnis des Diözesanpriesters zum Ordenspriester schreibt der Fuldaer Generalvikar J. Plettenberg. J. Hornef, bekannt als Befürworter des erneuerten Diakonats, zeichnet die Aufgaben des (verheirateten) Diakons in der Pfarrei. Der Marburger Studentenseelsorger P. G. Koch SJ steuert „Erfahrungen und Anregungen aus der Studentenseelsorge" zum gleichfalls aktuellen Thema „Zur Frage der Sexualität beim jungen Menschen" bei. Aspekte der Altersseelsorge behandelt W. Klemp.

Obwohl die Themenwahl den einzelnen Mitarbeitern überlassen wurde, gibt die Festschrift doch ein recht geschlossenes Bild von Theologie und Seelsorge. Sie wird somit nicht nur dem unmittelbar in der Seelsorge Engagierten, sondern auch dem theologisch Interessierten von Nutzen sein können.

Münster. Lothar Ruppert.

Eberz, Otfried: **Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung.** Hrsg. von Lucia Eberz. München-Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1967. 616 S., 12 Taf.; Ln DM 48,–.

Der Verlag hat keine Mühe gescheut, dieses Buch so eindrucksvoll wie möglich zu gestalten: auf dem mit einer Unterschrift des Verfassers versehenen Photo wurden übergroße schwarze Pupillen einretouchiert; neben der Göttin Kwannoon in Nara, einer Madonna aus dem italienischen 13. Jh., dem Werdener Bronze-Christus und einer Rembrandt-Zeichnung wird eine Rekonstruktion eines sumerischen Frauenkopfes von beachtenswerter Ähnlichkeit mit Claudia Cardinale und werden Bilder des Bruders dieses Philosophen wiedergegeben, in denen die ‚Psychologie gnostischer Menschen' künstlerisch geradezu inbrünstig langweilig dargestellt wird. Auf 19 Seiten werden Fremdwörter und Fachausdrücke verdeutscht, daß sich auch dem Gutwilligsten die Nackenhaare kräuseln. Doch zu alledem kann der Verfasser nichts; er starb 1958. Zu Beginn des Jahrhunderts promovierte er über Platons Philebos; danach veröffentlichte er noch einige weitere Kommentare zu Plato, nach dem Weltkrieg einiges über die Theosophie, über Europa und die Krisis der weißen Rasse und schließlich die ersten Aufsätze zu seinem speziellen Thema – samt und sonders im „Hochland". Dieses sein Thema ist eine Geschichtsphilosophie im Dienste der ‚Großen Mutter' eines metaphysischen Matriarchats; das ‚gnostisch-gynäkokratische Zeitalter' ist ehedem mit dem Paradiese entschwunden und wird dermaleinst im Eschaton wieder eintreten. – Überraschenderweise ist dieses Buch, das Otfried Eberz' Vision in letzter Fassung darstellt, klar und gut und vernünftig geschrieben. Innerhalb des Systems werden auch die Begriffe korrekt verwendet. Man muß sich freilich erst einmal daran gewöhnen, daß sie anderes bedeuten, als man es gewohnt ist. Insofern also ist diese Sammlung von neun umfangreichen Aufsätzen durchaus lesbar. Von dem, was sie mitzuteilen haben, läßt sich das nicht ohne weiteres sagen.

Der Klappentext verheißt eine nach Größe und Bedeutung der Creutzers, Bachofens oder Rhodes' vergleichbare Konzeption; die Bedeutung sei dahingestellt, die Größe ist unbestreitbar; schlechterdings alles wird aus dem *hen kai pan* einer Metaphysik der Geschlechter erklärt. Das Eine gestalte sich kosmisch aus ins Weibliche und Männliche, um in der Vermählung der Prinzipien seiner selbst gewiß und inne zu werden; dem Femininen ist Gnosis aufgetragen, das empfängliche und mütterlich-gebärende Erkennen, wogegen sich das Männische auflehnt, sofern es sich nicht als ‚Sohn' der Urmutter, als ‚Logos' der ‚Sophia' in Tod und Auferstehung überantwortet zum erneuernden *hieros gamos*, zur *unio gnostica*. Prägend scheint Platons Erzählung im ‚Gastmahl' von Diotima und Sokrates für Eberz gewesen zu sein; die Idee des Ur-Matriarchats hat er aus völkerkundlichen Theorien übernommen und ins Metaphysische gesteigert; etwas kompliziert wird seine These durch die Behauptung, in allen Göttergestalten und Mythologemen stellten sich irgendwelche sozialen Gruppierungen dar, Männer- oder Frauen-Bünde, deren Schicksale sich in den Mythen offenbare, wodurch es ihm möglich wird, aus der Interpretation der Mythologien eine riesige Geschichtsschreibung werden zu lassen. Sie deckt als Tendenzen auf: patriarchalische Vergewaltigung und Unterdrückung des Weiblichen, das uns ewig hinanziehen soll, führt in agnostisch-hominstische Verfinsterung, Gewaltsamkeit und Trübsal, während sich nur undeutliche Erinnerungen an die gnostisch-gynäkokratische Vorzeit und vage Hoffnungen auf eine Wiederkunft gnostischen Matriarchats am Leben erhalten haben. Raffinierte hominstische Priester und Theologen haben das von den Mythen eigentlich Gemeinte verzerrt und umgedeutet: etwa in der Denunziation der Schlange im Paradies, die in Wahrheit das Gute darstellte und anbot, während der bösartige Vatergott – er sei, wandelt Eberz Heraklit ab, ‚der Krieg aller Dinge' – dann aus dem Paradies der Gynäkokratie vertreibe und das Weib dem Manne widernatürlich untertan mache; oder in der Verdrehung des Verhältnisses Mutter-Geliebte-Sophia zum Logos-Sohn, dessen richtige Struktur noch in den Mythen von Isis und Osiris, von Ischtar und Tammuz, von Astarte-Aphrodite und Adonis, von Kybele und Attis, von Nana und Baldr bewahrt worden sei, im patriarchalisch verdorbenen Evangelium, das nun den Sohn-Gott nicht mehr der göttlichen Mutter, sondern dem Vater-Gott zuordnet. Gäbe es nicht Madonnenverehrung und jungfräuliche Nonnen, käme die katholische Kirche so schlecht in dieser Geschichtsdeutung weg wie der Protestantismus, der als Aufstand des männischen Geistes gegen den im Mittelalter drohenden Durchbruch gynäkokratischer Urwahrheiten gedeutet wird. Schließlich hat das Zeitalter der Säkularisation alle Welt, auch Asiens Kulturen, im terroristisch organisierten Männerbund des materialistischen Hominismus unterjocht, der ‚Philosophie für Zyklopen mit Kindergehirnen'. Auch die Emanzipation der Frau kehrt nur deren männisches Element hervor und läßt sie lediglich ‚ihren Mann stehen'. Leben und Zukunft der Menschheit und des Geistes hängen nun davon ab, ob die Frau ihre Bestimmung erinnert und befolgt; an sie wendet

sich Eberz deshalb ausdrücklich, weil nur Frauen, in denen das All-Eine noch lebendig wirkt, die Menschheit vor der agnostischen Selbstvernichtung bewahren und ins androgyne Heil heimführen können.

Wenn nun dieses Schema allüberall in Religions- und Kulturgeschichte aufgedeckt wird, wenn es den Mythos vom Opfer des Urpurusha in Veden und Upanishaden erklären und selbst Lao-tses Auslegung des urmütterlichen ‚Wu Wei' als hominististisch decouvrieren soll, so wird der geduldigste Leser unwirsch. Aus einer durchaus bedenkenswerten Einsicht wird dann eben eine idée fixe, die alles dechiffrieren soll und die auch dann nicht überzeugt, wenn sie tatsächlich Wahrheiten erschließt. Das ist schade. Denn Einspruch gegen die Vorherrschaft des Männlich-Männischen ist sehr wohl angebracht; eine Analyse der dialektischen Tricks, durch die sich dieser ‚Hominismus' an der Macht hält, wäre notwendig – einer von ihnen ist die Gleichberechtigung, die der Frau Recht und damit Pflichten des Mannes einräumt; doch Bachofens These von der urzeitlichen Gynäkokratie läßt sich nicht halten, sie erinnert aber an verschollene Wahrheiten; Erich Neumanns Forschungen, die im Sinne der Tiefenpsychologie C. G. Jungs archetypische Stadien der Bewußtseinsentwicklung aus Frühgeschichte und Mythos erklären und dabei auch von der matriarchalen Symbolik ausgehen, bedürften der Fortführung. Einsicht in die Konstellationen der Archetypen darf aber nicht zur Obsession der Metaphysik durch einen der Archetypen führen. Denn dann erscheint der Prophet des Ewig-Weiblichen allzu leicht als ein Opfer der ‚Großen Mutter', arg zugerichtet, zerstückelt wie jene göttlichen Jünglinge.

Heidelberg. Hans Fischer-Barnicol.

Grant, Robert M.: **L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours.** (Traduit de l'anglais par Jeanne Henri Marrou) Paris: Editions du Seuil (1967). 192 S.; kart. F 15,–.

Liest man den Titel des Buches, so fragt man sich, wie auf knapp 175 Seiten eine Geschichte der Erklärung der Bibel vom Beginn des Christentums bis auf unsere Tage dargestellt werden kann.

Der Titel der amerikanischen Originalausgabe „A Short History of the Interpretation of the Bible" (New York [1]1948; [2]1963) entspricht mehr dem Inhalt des Buches. Es handelt sich bei dieser Arbeit nicht um eine fortlaufende Geschichte der Erklärung der Bibel, sondern um 14 kurze Kapitel, von denen jedes etwa 10–15 Seiten umfaßt und nur einen Ausschnitt aus einer bestimmten Periode der Bibelerklärung gibt.

Wie der Vf. in seiner Einleitung (7–12) schreibt, ist es sein Ziel, die wichtigsten Methoden darzulegen, welche die Christen bei der Schrifterklärung verwendet haben, ebenso die Umstände, die zur Verwendung dieser Methoden führten (8). Dabei will er sich auf jene Perioden beschränken, in denen die Schrifterklärung eine neue und bedeutsame Entwicklung genommen hat. So ist die Arbeit zum Teil eine geschichtliche Skizze der Hermeneutik.

Im Kap. 1 (13–23) behandelt der Vf. das Problem „Jesus und das AT". Neben der Ähnlichkeit in der Erklärung des AT mit dem zeitgenössischen Judentum wird die völlig neue Art der Erklärung Jesu auf Grund der Synoptiker und des Johannes-Evangeliums dargestellt. Eine ganz ähnliche Stellung zum AT nimmt auch Paulus ein, wenngleich der Apostel seine besonderen Akzente setzt. Mit seiner Schrifterklärung ist eine spezifisch christliche Erklärung des AT entstanden, wie im Kap. 2 (24–36) „Paulus und das AT" dargelegt wird. Im Kap. 3 (37–48) „Die Stellung des AT zum NT" wird die Verwendung des AT im Hebräerbrief, bei den Synoptikern und im Johannes-Evangelium untersucht, auch die späteren Schriften wie Pastoralbriefe und zweiter Petrusbrief werden herangezogen. Der typologischen Verwendung des AT wird ein besonderes Interesse geschenkt. Kap. 4 (49–63) behandelt „Die Bibel im 2. Jahrhundert". Die Auffassungen Marcions und Justins werden dargelegt, mit Irenaeus beginnt ein neuer Abschnitt in der Bibelerklärung: Die Autorität der Kirche wird für die Erklärung der Schrift herangezogen. Kap. 5 (64–75) befaßt sich mit der „Alexandrinischen Schule". Die allegorische Methode Philos, die Erklärungsweise des Klemens von Alexandrien, vor allem aber die des Origenes als des bedeutendsten Vertreters dieser Schule werden aufgezeigt. Die „Schule von Antiochien" findet ihre Darstellung im Kap. 6 (76–86). Der Einfluß der jüdischen Synagoge und ihrer Exegese auf diese Schule wird stark betont, als ihr Hauptvertreter Theodor von Mopsvestia mit seiner abweichenden Stellungnahme zum Kanon des AT und des NT bezeichnet. Johannes Chrysostomus und Hieronymus sind von größter Bedeutung für die Fortwirkung der Methode dieser Schule, welche die Grundlage der Exegese in der christlichen Kirche geworden ist. Kap. 7 (87–98) befaßt sich mit der Bibel und der Autorität der Kirche. Die Lehren Tertullians, Augustins und des Vinzenz von Lérins werden dargestellt und auf mögliche Spannungen zwischen Schrifterklärung und kirchlicher Autorität wird hingewiesen. Im Kap. 8 (99–109) „Die Bibel im Mittelalter" zeigt der Vf. auf, daß es in dieser Zeit keine bemerkenswerte Entwicklung gibt. Die Erklärung der Väter wird durch Katenen und Glossen weitergegeben, die Gründe für die so beliebte allegorische Schrifterklärung werden dargelegt. Thomas von Aquin bildet auch für die Schrifterklärung einen Wendepunkt. „Die Bibel und die Reformation" ist Inhalt des Kap. 9 (110–118). Nach Ablehnung der Autorität der Kirche wird die Heilige Schrift einzige Grundlage für den Glauben. Luthers Stellung zum Kanon, seine Schrifterklärung, die des Kalvin und der Anglikaner sind weitere Punkte der Untersuchung des Abschnittes. Kap. 10 (119–130) legt den „Aufschwung des Rationalismus" dar. Nach dem immer weiter fortschreitenden Niedergang der Autorität der katholischen Kirche wächst der Einfluß des Rationalismus besonders durch Thomas Hobbes und B. Spinoza, bis er in der Mitte des 18. Jh. seinen Höhepunkt erreicht hat. Kap. 11 (131–140) zeichnet die Linien der Schrifterklärung im 19. Jh. nach. Neben dem Rationalismus wird der Einfluß der historischen Kritik für die Bibelerklärung dargelegt und darauf hingewiesen, daß die Vertreter dieser Kritik entweder Gegner des Christentums waren oder zur Kirche in scharfer Opposition standen. Das Studium der Bibel entzieht sich immer mehr der Kontrolle der Kirche, immer mehr wird die Bibelerklärung abhängig von der zeitgenössischen Philosophie. Die Auffassungen der Tübinger Schule, ihr Einfluß auf Holland, Frankreich, England und Amerika werden geschildert. Mit dem Ende des 19. Jh. tritt durch Julius Wellhausen für das AT und Adolf von Harnack für das NT eine gewisse Beruhigung ein. Da auch die katholische Kirche von dem Einfluß der Bibelkritik nicht verschont blieb, gibt der Vf. in Kap. 12 (141–148) eine Darstellung des katholischen Modernismus. Hier steht A. Loisy mit seinen Aufassungen im Mittelpunkt der Untersuchung. Die Folgen der Verwerfung des Modernismus in der katholischen Kirche werden genannt, auf die Errichtung der Päpstlichen Bibelkommission und des Päpstlichen Bibelinstitutes wird hingewiesen. Kap. 13 (149–158) gibt einen Überblick über die moderne protestantische Exegese, freilich nur mehr des NT (153) mit der religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Methode und ihrer zum Teil überaus kritischen Haltung, die noch viel skeptischer ist als die Kritik des 19. Jh. Das letzte Kap. 14 (159–175) trägt die Überschrift „Erklärung der Bibel". Nach dem Vf. beginnt die moderne Exegese mit einer genauen philologischen Erklärung der Texte, untersucht ihre literarische Gattung und den historischen Hintergrund, aus dem die Texte stammen. Dabei muß sich aber die Exegese bewußt sein, daß Gott durch die Schrift die Leser anspricht. Welche Rolle dabei die subjektive Haltung des Exegeten spielt, hebt der Vf. ausdrücklich hervor. Zum Abschluß spricht er noch von dem Problem der Entmythologisierung, wie sie von Rudolf Bultmann gefordert wird.

Man wird dem Vf. mit seinem klugen, wohl abgewogenen Urteil fast überall in seinen Ausführungen zustimmen müssen. Mit großem Geschick legt er in den einzelnen Kapiteln sein reiches Wissen von der Erklärung der Bibel dar. S. 188–190 wurde für die französischen Leser des Buches in 5 Abschnitten eine Bibliographie von A. Jaubert zusammengestellt, die freilich nur französische Werke aufführt, ausgenommen ein in die französische Sprache übersetztes Werk von Rudolf Bultmann. Daß aber die Anmerkungen an den Schluß des Buches gestellt wurden, verdient Mißbilligung.

Druckfehler: S. 178 Anm. 7: und seine; S. 189 Z. 5 v. o.: sacramentum.

Würzburg. Joseph Reuss.

Borger, Rykle: **Handbuch der Keilschriftliteratur.** Band I: Repertorium der sumerischen und akkadischen Texte. Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1967. X, 672 S.; Ln DM 48,–.

Das Handbuch der Keilschriftliteratur (= HKL) enthält eine Aufzählung sämtlicher bis Ende 1964 bekannt gewordener und publizierter Keilschrifttexte in akkadischer oder sumerischer Sprache mit Hinweisen auf Inhalt, Bearbeitungen und sonstige Beiträge zum Textverständnis, frühere oder spätere Publikationen, 'Joins', Duplikate und Photographien.

Da die ersten Keilschrifttexte bereits im Jahre 1711 von C. de Bruin (HKL, S. 37) und J. Chardin (HKL, S. 42) veröffentlicht wurden, hat der Verf. einen Zeitraum von etwa 250 Jahren erfaßt. Die vorliegende Arbeitsleistung erregt Bewunderung. Durch sie wird es möglich, einen Überblick über die bisher geleistete Arbeit auf dem Gebiet der akkadischen und sumerischen Keilschriftliteratur zu erhalten, eine unabdingbare Voraussetzung für eine Weiterarbeit auf diesem Gebiet. Obwohl die Bibliographie R. Borgers nicht alle Veröffentlichungen erfaßt, sondern nur eine Auswahl des wirklich Wichtigen bietet, hat der Verf. ein Werk geschaffen, für das wir ihm zu uneingeschränktem Dank verpflichtet sind. Denn jetzt kann sich auch ein Alttestamentler zuverlässig z. B. über einen Māri-Text oder irgendeinen anderen informieren, falls dies für ihn notwendig wird. Das HKL wird noch weiterhin für den Alttestamentler an Wert gewinnen, wenn einmal der angekündigte zweite Band mit einer inhaltlichen, zeitlichen und örtlichen Aufschlüsselung den ganzen Reichtum des ersten Bandes leichter zugänglich machen wird.

Münster. Oswald Loretz.

Bernhardt, Karl-Heinz: **Die Umwelt des Alten Testaments.** I: Die Quellen und ihre Erforschung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1967). XIV, 388 S., 24 Taf.; Ln DM 38,–.

Der Rostocker Gelehrte Karl-Heinz Bernhardt legt mit diesem Buch den ersten seines auf drei Bände geplanten Werkes vor. Es werden noch ein Band über „die Geographie, Geschichte, Kultur und Religion Altvorderasiens und Ägyptens" sowie ein weiterer Band folgen, der insbesondere „die Geschichte, Kultur und Religion des vorisraelitischen Kanaan" berücksichtigen soll (vgl. S. V).

In Bd I „Die Quellen und ihre Erforschung" behandelt der Verf. nach Paragraphen geordnet folgendes: § 1. Literarische Zeugnisse aus dem klassischen Altertum (z. B. Berossos, Manetho, S. 9–14); § 2. Forschungsreisen im Mittelalter und in der Neuzeit bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts (S. 15–24); § 3. Die Entwicklung der archäologischen Forschung bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts (S. 25–52); § 4. Die Methoden der orientalischen Archäologie (S. 53–67); § 5. Wichtigere Ausgrabungen und archäologische Entdeckungen seit 1870 (S. 68–278) und § 6. Schriften und Sprachen (S. 279–362). Das Buch beschließen dann: Quellennachweis, Nachträge, Sach- und Namenregister, Register der zitierten Bibelstellen und ein Tafelanhang. Das Werk ist typographisch eine hervorragende Leistung, gegenüber der der Tafelanhang unangenehm abfällt. Die Reproduktionen (vgl. z. B. Nr. 48) bleiben teilweise weit hinter dem zurück, was heute in der Wiedergabe phototechnisch möglich ist.

Der Verf. hat in jahrelanger und mühevollster Arbeit weit auseinanderliegendes Material gesammelt und verarbeitet. Er hat somit für den an der Umwelt des Alten Testamentes Interessierten eine Informationsquelle geschaffen, die ihresgleichen sucht. Die Schwäche dieses Werkes dürfte jedoch darin liegen, daß die vom Verf. erstrebte Information heute von einem Gelehrten wohl nicht mehr geleistet werden kann. Dies aus dem einfachen Grunde, weil das Material zu umfangreich geworden ist.

Sehr gut kann sich der Leser dies selbst vergegenwärtigen, indem er z. B. die Angaben über die Edition der Keilschrifttexte beim Verf. (S. 317–320) mit dem inzwischen erschienen monumentalen Werk von R. Borger, Handbuch der Keilschriftliteratur Bd I, Berlin 1967, vergleicht. Die fehlende Übersicht kann z. B. sogar dazu führen, daß ein grundlegendes Werk, das international anerkannt ist, unerwähnt bleibt (so übergeht der Verf. bei der Behandlung der Keilschrift [S. 305 ff.] das von W. von Soden geschaffene Syllabar: W. von Soden – W. Röllig, Das akkadische Syllabar. 2., völlig neubearb. Aufl., Rom 1967). Auch z. B. auf dem dem AT näher gelegenen Gebiet der Ugaritistik hätte der Verf. teilweise größere Sorgfalt walten lassen können. So wird man kaum mit ihm in der Wiedergabe des Zeichens für ġ (S. 331) einig gehen können (vgl. z. B. J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin ^{3}1967, S. 363 Nr. 21). Irrtümlich ist z. B. auch das (S. 333) angegebene keilschriftliche Zeichen für ug. 'u (vgl. Ch. Virolleaud, Le Palais Royal d'Ugarit II. Paris 1957, S. 202, Z. 29).

Mit Spannung sind die weiteren zwei Bände über die vielgestaltige und komplizierte Umwelt des Alten Testaments zu erwarten. Der Verf. kann sich des Dankes des von ihm angesprochenen Leserkreises sicher sein.

Münster. Oswald Loretz.

Reider, Joseph: **An Index to Aquila.** Greek – Hebrew, Hebrew – Greek, Latin – Hebrew; with the Syriac and Armenian Evidence. Completed and revised by Nigel Turner. (Supplements to Vetus Testamentum, Vol. XII) Leiden: E. J. Brill 1966. XII, 331 S.; hfl 65,–.

Peter Katz und Joseph Ziegler hatten 1958 das Erscheinen eines Aquila-Index angekündigt, der, als späte Erfüllung von J. Reiders Programm (Prolegomena to a Greek – Hebrew and Hebrew – Greek Index to Aquila, Philadelphia 1916) und unter Verwertung von Reiders ungedruckten Vorarbeiten, eine der größten Lücken in der Septuaginta-Forschung füllen sollte (P. Katz und J. Ziegler, Ein Aquila-Index in Vorbereitung, VT 8, 1958, 264–285). Seit 1966 liegt das Buch vor. Für die Vervollständigung und Revision von Reiders Material zeichnet verantwortlich Nigel Turner.

Vergleicht man die Notierung der einzelnen Vokabeln mit den *Specimina*, in denen J. Ziegler (a. a. O. 275–285) die grundsätzlichen methodischen Fragen klar dargelegt hatte, vermißt man einiges schmerzlich: Auf einen syrisch (griech.)-hebräischen Index und auf eine Zusammenstellung der Aquila fälschlich zugeschriebenen Wörter wird verzichtet. Fehlerhaft überlieferte Aquila-Lesarten (z. B. ραψαρ της αφθαρ Ier. 28 [51], 27) werden nicht gekennzeichnet. Der Urheber einer Konjektur wird meist nicht genannt. Grammatisch-stilistische Besonderheiten, z. B. die Wiedergabe des Infinit. absol. durch Participium, werden nicht eigens vermerkt, sondern lediglich wortstatistisch aufgeführt. Bei diesen Beschränkungen mögen, wie auch bei der Kurzfassung der Einleitung (VII–X), die zu kurz ist, um klar sein zu können, verlagstechnische Gründe mitspielen; sie sollen dem Verfasser nicht angelastet werden[1].

Die Hauptforderung, die der Septuaginta-Forscher an einen Aquila-Index stellt, ist seine Vollständigkeit hinsichtlich der Vokabeln und hinsichtlich der sie bezeugenden Stellen. Wenigstens innerhalb der selbstauferlegten Schranken hinsichtlich der Partikeln und Präpositionen und hinsichtlich der Zuflucht zu „passim" oder Zahlangabe, „where it was clear that no useful purpose was served by fuller indication" (Einleitung IX), muß diese Forderung erfüllt sein. Sie ist es nicht: Wichtige Stellenangaben fehlen mehrfach, selbst bei griechischer Bezeugung, z. B.[2]:

ἐξαίρειν	נוף	hiph. Deut 23, 24 (26) α′ σ′ (Brooke-Mc Lean)
παῖς	נער	Is 10, 19 Os 11, 1 α′ σ′
πικραμμός	מרורים	Thr 3, 15 (sichere Konjektur Zieglers)
σπερματίζειν	זרע	hiph. Gen 1, 12 α′ σ′,

noch häufiger bei syrischer Bezeugung, auch dort, wo das griechische Äquivalent durch direkte griechische Bezeugung gesichert ist, z. B.:

δυνάστης	אביר	Ps 49 (50), 13 syr.
εὐλογεῖν	ברך	pi. Ios 24, 10 syr.
θέλειν	אבה	Ios 24, 10 syr.
συγχωννύναι	צבר	Ps 38 (39), 7 syr.

Die Regel, daß Stellenangaben ohne Nennung des Zeugen sich auf Aquila eigentümliche oder ihm mit LXX gemeinsame Lesarten beziehen (Einl. IX), ist mehrfach durchbrochen, die Nennung von σ′ und ϑ′ mehrfach vergessen, z. B. für ᾄδης Is 7, 11: α′ σ′ ϑ′; für καί γε Is 7, 13: α′ ϑ′; für σπερματίζειν Gen 1, 11: α′ σ′; für συλλαμβάνειν Is 7, 14: α′ σ′.

Die Angabe der griechischen Äquivalente im hebräischen Index und der hebräischen im griechischen ist oft ungenau, oft falsch; z. B. fehlt S. 280 zu התת (hiph.) und התת (pi.) der Verweis auf πλήσσειν, gehört S. 287 zu λεύκη in die hebräische Spalte לבנה, das ausgefallen ist, und fehlt S. 298 עול ἀδικία ganz. Das hebräische Äquivalent für ἐξαιρεῖν Is 58, 11 (S. 84) ist חלץ hiph., nicht נוף hiph.; für νυμφεῖα Ier 2, 2 (S. 164) כלולת, nicht נעורים.

In solchen Fällen kann sich dann im hebräischen Index das Richtige einschleichen, wie bei חלץ, das Falsche verschwiegen werden, wie bei נעורים, wo dann aber auch das Richtige (כלולת) nicht zu finden ist. Es kann aber auch das Richtige im griechischen Index stehen und das Falsche im hebräischen, wie bei κίδαρις Is 62, 3, wo im griechischen Index (S. 135) richtig (und mit Ziegler) צניף, im hebräischen (S. 298) falsch (und mit Field) עטרת als hebräisches Äquivalent angegeben wird. S. 54 wird διαίρειν und διαιρεῖν zusammengeworfen. Die Übersetzung von בצר ist διαίρειν (vgl. δίαρμα (מבצר), διηρμένος z. T. richtig überliefert, διηρ[η]μένος in Zieglers Ausgabe richtig korrigiert. Auch hier steht im hebräischen Index dann plötzlich das Richtige: בצר διαίρειν[3].

Man könnte die Unvollständigkeit auch des lateinischen Index verstehen, wenn er einfach als eine zusammenfassende Registrierung des im griechischen Index vollständig Gebotenen gedacht gewesen wäre – für eine weitere Erfassung dieses lexikographischen Bereiches wäre die anscheinend nicht beigezogene Abhandlung J. Zieglers „Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften" (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg 1943/44) die unerläßliche Voraussetzung gewesen –, ist dann aber erstaunt, hier nun wieder Feststellungen zu finden, die man im griechischen Hauptindex, wo sie stehen müßten, vergeblich sucht, wie z. B. S. 331 *virga* (βακτηρία) מקל Ier 1, 11, wo doch die Rückübersetzung βακτηρία, wenn man sie als richtig annimmt, auch auf S. 39 verzeichnet sein müßte, andernfalls aber auch im lat. Index nicht aufgeführt werden dürfte; das Gleiche gilt für *vigilans* (καρύϊνος) שקד (natürlich Ier – nicht Is – 1, 11!); καρύϊνος wird im griechischen

[1] Nicht mehr entschuldigen, weder zugunsten des Verlags noch zugunsten des Verf., läßt sich die für ein Lexikon besonders peinliche Menge der Druckfehler. Die Kosten dieser Reihe sind gerade genug hoch berechnet, daß der Verf. die nötige Zahl der Korrekturabzüge und der Leser einen annähernd fehlerfreien Druck verlangen kann. Die Rezension kann, um nicht uferlos zu werden, erst dort beginnen, wo Druckfehler unversehens in Sachfehler übergehen.

[2] Ich zitiere bei allen Fehlerkategorien nur Beispiele. Vollständigkeit kann hier nicht Sache einer Rezension sein. Ein Jahr Septuaginta-Arbeit unter Benützung dieses Buches konnte nur zufällige Entdeckungen bringen.

[3] Auch diese Fehlermöglichkeit kann noch potenziert werden: S. 161 ist das hebräische Grundwort für Νάβλα nicht *nābāl*, sondern *näbäl*. Das entsprechende im hebräischen Index S. 291 b fehlt. Dafür findet sich im Verzeichnis der Eigennamen s. v. Ναβλά (Akzentverschiebung!) wiederum das Grundwort *nābāl*. Da auf S. 161 f. Ναβλά nicht extra aufgeführt ist, ist anzunehmen, daß das Musikinstrument gemeint ist, das anscheinend hier personifiziert wird. Der an gleicher Stelle (S. 291 b s. v. *nebäl*) verzeichnete Ausdruck ὕβλη erfordert für seine Erklärung die Gabe Daniels, die Deutung mitsamt dem Traum zu finden. Auf Druckfehler sollte wenigstens am Wortanfang möglichst verzichtet werden.

Index gar nicht aufgeführt; das wird richtig sein; dann aber dürfte im lateinischen Index als Rückübersetzung auch nicht καρύϊνος stehen. Unter ἀμυγδάλινος aber, das als α′- und ϑ′-Übersetzungswort an dieser Stelle immerhin bezeugt ist, ist im griechischen Index Ier 1,11 auch nicht zu finden. Das heißt: Die Entscheidungen im griechischen Index – und nicht weiter begründete Entscheidungen muß man einem jeden Forscher in einer dermaßen komplizierten Materie zubilligen – stimmen, sofern es überhaupt Entscheidungen und nicht einfach Fehler sind, nicht mit den Entscheidungen im hebräischen und lateinischen Index überein; das kann man ihm nicht zubilligen.

Ebenso unbefriedigend ist die Koordination innerhalb des griechischen Index. J. Ziegler hatte vorgeschlagen, bei verschiedener Übersetzung des gleichen hebräischen Grundwortes jeweils einen Hinweis (→) auf die andere (abweichende) Wiedergabe beizufügen (VT 8, 1958, 279). Man versteht es, daß dieses System nicht generell angewandt werden konnte, weil diese Erscheinung im überlieferten Wortbestand Aquilas zu häufig ist. Man versteht es auch, daß innerhalb dieses Bestandes auf eine Entscheidung über die Zugehörigkeit zur *prima* oder zur *secunda editio* weitgehend verzichtet wird – hierfür ist das Verhältnis der beiden Übersetzungen, wie auch Ziegler zugibt, noch zu wenig genau erforscht –; man versteht es aber nicht, daß dieser Hinweis zuweilen auch an den Stellen fehlt, an denen die Zugehörigkeit zur *editio prima* oder *secunda* von Hieronymus ausdrücklich bezeugt ist, und die deshalb den Ausgangspunkt für die Erforschung der beiden Übersetzungen bilden müßten; so fehlt z. B. bei ῥάβδος Ez 4,16 der Hinweis auf στερέωμα, bei κάστυ Ez 9,2 der Hinweis auf μελανοδοχεῖον – die Bezeichnung als „2. ed." an der zweiten Stelle hilft herzlich wenig, wenn man, um das Äquivalent von 1. ed. zu finden, dann doch wieder die Register von Field aufschlagen muß; das Prinzip, nach welchem solche Hinweise dann doch zuweilen gesetzt sind, bleibt unerklärlich.

Einige Wörter sind besonders gekennzeichnet: „* is placed before a word which is peculiar to Aquila. † is placed before a word which, among the Biblical translators, is used only by Aquila" (XI). „peculiar to Aquila", das kann doch nur bedeuten: Innerhalb der gesamten Gräzität nur von Aquila überliefert. Prüft man diese Behauptung an Hand von Liddell-Scott an den mit α beginnenden Wörtern, dann erweist sie sich von den 50 mit * gekennzeichneten Wörtern bei 4 als falsch: bei ἀκριβολογία, ἀναβόλαιον, ἀναζωοῦν und αὐξητικός[4], die sämtlich profangriechisch und außer ἀναβόλαιον voraquilanisch nachgewiesen sind[5]. Prüft man die mit † gekennzeichneten Wörter des gleichen Wortbestandes, dann trifft die Behauptung, daß sie unter den biblischen Übersetzern nur von α′ gebraucht worden seien, für αὐτοφυής nicht einmal für die von α′ selbst bezeugte Stelle Is 37,30 zu, die auch von σ′ und ϑ′ bezeugt ist, für ἀδημονεῖν und ἄτονος insofern nicht, als diese Wörter an anderer Stelle für σ′ bezeugt sind. Ist mit den Zeichen etwas anderes gemeint (das dann deutlicher ausgedrückt sein müßte)? Bedeutet etwa „the Biblical translators" einfach die LXX? Das trifft, so weit ich nachgeprüft habe, für beide Gruppen zu. Aber worin bestünde dann der Unterschied zwischen der mit * und der mit † bezeichneten? Die Alternative kann doch nur die sein: einerseits innerhalb der gesamten Gräzität nur von α′ bezeugte Wörter (*), anderseits außer in LXX auch anderwärts bezeugte Wörter, sei es profangriechisch, sei es bei σ′ ϑ′ ε′ usw. (†) – das geht nach dem dargelegten Befund nicht; oder aber, unter Außerachtlassung der außeralttestamentlichen Gräzität: einerseits nur von α′ bezeugte Wörter (*), andererseits auch von σ′ ϑ′ ε′ usw. bezeugte (†) – das geht auch nicht; denn viele der mit * gekennzeichneten Wörter, z. B. ἀκριβαστής, ἀκρόβυστος, ἀμυρίτης sind auch für σ′ oder ϑ′ bezeugt. Zudem können auch in LXX nicht bezeugte Wörter (z. B. ἀραιός) ohne Zeichen aufgeführt sein. Eine weitere Möglichkeit sehe ich nicht und bleibe ratlos[6].

[4] Bei ἀντιδάκτυλος mag man schwanken, weil die Bedeutung als „Daumen" Aquila eigentümlich ist, bei ἀποκρύβειν und ἀποκρύφως, weil die profangriechische Bezeugung unsicher ist und bei Aquila auf selbständiger Bildung aus ἀποκρυβή bzw. ἀπόκρυφος beruhen dürfte; ähnlich ἁφᾶσθαι, aus ἀφή (nicht Übernahme des homerischen ἀφάω).

[5] Daß ein Teil der mit * bezeichneten Wörter auch bei σ′ und ϑ′ nachgewiesen ist, könnte ja allenfalls damit erklärt werden, daß sie hier als von Aquila übernommen und insofern „peculiar to Aquila" verstanden sind.

[6] Die Erklärung dürfte bei Reiders Prolegomena zu finden sein. Dort wird, was hier ziemlich wahllos entweder mit * oder mit † versehen wird, in Beispielen getrennt aufgeführt 1. als „words peculiar to Aquila which are found in none of the other versions nor in any other Greek author" (101), 2. als „other rare words peculiar to Aquila and found in no other Greek translator" (115), 3. als „(words) common to all the three" (α′ σ′ ϑ′) (129), 4. als „words common to α′ and σ′" (133), 5. als „words common to α′ and ϑ′" (136), 6. als „words common to α′ and Quinta" und 7. „to α′ and Sexta" (138). Die Aufteilung dieser sinnvollen sieben Kategorien der Prolegomena in die zwei Gruppen des Index wird sinnlos. Sollte das ein Kriterium für das sein, was man Reider, und für das, was man dem Bearbeiter anrechnen muß?

Die Verstöße gegen die Einleitung VIII aufgestellte Regel, daß das Material der Syro-Hexapla im Index mit „syr." gekennzeichnet wird, sind Legion – ich zähle nur für die Kapitel 1–2 des Hoseabuches 24 Fälle, gegenüber 2, die mit „syr." versehen sind –, sogar in Fällen, wo ursprünglich griechische Überlieferung und Übersetzung mit unterstrichenem griechischen Äquivalent gesondert registriert sind, wie bei ἀδελφή (Os 2,1 [3] syr.!) und in Fällen, wo die Unsicherheit der Rückübersetzung durch Angabe einer anderen Möglichkeit eigens bestätigt wird, wie bei ἀφιστᾶν Os 2,2 (4) (s. ἀφαιρεῖν). Die Eindeutigkeit des griechischen Äquivalents kann demnach nicht der Grund dieser Weglassung sein[7].

Und so geht es weiter. Wenn in all dem tatsächlich dennoch ein vom Rezensenten nicht erkanntes System vorliegen sollte, dann wäre mindestens eine erklärende Einleitung vonnöten, die es nicht selbst mit Septuaginta-Problemen Vertrauten unmöglich macht, die Regeln zu erkennen. So wie es vorliegt, kann man das Buch nur auf mögliche Fehlerquellen hin durchforschen und erlebt dabei immer neue Überraschungen. Eine Neubearbeitung, in der all das verbessert wäre, was hier zu verbessern ist, wird man dem Verlag kaum zutrauen dürfen. Zu empfehlen wären durchschossene Exemplare für Septuaginta-Forscher, die nun ohnehin jede Notierung dieses Index an Field, Hatch-Redpath und der seither hinzugekommenen hexaplarischen Überlieferung nachprüfen müssen.

Man ist betrübt, einem Forscher, der die große Last lexikographischer Arbeit auf sich genommen hat – *„omnes poenarum facies hic labor unus habet"* (Scaliger) –, am Ende einer langen und entsagungsvollen Arbeit keinen ungetrübteren Dank aussprechen zu können. Aber das Erscheinen eines Lexikons bedeutet immer einen Markstein in der Erforschung des von ihm erfaßten Sprachbereiches. Und hier muß man, damit nicht die kommenden Beiträge zur Septuaginta-Forschung mit einer Fülle an falschen oder ungenauen Zitaten überschwemmt werden, jeden Septuaginta-Forscher davor warnen, dieses Buch zu benutzen, ohne eine jede seiner Angaben an den ihm zugrunde liegenden Quellen nachgeprüft zu haben.

Göttingen. Robert Hanhart.

[7] Und doch steht auf S. IX der Einleitung ausdrücklich: „In the Greek Index ... such equivalents are not always printed separately in underlined type; ... nevertheless, the indication, syr., etc., after the Biblical reference a l w a y s distinguishes them"!

Gamper, Arnold: **Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament.** Zum Verständnis einer Gebetsbitte. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1966, VIII, 256 S.; kart. DM 29,–.

In seinem Werk untersucht A. Gamper die atl, an Gott gerichtete Redewendung: „Richte mich!". Mit dieser Bitte wird zumeist Gott aufgefordert, den Fall zu Gunsten des Bittstellers zu entscheiden. Deshalb müsse man übersetzen „Schaff mir Recht!", was letztlich einem „Hilf mir!" entspreche. Dieses Problem werde auch durch die Übersetzungen widergespiegelt. Denn die Vulgata zeige ein *iudica me*, während das Psalterium Pianum meist *ius redde mihi* sage. Gegen die leichte Lösung des Problems, die besagt, „Richten" sei eben im Sinne von „günstig richten", „freisprechend" genommen – der Antragsteller habe diesen Sinn im Auge, da er sich von Schuld frei wisse –, melde sich ein Bedenken. Denn es gebe Fälle, in denen um ein solches Gericht, also Freispruch, gebeten werde, obwohl der Sprecher im Unrecht zu sein scheine. Die ganze Frage bedürfe somit einer näheren Untersuchung (4–5). G. wirft deshalb drei Fragen auf: 1. Hat die Wendung „richte mich" (oder ähnlich) im AT wirklich die Bedeutung „schaffe mir Recht", „hilf mir?"; 2. Auf welche Weise ist sie zu dieser Bedeutung gekommen? (Die Begründung aus dem damaligen Rechtsleben, von dem her die Redensart genommen ist); 3. Wie läßt sich diese Bedeutung erklären, wenn der Bittsteller nicht schuldlos ist? (Die weitere Begründung aus den religiösen Voraussetzungen) (9).

Im ersten Teil seines Buches behandelt G. die genaue Bedeutung der in Texten aus Mesopotamien ausgesprochenen Gebetsbitte „Richte mein Gericht, entscheide meine Entscheidung" (13–96). Er kommt zum Ergebnis, daß der Mesopotamier das Wirken des „Richters" im Walten der Götter verwirklicht gefunden hat und daher auch die Redensart aus dem Gebiet des Rechtsstreites ins Religiöse übertragen werden konnte. Voraussetzung für diesen Vorgang sei das Eigenartige am Wirken des mesopotamischen Richters, der nach unseren Begriffen eher Anwalt des Angeklagten als sein Richter sei. Die Formel „Richte mein Gericht, entscheide meine Entscheidung" könne deshalb im alten Zweistromland die Hoffnung auf Vergebung einer Schuld in angemessener Weise zum Ausdruck bringen.

Im ausführlichen zweiten Teil seiner Arbeit analysiert G. den Rechtsstreit und das Gottesgericht im Alten Testament (103–238). Aufgrund der Texte gelangt er hier zu folgenden Ergebnissen: Sämtliche rechtlichen Einrichtungen haben als erste Aufgabe die Wiederherstellung

und Aufrechterhaltung von Heil und Wohlfahrt (239). Auf Gott angewandt bedeutet die Bitte um ein gerechtes Gericht dann soviel wie „Recht verschaffen", „helfen". Für den Israeliten finden sich die Eigenschaften des Richters (š[w]pṭ) in weitaus höherem Grad in Jahwe verwirklicht. Der Mensch des Alten Bundes kann somit trotz eigener Schuld um ein „freisprechendes Richten" Jahwes bitten, weil er weiß, daß Jahwe barmherzig und gnädig, langmütig, reich an Güte und Treue ist, daß er Schuld, Frevel und Sünde vergibt. Deshalb kann G. abschließend formulieren: „Somit hat das Wort ‚Richte mich!', ‚Führe meinen Rechtsstreit!' dem Israeliten eine passende Formulierung geboten, wenn er Gott um Hilfe und Beistand bitten wollte, auch dann, wenn er tief in Schuld verstrickt war" (241).

Dem Verf. verdanken wir eine umfassende und gründliche Behandlung des von ihm aufgegriffenen Problems. Diese ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt besonders begrüßenswert, da sich zunehmend die Erkenntnis durchsetzt, daß auch das Problem der Rechtfertigung im NT nicht mehr ohne Berücksichtigung des AT geklärt werden kann (s. z. B. die Bemerkungen bei K. Kertelge, „Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967, S. 6 Anm. 2; 15–24; 305). Die Arbeit G.s könnte somit der ntl Forschung erneut Anregungen bieten, die ihr helfen, sich in der Diskussion über die Rechtfertigung von unkritisch übernommenen Anschauungen zu trennen. Besonders ist es dem Verf. zugute zu halten, daß er den Alten Orient konsequent in seine Betrachtung miteinbezogen hat. Denn es dürfte nun zur Genüge feststehen, daß das atl Problem der Gerechtigkeit in Verbindung mit derselben Frage bei den anderen altorientalischen semitischen Völkern zu sehen ist (vgl. z. B. W. von Soden, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient: MDOC 96, 1965, 41 ff).

Die Schwächen des Buches liegen in den kleinen Details. Dies ist teils durch den weitgespannten Rahmen des Themas und seine umfassende Behandlung bedingt und teils wohl auf die zuwenig beharrlich durchgehaltene Beschäftigung mit den Texten zurückzuführen. Einige Beispiele mögen dies veranschaulichen.

S. 75 f: Personennamen: es wäre gut gewesen, das akk. dīnu nicht immer ungelenk mit „Gericht" wiederzugeben, z. B. „Assur, richte mein Gericht!". Denn dīnu ist mit „Rechtsspruch; Prozeß" wiederzugeben (s. W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch [= AHw] 171) und bezeichnet deshalb die Entscheidung eines Gottes (s. AHw 172, dīnu 2).

S. 75: Der Verf. zählt zu den Personennamen mit diānu – „richten", dīnu – „Rechtsspruch; Prozeß" einige mit kīnu – „dauerhaft wahr, treu" (AHw 481) und kittu I – „Stetigkeit, Wahrheit, Treue" (AHw 494), ohne zu bemerken, daß kīnu/kittu nicht ohne weiteres mit Gerechtigkeit gleichzusetzen ist. Die Beweisführung leidet hier an Unschärfe.

S. 76: Ḫur-ša-an-daian „Die Ordalstätte ist Richter"; in diesem Namen dürfte Ḫuršānu der Name eines Gottes sein, s. AHw 359 f, ḫursānu II, 3; The Assyrian Dictionary [= CAD] Bd Ḫ, 255, ḫuršānu B lc.

S. 82–86: Akk. Gebete: Der Verf. zitiert wohl E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I, Leipzig 1918, unterläßt es jedoch, E. Ebeling, Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung", Berlin 1953, zu erwähnen. Bei einem Buch, das erst 1966 erschienen ist, wird man das Fehlen dieses neueren Werkes kaum rechtfertigen können.

S. 89 Anm. 7 klärt der Verf. nicht das Problem, ob šipṭu als westsem. Lehnwort zu betrachten ist. Hätte der Verf. die Geschichte dieses für sein Thema wichtigen Begriffes klären wollen, dann wäre wohl eine Auseinandersetzung mit den Māri-Texten (auf S. VII weist er selbst darauf hin, daß dies notwendig gewesen wäre!) und der Amoriterfrage unerläßlich gewesen.

S. 95 Anm. 8: belum rabu-ú: diese Umschrift anstelle des zu erwartenden bēlu rabûú (vgl. Ebeling, Handerhebung, S. 12, KAR I Nr. 23, 19) zeigt, daß in diesem Falle wie in vielen anderen auf die Umschrift keine große Sorgfalt verwandt wurde. Besonders auffällig ist dies bei der Transkription des für A. Gampers Arbeit zentralen Begriffes „Richter". In der vorliegenden Arbeit findet sich durchgehend die Umschrift dajanu, im Gegensatz zu dem üblichen dajjānu (s. AHw 151; hingegen CAD D, 28: dajānu).

S. 221: Der Name jhwjrjb (und die anderen verwandten Bildungen) leitet G. von rjb – „streiten, rechten" ab, und bedenkt trotz der Schwierigkeiten mit Jerubbaal nicht die Möglichkeit einer Ableitung von rjb – „ersetzen" (vgl. Orientalistische Literaturzeitung 62, 1967, 548, zu Nr. 2330).

S. 222: Ps 68, 7 übersetzt G. folgendermaßen: „Gott ... führt die Gefangenen zu Wohlstand". Gemeint ist wohl folgendes: Gott gewährt den Gefangenen Freiheit, er führt sie aus ihren Ketten (so ist wohl kwšrwt zu deuten, s. Orientalistische Literaturzeitung 62, 1967, 541–542, zu Nr. 1335) heraus. Er schenkt ihnen die Freiheit. Ps 68, 7b stellt somit genau den Parallelismus zu 7a dar: Gott läßt die Verlassenen wieder in ihrem Hause wohnen.

Diese Spezialstudie wird hoffentlich zu weiteren Arbeiten über das Problem der Gerechtigkeit im Alten Orient und im Alten Testament einen Anstoß geben.

Münster. Oswald Loretz.

Loersch, Sigrid: **Das Deuteronomium und seine Deutungen.** Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. Vorwort von Alfons Deissler. (Stuttgarter Bibelstudien 22) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1967). 116 S.; kart. DM 6,80.

Man darf der Verfasserin dankbar sein für die Mühe, die sie auf diesen im allgemeinen gelungenen Forschungsbericht verwandt hat. Nach einer kurzen Darstellung des *status quaestionis* vor dem 19. Jh. werden die wichtigsten Positionen von de Wette bis in die jüngste Zeit hinein nacheinander skizziert: sachlich informativ und relativ umfassend. Manchmal freilich wünschte man sich etwas mehr Differenzierung in der Wortwahl und kritischere Zurückhaltung. Dies gilt vor allem zu Kapitel V: „Die jüngsten Entwicklungen in der Erforschung des Deuteronomiums", wo erstaunlich viel Lob selbst an extreme Verfechter des sog. Bundesformulars verteilt wird. Es wäre auch zu überlegen, ob ein „forschungsgeschichtlicher Überblick" über das bloße Referat hinaus nicht etwas mehr die geistes- bzw. theologiegeschichtliche Verflochtenheit der einzelnen Autoren aufzeigen sollte, als L. das tut. Dies würde auch die Ausführungen über die ältere katholische Exegese, die etwas schablonenhaft ausgefallen sind, viel farbiger machen. Es ließe sich z. B. zeigen, daß gerade Richard Simon, der Vater der modernen Pentateuchkritik, auf Grund der Betonung des kath. Traditionsprinzips zu seinen Ergebnissen kam, während die zeitgenössische Lehre der Lutheraner von der Verbalinspiration nicht dazu angelegt war. Zu Unrecht werden die nicht wenigen Arbeiten des jüdischen Exegeten Moshe Weinfeld ganz ignoriert, obwohl er gerade zum S. 93 angeschnittenen Verhältnis Deuteronomium – Weisheit interessante Beobachtungen gemacht hat. Zu S. 40 Z. 3: Steuernagel nimmt in Dt keine J-Elemente an (vgl. Steuernagel Dtn HK ²1923, S. 10). Im ganzen ist die Studie eine empfehlenswerte Ergänzung zu den notwendigerweise „trockeneren" Einleitungsbüchern.

Münster. Erich Zenger.

Henry, Marie-Louise: **Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse.** Versuch einer Deutung der literarischen Komposition von Jes. 24–27 aus dem Zusammenhang ihrer religiösen Motivbildung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge 6, der ganzen Sammlung 86) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1967. 208 S.; kart. DM 24,–.

Die vorliegende Arbeit geht zurück auf die bereits im Jahr 1952 von der Theologischen Fakultät der Universität Rostock angenommene Habilitationsschrift der Verfasserin, sie ist aber gründlich überarbeitet und dem neuesten Forschungsstand angepaßt worden.

Titel und Untertitel fassen eigentlich schon den Inhalt und die Ergebnisse zusammen. Nach einem einleitenden Überblick über die Forschungslage und die Zielsetzung der Arbeit (S. 10–16) untersucht die Verf. die einzelnen von ihr angenommenen literarischen Einheiten, nämlich die „Stadtlieder" Is 24, 7–12; 25, 1–5; 26, 4–6, die sie als Kristallisationskern der ganzen Sammlung Is 24–27 betrachtet (S. 17–34), die Abschnitte 24, 14–16 a und 24, 7–12, in denen sie eine Anpassung exilischer Heilserwartungen an die religiöse Lage der jüdischen Gemeinde kurz nach dem Exil feststellt (35–56), die Texte 24, 16 b und 26, 7–19, die von der Geschichtserfahrung und Glaubenskrise der gleichen Epoche handeln (57–115), die Abschnitte 24, 1–6. 17–20 und 26, 20–27, 1, die den Blick der nachexilischen Gemeinde auf einen endzeitlichen Gerichtsakt Gottes lenken (116–147), schließlich noch 24, 21–23 und 25, 6–8, in denen die Hoffnung auf die eschatologische Königsherrschaft Gottes und das Reich der Erlösten ihre reinste Ausprägung findet (148–179). Dabei legt die Verf. jedesmal eine kritisch erarbeitete Übersetzung des betreffenden Textes und eine möglichst genaue formgeschichtliche und inhaltliche Analyse vor, die jeweils zum Ergebnis führt: Die Texte setzen die Glaubenskrise der Heimkehrer bald nach dem Exil voraus, als die durch Deuterojesaja geweckten und durch den Untergang des neubabylonischen Reiches bestärkten nationalen Hoffnungen der bitteren Enttäuschung über die klägliche Lage der frühnachexilischen Gemeinde von Jerusalem weicht. Die so besprochenen Texte zeugen aber auch von dem Ringen um ein neues religiöses Verständnis der alten Verheißungen und der gegenwärtigen geschichtlichen Erfahrungen, in dem sich schließlich der neugewonnene feste Glaube an eine eschatologische Heilstat Gottes durchsetzt. Die einzelnen Stücke entbehren einer klaren logischen Gedankenentwicklung, zeugen aber gerade dadurch von den echten Gefühlen und Sehnsüchten der um Glaubensfestigkeit ringenden Frommen.

Der Komposition dieser einst selbständigen literarischen Einheiten geht ein eigenes Kapitel nach (180–191). Weil alle den gleichen Geist atmen und die gleichen Verhältnisse zwischen 539 und Esra voraussetzen, konnten jene Stücke einander anziehen und sich gegenseitig interpretieren. Der Redaktor, der auch noch die „Hymnen" 25, 1–5. 9–10 a und 26, 1–6 einordnet, holt die überschäumenden eschatologischen Erwartungen von 24, 21–23 und 25, 6–8 in die nüchterne Wirklichkeit der Gegenwart zurück und ordnet die einzelnen Lieder, Gebete und Glaubensbekenntnisse, die er mit seinen interpretierenden Bemerkungen versieht, so, daß die Bewährung eines angefochtenen Glaubens in enttäuschender Gegenwartsnot als die von den Frommen zu leistende und ihnen von Gott gestellte Aufgabe deutlich wird. Diesen „inneren Zweck" der Dichtung stellt der „Schluß" (192–199) noch einmal nachdrücklich heraus und versucht noch nachzuweisen, daß die Abschnitte 25, 10 b–12 und 27, 2–11 „unecht", d. h. nach Abschluß der Sammlung hinzugefügt sind. Die Einordnung von Is 24–27 erweist sich als sehr locker. Die Komposition der Sammlung wie auch die Einordnung in das Jesajabuch ist, so vermutet die Verf., vielleicht bedingt durch den Rhythmus der gottesdienstlichen Lesung, welche der nachexilischen Gemeinde ihren Gott als Richter und Retter nahebringen will.

Die Verf. betont selbst mehrmals, daß der Mangel an konkreten historischen Anspielungen eine Datierung der Jesajaapokalypse außerordentlich erschwert und daß darum alle Versuche einer zeitgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Einordnung der hier gesammelten Texte immer fragwürdig bleiben wird. Sie gibt sich darum gewiß nicht der Illusion hin, daß ihre Deutung und Datierung dieser Kapitel des Jesajabuches ungeteilte Aufnahme bei den Fachkollegen finden wird. Sie darf aber für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, das im Augenblick Mögliche zur exegetischen Erhellung und zur theologischen Auswertung geleistet zu haben. Sie hat zumindest nachgewiesen, daß nicht nur die Entstehung der einzelnen literarischen Einheiten, sondern auch die Komposition der ganzen Jesajaapokalypse, der sie allerdings mit Recht den „apokalyptischen" Charakter abspricht, in frühnachexilischer Zeit denkbar ist und keineswegs eine Datierung in die Diadochen- oder Makkabäerzeit erfordert. Dem Rezensenten erscheint es lediglich als unverständlich, wie man von der „Unechtheit" von Texten wie 25, 10b–12 und 27, 2–11 im Zusammenhang der Jesajaapokalypse sprechen kann (192), wenn die ganze „Apokalypse" im üblichen Sinn als „unecht", d. h. nicht von Jesaja stammend gelten muß; man sollte dann lieber von „sekundären" oder „nach Abschluß der Sammlung eingefügten Stücken" o. dgl. sprechen, weil sonst Nichtexegeten unter den Theologen, die solche äußerst wertvolle Untersuchungen doch auch lesen sollten, verwirrt werden könnten.

Im Vorwort sagt die Verf.: „Das Ende des zweiten Weltkrieges hat die Wahl des Stoffes beeinflußt." Die ganze Darstellung zeigt aber, daß nicht nur die Wahl des Stoffes, sondern auch das theologische Verständnis der zu untersuchenden biblischen Texte durch die zeitgeschichtlichen Erfahrungen der Verfasserin maßgeblich mitbestimmt wurde. Dieser Umstand hat nicht zu einer Tendenzschrift geführt, sondern hat der sorgfältigen Untersuchung nur noch mehr Überzeugungskraft verliehen. So ist die Arbeit zu einem eindrucksvollen Bekenntnis der Verf. vom eigenen Ringen und von der Bewährung des Glaubens in einer Zeit geworden, die der Entstehungszeit von Is 24–27 in vieler Hinsicht ähnlich war. Für dieses Bekenntnis und dafür, daß es so unaufdringlich und doch so beredt ausgesprochen ist, sei der gelehrten Fachkollegin von Herzen gedankt. Man kann nur wünschen, daß ihre Arbeit über den engen Kreis der Fachexegeten hinaus die Beachtung findet, die sie verdient.

München. Josef Scharbert.

Prijs, Leo: **Die Jeremia-Homilie Pesikta Rabbati Kapitel 26.** Eine synagogale Homilie aus nachtalmudischer Zeit über den Propheten Jeremia und die Zerstörung des Tempels. Kritische Edition nebst Übersetzung und Kommentar. (Studia Delitzschiana Bd 10) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag (1966). 104 S.; kart. DM 22,–.

Der Verf., Privatdozent an der Universität München, legt seine Habilitationsschrift vor. Zum Gegenstand hat sie ein Kapitel aus der sog. Pesikta Rabbati. Pesikta heißt Abschnitt, also etwa „Die große Abschnittsammlung". Die Bezeichnung Pesikta tragen drei Sammlungen von Midraschim, von denen die P. des Rab Kahana, obwohl fragmentarisch, am bekanntesten wurde und diejenige, aus der hier publiziert wird, in den Hintergrund drängte.

Die Pesikta Rabbati (im folgenden P. R.) umfaßt als Ganzes 48 Homilien, die für bestimmte Festzeiten bestimmt waren. Älteste Teile gehören dem 9. Jh. n. Chr. an. Am Anfang der ersten Homilie ist als Entstehungsjahr 845 angegeben. 28 der 48 Predigten sind übrigens vom Typ Jelammedenu („Laßt unseren Meister uns lehren"), so nach dem Einleitungssatz benannt. Ausgangspunkt ist eine halachische Frage, an die sich eine haggadische Diskussion anschließt. Eine Pesikta gehört also zum großen Bereich der Haggada.

Verf. legt das Kap. 26 nach einer im Druck bisher nicht erschienenen Handschrift vor, nämlich dem *Codex Parma Nr. 3122*, der aus dem Jahr 1270 stammen soll. Dazu arbeitet er mit der ersten Druckausgabe Prag 1656 (= Pr) und dem Jalkut Schimoni (etwa „Thesaurus des Simon"), einer Midraschim-Anthologie aus dem 13. Jh. (= J). „Ein Vergleich der drei Zeugen (also MS P, Ed. Pr und J) zu unserem Kapitel ergab, daß MS P und die Vorlage der Ed. Pr zwei verschiedenen Handschriftengruppen angehören, und ferner, daß J bzw. dessen Quelle der Prag-Gruppe sehr nahe stand" (16).

P hilft nun in vielen Fällen zu besserer Lesart bei Stellen, die bisher kaum verständlich waren. Vielfach bietet P den ganzen und wohl oft ursprünglichen Text, wo er bisher lückenhaft und durch Abschreibfehler verderbt vorlag. Freilich bietet auch P viele Fehler. „Alle Fehler unseres MS P nehmen wir nun gern in Kauf angesichts der reichen Ausbeute an guten und neuen Lesarten . . ." (16). Beachtliche lexikographische Lesefrüchte sind S. 22–23 zusammengestellt.

So wird der hebräische Text denn auch ausschließlich nach der Form des MS P geboten (81–96), nicht etwa ein durch Konjekturen oder Anleihen „neuer Text" hergestellt. Der Apparat läßt aber die anderen Lesarten zutage treten, durch großen Druck dann, wenn diese die richtigen oder wahrscheinlichen sind.

Übersetzung und Kommentar gehen dem Originaltext voraus (25–80). „In unserer Übersetzung folgten wir im Prinzip dem – wie gesagt ohne Änderungen abgedruckten – Text des MS P. Da es uns jedoch hier vor allem um flüssige Lesbarkeit zu tun war, nahmen wir die im Apparat vorgeschlagenen Verbesserungen auf Grund von Ed Pr. und J in die Übersetzung auf, sowohl Hinzufügungen als Weglassungen sowie sonstige Änderungen" (20). Beim Lesen führt also der Weg vom hebräischen Text sehr oft erst über den Apparat zur deutschen Wiedergabe. Es wäre freilich für den Leser eine Erleichterung, stünden sich Originaltext und Übertragung jeweils auf Doppelseiten gegenüber. Doch hätte dies wohl ein anderes Format des Buches bedingt, was zu bestimmen nicht immer Möglichkeit eines Verfassers ist.

Der Nicht-Hebraist kann sich übrigens am deutschen Text und Kommentar einen gediegenen Einblick verschaffen.

In seinen Erklärungen und Anmerkungen bleibt Verf. dem anspruchsvollen Leser so gut wie nichts schuldig. Seine Übersetzungen in schwierigen Fällen rechtfertigt Verf. stets gut aus anderen spätjüdischen Texten.

Warum gerade Kap. 26 zur Edierung gewählt wurde, wird so beantwortet: „Unser 26. Kapitel bildet ein in sich geschlossenes Ganzes insofern, als es das Leben Jeremias von der Geburt bis nach der Tempelzerstörung, wenn auch nur in legendenhaften Episoden, verfolgt. Andererseits fügt sich unsere 26. Homilie insofern in den Gesamtrahmen der Pesikta rabbati, als sie die erste der drei Homilien bildet, die für die drei dem 9. Ab vorausgehenden Sabbate bestimmt sind" (24).

Das Wort כבשיה (ihre Lämmer) streicht Verf. in I (25), „das im Zusammenhang keinen Sinn ergibt". Immerhin könnten die Lämmer von der Herde unterschieden und auf das junge Volk Israels gedeutet sein. Die Kleinkinder werden tatsächlich in XVIII eigens genannt. Zu II erläutert Verf., warum vier Stellen in Blick genommen sind, wo die Schrift יער sagt. Hier wäre das rabbinische Prinzip solcher „Wortklauberei" zu nennen, nämlich die Deute-Regel des Binjan Ab: gleiche Wortwahl deutet auf einen Sinnzusammenhang hin, den der Schriftdeuter zu suchen und zu deuten hat.

Dasselbe trifft zu in Abschnitt V, wo mehrere Schriftstellen um das Wort „jung" kreisen. Ähnlich liegt der Fall, wenn in VII festgestellt wird, daß „zur Zeit des Königs Josia" drei prophetische Gestalten – Jeremia, Zephanja und Hulda – wirkten. Die Überlegungen S. 39, warum die P. R. den Jeremia als Hohenpriester bezeichnet, obschon er nach Jer 1, 1 nur Priester ist, erübrigen sich vielleicht, wenn man גדול mit dem übernächsten Wort גורלו zusammenhält. Das erste könnte durch verfrühtes Abschreiben des zweiten in den Text geraten, dann umgedeutet und umgeschrieben worden sein. Außerdem würde man, wenn der „Hohepriester" ursprünglich wäre, הגדול (mit Artikel) erwarten. Man erinnert sich an eine ähnliche Höherstellung eines Priesters, nämlich des Melchisedech, im römischen Meßkanon.

Das S. 43 und 45 erwähnte *Nomen est Omen*-Spiel ist, von der Bibel herkommend, zu einem Auslege-Prinzip geworden. Verf. weist auf

Eva, Noa, Nabal hin; auch bei den Namensabänderungen wäre es deutlich aufzuzeigen: Abram und Sarai werden zu Abraham und Sara. Von Gott bestimmtes Schicksal liegt für das ganze Volk in diesen Namen. So ist es mehr als selbstverständlich, daß P. R. die Namen Jeremia und Zedekia als *omen* wertet.

„An dem Ort, an dem der Tempel vollendet wurde, eben dort saßen die Feinde ..." (XVI Z. 12 + Anm. 25): Ob hier nicht statt „vollenden" das Verb שכל-„entvölkern" ursprünglich war?

XIX Z. 10 את ist vielleicht verschrieben aus אם-Mutter, so daß im Text zweimal „Mutter" stünde, was in den Zusammenhang durchaus paßt: „Du bist keine bessere Mutter als Mutter Sion ..." Ein Druckfehler findet sich XVII Z. 6, wo חיוב, nicht חיוב zu lesen ist.

P. R. entfernt sich als Midrasch häufig vom Bibeltext. Daß seine phantasievollen Erweiterungen sich aber auch zu erhabener Schönheit formen können, zeigen besonders zwei Stellen: XVI: „Nachdem Jeremia Jerusalem verlassen hatte, kam ein Engel vom Himmel herab, setzte seine Füße auf die Mauer Jerusalems und durchbrach sie. Er rief aus: ‚Es mögen kommen die Feinde und eindringen in das Haus, in dem der Besitzer sich nicht mehr befindet ... Ihr sollt nicht ein Loblied anstimmen und sagen, ihr habet sie eingenommen. Eine bereits eroberte Stadt habt ihr erobert; ein erschlagenes Volk habt ihr erschlagen'" (64). Im Abschnitt XVIII sucht der Prophet nach dem Weg, auf dem die Exulanten fortgetrieben worden waren: „‚Auch ich will hingehen und mit ihnen zugrundegehen.' Während er ging, sah er den Pfad voll Blut und die Erde hier und dort getränkt vom Blut der Erschlagenen. Er richtete sein Antlitz erdwärts und gewahrte die Fußstapfen von Säuglingen und Kleinkindern, welche in Gefangenschaft gegangen waren. Da beugte er sich nieder und küßte sie" (72).

Dem Verf. gebührt Dank für die gewissenhafte und mühevolle Arbeit.

Söchtenau. Walter Diezinger.

Lifshitz, B.: **Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives.** Répertoire des dédicaces greques relatives à la construction et à la réfection des synagogues. (Cahiers de la Revue Biblique 7) Paris: J. Gabalda 1967. 94 S.; br. NF 35,–.

Es war eine vorzügliche Idee von B. Lifshitz, die griechischen Widmungsinschriften von Synagogen in und außerhalb Palästinas neu herauszugeben, mit einer französischen Übersetzung zu versehen und die gesamte wissenschaftliche Literatur zum jeweiligen Text anzufügen. Auf diese Weise erhält der Leser ein volles Bild und einen vortrefflichen Überblick über das in vieler Beziehung interessante Material.

Wir erfahren etwas über die Titel von Juden (so etwa Archisynagogus, Archont). Sowohl in Palästina als auch in der Diaspora finden sich relativ selten rein jüdische Namen, meist tragen die auf den Inschriften verzeichneten jüdischen Donatoren hellenistische Namen. An jüdischen Namen kommt Jonathan vor, ferner Jakob u. a.

Neben dem Ausdruck „Synagoge" treffen wir auch die Bezeichnung *oikos*, womit in der LXX sowie im NT der Tempel in Jerusalem gemeint ist. Von besonderem Interesse ist eine Inschrift aus Akmonia: Die Priesterin Julia Severa, welche offenbar dem Judentum besonders wohlwollend gegenüberstand, hatte den Juden eine Synagoge errichtet. Überhaupt darf man aus den vielen Frauennamen als Donatorinnen annehmen, daß sich manche Nichtjüdinnen darunter befunden haben, welche mit der jüdischen Religion sympathisierten, ohne freilich formell zum Judentum übergetreten zu sein.

Sowohl in Palästina wie auch anderwärts wird die jüdische Gemeinde mit dem Terminus *laos* umschrieben. Von besonderem Interesse ist eine Donatorenliste einer Synagoge aus Tiberias wahrscheinlich aus dem 4. Jh. Von 7 erhaltenen Namen ist nur einer semitisch (Abudemos), die anderen griechisch oder lateinisch, freilich auch sonst bei Juden bezeugt. In der berühmten Synagogeninschrift des Theodotos aus Jerusalem (1. Jh.) fällt auf, daß für die Beschäftigung in der Synagoge zwar die Lektüre der Tora, die Unterweisung in den Geboten und die Übernachtung der Fremden erwähnt wird, nicht aber das Gebet. Das mag damit zusammenhängen, daß zu jener Zeit die Synagoge vorwiegend Lehrhaus gewesen ist.

So wird man neben den von L. beigesteuerten wertvollen philologischen Untersuchungen noch manches Wichtige für die Religionsgeschichte aus diesem Buch entnehmen können; für die Geschichte der ersten nachchristl. Jahrhunderte bietet es viel nützliches Material.

Basel. Ernst Ludwig Ehrlich.

Braun, Herbert: **Qumran und das Neue Testament.** Bd I u. II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966. VII, 326 u. X, 403 S.; br. DM 71,–; Ln DM 81,–.

Die vorliegenden zwei Bände stellen eine kritische Besprechung des Qumran-Materials und der Qumran-Literatur im Verhältnis zum NT dar, soweit diese Literatur bis 1. August 1959 erschienen ist. Der erste Band folgt dabei dem ntl Text, während der zweite Band nach sachlichen Gesichtspunkten eingeteilt ist. Obwohl es schwer ist, eine Besprechung zu einer Besprechung zu schreiben, soll eine Würdigung dieser trotz aller möglichen Kontroverse im einzelnen imposanten Leistung versucht werden.

Das Material – die eben nur bis 1959 erschienenen Veröffentlichungen – bringt es mit sich, daß vereinfachte und auch oft plumpe Fragestellungen in den von B. besprochenen Untersuchungen auch die Darstellung in B.s Übersicht bestimmen. Ebenso wirkt sich der Unterschied zwischen solchen Qumran-Forschern, die das NT kritisch beurteilen, und solchen, denen von ihrem Fach her eine solche Kritik fremd war, auch in den Ausführungen des Verf. als hemmend für ein Verständnis des Verhältnisses Qumran und NT aus, obwohl sich B. reichlich Mühe gegeben hat, über diese Schwierigkeit hinwegzukommen. Es können eben nur sehr schwer solche Forscher, die ein kritisches Bild von der Entstehung der ntl Schriften haben, und solche, die die Evangelien als geschichtliche Berichterstattung nehmen, miteinander verglichen werden. In diesem Sinne möchte der Rezensent gleich zu Beginn einbekennen, daß er jetzt an den meisten Stellen der Kritik B.s gegenüber seinen vor 10 Jahren bezogenen ntl Positionen zustimmt. Es ergibt sich eben ein anderes Bild, wenn ein Archäologe oder ein Religionshistoriker das Verhältnis Qumran und historischer Jesus darstellt, als wenn dies ein Fachvertreter der neutestamentlichen Wissenschaft tut, der mit der kritischen ntl Fragestellung schon vertraut war, bevor das Qumran-Material in seine Hand kam. Gerade aus dem Verhältnis Qumran zur kritischen Sicht des NT ergibt sich die Erkenntnis, daß nur ein Methodenpluralismus auch zu einem legitimen Verständnis des biblischen Offenbarungsgutes führen kann.

Nach der ersten Veröffentlichung der Qumran-Texte stand die Forschung verständlicherweise vor der Frage: Wieweit konvergieren Qumran-Lehren mit solchen des NT über Jesus? Die meisten der aufgezeigten Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind auch richtig, und dennoch ergeben sie in vielen Fällen ein schiefes Bild. In den Einzelfällen hat B. in dankenswerter Weise immer auf diesen Umstand hingewiesen. Wenn wir nämlich nach dem Verhältnis Qumran und NT fragen, müssen wir die Frage in zwei Teile aufgliedern: 1. Das Verhältnis des NT zu für Qumran spezifischen Lehren, und 2. das Verhältnis des NT zu Lehren, die Qumran mit anderen jüdischen Gruppen (z. B. Apokalyptik) gemeinsam hatte. Wenn wir nun bezüglich des historischen Jesus die Qumran-Texte nach Analogien und Unterschieden befragen, so werden wir feststellen, daß so gut wie alle Analogien auf dem gemeinsamen Hintergrund der Apokalyptik bestehen und gerade nicht in Bezug auf typische Qumran-Lehren.

Sehr dankbar ist man B. für den Hinweis I, 113 und II, 121 f, daß der für das Johannes-Evangelium und Qumran typische Ausdruck „die Wahrheit tun" auch sonst fallweise in jüdischen Texten belegt ist (LXX Is 26, 10; Tob 4, 6; 13, 6; Targ Hos 4, 1), also keine unbedingte Abhängigkeit des Textes des Jo-Ev von einer spezifischen Qumran-Terminologie voraussetzt. II, 36 vertritt B. die Meinung, daß das Qumran-Mahl keinen sakramentalen Charakter gehabt habe; das ist wohl auch richtig, weil dem Judentum überhaupt der Begriff eines Sakraments fremd war. Aber die Qumran-Mahlzeiten hatten doch wohl einen sakralen Charakter, sonst hätte man die Knochenrückstände von Mahlzeiten, bei denen auch Fleisch verzehrt wurde, nicht sorgfältigst in Ossuarien beerdigt. Mit etlichen Bearbeitern des Textes ist auch B. der Meinung, daß 1QSa 2 ein messianisches Mahl beschreibt. Dieser These kann sich der Rezensent nicht anschließen. Schon die Asidäer-Bewegung, aus der die qumranessenische Gemeinschaft entstanden ist, stand dem Kult in Jerusalem kritisch gegenüber. Diese Kultkritik wurde in Qumran noch wesentlich verschärft. Offenbar als Kultersatz entstand das für das qumranessenische Zentrum so typische Gemeinschaftsleben mit Waschungen und gemeinsamen sakralen Mahlzeiten; 1QSa 2 heißt es nur, daß diese den Qumran-Leuten liebgewordene Sitte auch in der Endzeit beibehalten werden wird, wenn sowohl die beiden Messiasse gekommen sein werden als auch der neue Kult im neuen Tempel schon eingerichtet sein wird.

Die Ablehnung der Jaubertschen These zur Ausgleichung der Differenzen zwischen der synoptischen und der johanneischen Passionschronologie ist sicher richtig, aber „die Sanhedrinssitzung für unhistorisch" zu halten (II, 54), geht entschieden zu weit. Vgl. dazu Kurt Schubert, Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat, in: Josef Sint, Bibel und zeitgemäßer Glaube, Bd II, Klosterneuburg 1967, 97–130. Hier wie auch an anderen Stellen wird deutlich, daß der Verf. bezüglich der Evangelienkritik eine extreme Position einnimmt. B. kritisiert z. B. mit Recht jene Forscher, die die entwickelte ntl Christologie mit Jesu eigenem Selbstverständnis gleichsetzen und den so christologisch verstandenen Jesus mit dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran vergleichen. In seiner Evangelien-Kritik kommt er aber zu Aussagen, die nach der anderen Seite hin überpointieren. Nach B. II, 67 forderten sowohl der Lehrer als auch Jesus nur, daß man ihrer von eschatologischer Dringlichkeit bestimmten Predigt gehorchen müsse, denn der historische Jesus hat den Glauben an seine Person nicht „in explizit christologischem Sinn" gefordert. Soweit könnte ihm der Rezensent (wohl abgesehen zu-

mindest vom Menschensohnwort Mk 14, 62) eventuell folgen; Jesus verstand sich aber doch wohl selbst als die entscheidende eschatologische Realität (z. B. Lk 12, 8 f) und seine Teufelaustreibungen (Exorzismen) als Zeichen für die in ihm und durch ihn sich offenbarende Gottesherrschaft (z. B. Lk 11, 20). Es ist daher entschieden zu wenig, wenn man annimmt, der geschichtlich-irdische Jesus habe nur wie ein Prophet und eschatologischer Bußprediger Gehorsam gegenüber seiner Predigt und Lehre verlangt. Was schon den irdischen Jesus vom Lehrer der Gerechtigkeit und anderen prophetischen Gestalten unterschied, war ein persönliches Vollmachtsbewußtsein, das bis dahin in der Religionsgeschichte des Judentums völlig neu war. Hier liegt auch das *fundamentum in re* für die sich nachösterlich entfaltende Christologie! Da auch die Auferstehung nicht zur jüdischen Messiaserwartung gehörte, ist es viel wahrscheinlicher, daß der Auferstehungsglaube dem durch Golgotha angefochtenen messianischen Glauben der Anhänger des irdischen Jesus über seine Krise hinweghalf, als daß er erst den Glauben an Jesus als Messias geschaffen hätte. Dem Satz B.s II, 68, daß „Jesu Messiastum nicht von Anbeginn an datiert, sondern erst in den Osterglauben der Gemeinde gehört", kann daher nur mit dem angemeldeten Vorbehalt zugestimmt werden: Das messianische Verständnis schon des irdischen Jesus – denn er ist doch offenbar als Messiasprätendent gekreuzigt worden – wurde erst nachösterlich terminologisch entfaltet und theologisch ausgebaut.

Man könnte noch viele Fragen und Anmerkungen zu den Fragen und Anmerkungen des Verf. anbringen. Immer wird man bereichert, wenn man seine wohlausgewogenen Ausführungen liest, auch wenn man dadurch zu Schlußfolgerungen angeregt wird, die eine weitere Diskussion mit dem Verf. über die vielen angeschnittenen Themen für wünschenswert erscheinen lassen. Die beiden Bände sind eine wahre Fundgrube für jedermann, der über den Stand der Erforschung des Verhältnisses von Qumran zum Neuen Testament in sachlicher, unpolemischer, aber doch den Standpunkt des Verf. eindeutig wahrender Weise informiert werden will. Weil es ein gutes Buch ist, gibt es nicht nur Antworten, sondern regt auch zu neuer Fragestellung an.

Wien. Kurt Schubert.

Bjerkelund, Carl J.: **Parakalô.** Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen. (Bibliotheca Theologica Norvegica 1) Oslo: Universitetsforlaget 1967. 243 S.; kart. Nkr 48,–.

Mit skandinavischer Präzision wird eine sprachwissenschaftliche Arbeit vorgelegt, die sich mit der Formgeschichte der *parakalô*-Sätze in den Paulusbriefen befaßt. Es ist die erste exegetische Arbeit überhaupt, die diese Satzgruppe im NT und in der antiken Literatur in dieser Weise analysiert. Angeregt wurde sie durch P. Schubert, der 1939 in ähnlicher Weise die Gruppe der *eucharistô*-Sätze untersucht hat.

Anfangs wird festgehalten, daß *paraklesis* Verkündigung des Evangeliums meint (1 Thess 2, 3 ff) und daß die Übersetzung „Ermahnung" den Begriff zu sehr in das Ethische bindet (27). Sehr deutlich wird darauf hingewiesen, daß die Synonyme für παρακαλεῖσθαι in den *parakalô*-Sätzen andere sind als in der seelsorgerlichen Ermahnung. Die behandelte Satzkategorie im paulinischen Briefcorpus wird dann in drei Gruppen eingeteilt, je nach der typischen Satzkonstruktion und nach dem einleitenden παρακαλῶ.

Weit ausgreifend wird dann der Hintergrund dieser Satzgruppe in der hellenistischen Literatur untersucht. Aus den nichtchristlichen wie christlichen Papyrusbriefen wird gezeigt, daß παρακαλῶ als eindringliche Bitte das zum Ausdruck bringt, was den Verfasser eigentlich in seinem privaten Brief bewegt (58). Ebenso zeigt sich, daß häufig eine Danksagung diese Bitte vorbereitet. In den offiziellen Texten der Inschriften wird παρακαλῶ hauptsächlich von hellenistischen Königen im diplomatischen Verkehr verwendet, wenn politische Klugheit geboten ist, aber auch von Städten, die auf ein gutes Verhältnis zu ihrem König bedacht sind. Bei einigen griechischen Schriftstellern (Isokrates, Epiktet, Polybios) wird festgehalten, daß ein Gesandter, wenn er etwas zu erreichen wünscht, in seiner Rede das παρακαλῶ wählt, während ein Senator sich des παραινῶ bedienen muß (87). *Parakalô*-Sätze finden sich in der LXX nur in jenem Teil, der über den hebräischen Kanon hinausgeht, was den Schluß nahelegt, daß diese als „diplomatische Aufforderung" auf hellenistischem Boden entstanden sind (108). Auf Parallelen zum paulinischen Gebrauch wird noch hingewiesen in den Königsbriefen bei Josephus, in 2Makk und in den Briefen des Ignatius und Polycarp. Etwas zu kurz gekommen sind allerdings die Parallelen in den Test 12 Patr.

Als Schlüssel zum Verständnis der paulinischen *parakalô*-Sätze wird Phm angenommen, aus dessen Dank-Bitte-Struktur am deutlichsten wird, daß die Satzgruppe nicht in die Gattung der Paränese gehört. Aus 1 Thess 4, 1–2 und Röm 12, 1–2 wird gezeigt, daß jeweils die erste *parakalô*-Aufforderung das eigentliche Anliegen des Briefes enthält und daß diese das bürgerliche Verhältnis für die folgende Mahnung vorbereitet und schafft (170). Auch in 1 Kor findet sich trotz vieler Unterbrechungen die Dank-Bitte-Struktur, nicht aber im Phil und Gal, erst wieder in Kol und Eph, wobei letzterer nicht mehr Paulus zugeschrieben wird. Daraus wird gefolgert, daß παρακαλῶ in den *parakalô*-Sätzen niemals ermahnen und trösten heißt, daß es weder befehlend noch flehend ist, sondern eine beschwörende Aufforderung, die dann ergeht, wenn Autorität kein Problem mehr ist (189). Die streng briefmäßigen *parakalô*-Sätze vermitteln keinen Übergang vom Evangelium zur Paränese.

Anzumerken zu dieser exakten Untersuchung ist, daß der Verfasser die Autoren H. Schlier, E. Schlink und W. Joest wohl nicht weit genug versteht, wenn diese für den behandelten Sachverhalt die Kategorie der Paraklese eingeführt haben, die sich eben nicht mit der Paränese deckt. B. meint, Paraklese sei eben nur ein anderes Wort für Paränese (116). Doch bestimmt Schlier Paraklese sehr deutlich als die „an- und zusprechende Weise des Evangeliums" (Die Eigenart der christlichen Mahnung nach Paulus. Geist und Leben 36 [1963] 327 ff). Auffallenderweise ist dem Verfasser entgangen, daß der skandinavische Forscher R. Asting schon 1939 auf den engen Zusammenhang zwischen Evangelium und Paraklese hingewiesen hat (Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum I, Stuttgart 1939, 721 f).

Doch ist es das Verdienst B.s, in bisher nie erreichter Deutlichkeit gezeigt zu haben, daß Paraklese (die *parakalô*-Sätze sind ja nur ein Teil davon) nicht ethische Mahnung, also Paränese, ist. Sie ist vielmehr die gewinnende und ansprechende Weise der Evangeliumsverkündigung, die die geistige Selbständigkeit (190), freie Entscheidung und vor allem das Engagement des Hörers will. Aus solchem Verständnis ist es nicht mehr weit, legitim und in biblisch richtiger Weise von „existentialer Interpretation des Evangeliums" zu sprechen. Theologische Beachtung verdient vor allem die These, daß jeweils der erste *parakalô*-Satz das eigentliche Anliegen des Briefes bringt und daß dann das Thema von Röm 12, 1–2 nicht der „leibliche Gottesdienst" des Christen ist (Käsemann), sondern die freie Urteilskraft, die eigene und selbständige Erkenntnis des Willens Gottes für jeden Christen und für die Gemeinde (171). Der Anspruch des Evangeliums eröffnet so tatsächlich dem Christen so etwas wie Meinungsfreiheit und Entscheidungsfreiheit, nämlich selbständige Antwort durch das Leben (vgl. Phil 1, 10).

Dankbar wird man auch sein müssen für die gute Übersetzung der Arbeit aus dem Norwegischen ins Deutsche, die außer einigen Kasus-Fehlern (z. B. S. 190, Z. 26: seine statt seinen) auch sprachlich exakt ist.

Graz. Anton Grabner-Haider.

Meinhold, Peter: **Geschichte der kirchlichen Historiographie.** (Orbis Academicus: Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen III, 5). 2 Bde. Freiburg-München: Verlag Karl Alber (1967). 533 u. 629 S.; Ln DM 115,–.

In diesen beiden Bänden hat Peter Meinhold eine jahrelange Arbeit abgeschlossen. Mit gründlicher Sachkenntnis und einer treffenden Interpretationsgabe sind hier die „Motive für die Deutung der kirchlichen Vergangenheit" vom Geschichtsbewußtsein der Kirche her aufgezeigt, „daß sie eine in die Geschichte gestellte Größe mit einer ihr gegebenen Zeit ist, in der sie niemals aufgehen kann, und die mit allen Zeichen der Geschichtlichkeit doch stets die Merkmale der Vorläufigkeit und Unerfülltheit an sich trägt, die nach einer letzten noch ausstehenden Vollendung drängen" (I, 9). Ähnlich war schon W. Nigg (Die Kirchengeschichtsschreibung, München 1934) davon ausgegangen, daß die Kirchengeschichte sowohl die „transzendente" wie die „immanente" Seite der Kirche berücksichtigen müsse, hat dann allerdings diesen Anspruch nicht konsequent durchgeführt und umfassend eingelöst. Dagegen zeichnet Meinhold ein Bild der Kirchengeschichtsschreibung, in dem Geschichtsdeutung und Erfassen der Wirklichkeit als Manifestationen des Glaubens verbunden werden.

Der erste Band bringt in fünf Abschnitten die Entwicklung der kirchlichen Historiographie von den Anfängen bis zum Entstehen der wissenschaftlichen Sicht der Kirchengeschichte. Innerhalb dieser Zeitspanne bilden Altertum und Reformation die Schwerpunkte. Im zweiten Band (neun Kapitel), der bis in die Gegenwart reicht (das Werk schließt mit F. W. Kantzenbach, seit 1965 Professor am „Centre d'Études Oecuméniques" in Straßburg), werden zunächst in zwei Abschnitten vorzüglich die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung

sowie die Einflüsse des Idealismus und der Erweckungsbewegung auf die Historiographie behandelt, im Mittelpunkt steht dann der Historismus des 19. und 20. Jh. Abschließend ist auf die wissenschaftlichen Bemühungen der Gegenwart hingewiesen, die die rein historisch-beschreibende Betrachtungsweise zu überwinden suchen und durch eine neue Grundlegung der Kirchen- und Dogmengeschichte ersetzen wollen.

Schon die Konzeption einer solch umfangreichen Dokumentation, die man als Standardwerk bezeichnen muß, ist eine Leistung. Entsprechend dem Ziel der Sammlung „Orbis Academicus" ist eine Fülle von Texten herangezogen, die historisch in Zusammenhang gestellt und theologisch näher bestimmt bzw. ausgewertet werden. Jeder Quellenautor wird in einer Einleitung nach Thematik und Einfluß vorgestellt. Daß man wie bei jeder Auswahl und Beurteilung (und jede Auswahl ist schon eine gewisse Beurteilung) nicht die Erwartungen und Wünsche aller erfüllen kann, ist bekannt. Dennoch seien einige Bemerkungen gestattet. Die Behauptung, der Evangelist Lukas habe „sich wirklich als Historiker bewährt" (I, 25), müßte näher präzisiert werden, zumal Meinhold selbst den Eindruck vermittelt, daß der Begriff „Historie" im Laufe der Zeiten starke Differenzierungen aufweist. Mehr Beachtung verdient sicher Paulus Orosius, der nur passim (I, 177, 179 f, 195 f, nicht aber in der Übersicht über die Kirchenhistoriker am Schluß des Bandes) erwähnt wird. Hat doch gerade Orosius das von Augustinus geschaffene Weltgeschichtsbild zum ersten Mal historiographisch ausgewertet und die Periodisierungen bis ins 18. Jh. hinein beeinflußt und beherrscht. Seit dem 16. Jh. sind katholische Autoren leider nicht berücksichtigt, so daß – wenigstens für den zweiten Band – der Titel nicht mehr ganz zutrifft und „Geschichte der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung" lauten müßte. Sicher hat der Verfasser sich von dem Gedanken leiten lassen, daß ein entsprechendes katholisches Werk, das im Gesamtplan vorgesehen ist und von H. Jedin geschrieben wird, demnächst erscheint. Es wäre aber doch sehr aufschlußreich gewesen, wenn schon hier das interkonfessionelle Gespräch, z. B. zwischen J. A. Möhler und F. Ch. Baur, angedeutet worden wäre.

Mit diesen Hinweisen kann und soll natürlich das große Verdienst Meinholds in keiner Weise geschmälert werden. Das Werk bleibt eine eminente, bewunderns- und anerkennenswerte Leistung. Dabei hat es der Verfasser nicht nur verstanden, ein Quellenwerk ersten Ranges vorzulegen. Seine Linienführung und Komposition ist zugleich ein wertvoller Beitrag zur Diskussion um die Eigenständigkeit der kirchlichen Historiographie gegenüber der Profangeschichte und nicht zuletzt zur Fragestellung „Kirchengeschichte und Heilsgeschichte"; kommt doch der heilsgeschichtliche Aspekt, der von Eusebius bis ins 17./18. Jh. maßgebend war, in der heutigen Historiographie wieder mehr zur Geltung. Die Listen der Kirchenhistoriker, die Nachweise mit ihren reichhaltigen und zur Vertiefung dienenden Literaturangaben sowie die allgemeine Bibliographie machen die beiden Bände zu einem hervorragenden Nachschlagewerk und Arbeitsinstrument.

Rom. Paul-Gundolf Gieraths OP.

Kawerau, Peter: **Geschichte der Alten Kirche.** (Lehrbuch der Kirchengeschichte) Marburg: Elwert Verlag 1967.

„Es fehlt zur Zeit an einer kurzgefaßten Gesamtdarstellung der alten Kirchengeschichte. Diesem Mangel möchte das vorliegende Buch abhelfen", so heißt es in der Verlagsankündigung und ähnlich im Vorwort. Noch 3 weitere Bände vom gleichen Autor sollen folgen: Mittelalter[1], Luther, Pietismus. Der hier behandelte 1. Band geht auf eine Vorlesung zurück, die der Verf. als Privatdozent im WS 1960/61 in Münster gehalten hat. Seit 1961 o. Prof. für Ost-Kirchengeschichte in Marburg und mit ganz anderer Materie beschäftigt, fehlte ihm, wie er selbst sagt, die Möglichkeit, sich noch der Allgemeinen Kirchengeschichte des Westens zu widmen. Dennoch hat er sich entschlossen, dieses Lehrbuch zu schreiben, in dem „nicht eigene Forschungen geboten (werden), sondern es wird der heutige Stand unserer Kenntnis der Alten Kirche auf Grund der wissenschaftlichen Literatur dargestellt". Das beigefügte Literaturverzeichnis, so wird versichert, „ist, streng genommen, der Quellennachweis für die hier gegebene Darstellung".

In neun großen, nicht weiter untergeteilten Abschnitten werden die Hauptthemen behandelt: Die Ausbreitung (Abschn. 2) und die inneren Krisen des Christentums (3), die Konsolidierung der Kath. Kirche (4), Kirche und Staat (5), das Mönchtum (6), Glaube, Theologie und Dogma (7), Alltag und Gottesdienst (8) und Archäologie (9). Das Einleitungskapitel (1) legt die Eigenart und die Hauptprobleme des Zeitalters dar.

Flüssig und geistreich geschrieben, ist das Buch angenehm zu lesen, wenn auch die langen Kapitel manchmal ermüdend wirken und infolge mangelnder Unterteilung wenig einprägsam sind, was für ein Lehrbuch nicht unbedingt ein Vorteil ist. Auf den Inhalt insgesamt einzugehen würde zu weit führen; es erübrigt sich auch, da ja wie gesagt keine eigenen Forschungsergebnisse gebracht werden. Hingegen muß auf einige Sonderheiten hingewiesen werden.

Gleich im Einleitungskapitel werden wir damit bekannt gemacht, daß Hellenisierung, Judaisierung und Romanisierung zu einer „Überfremdung des Evangeliums Jesu" geführt haben; insbesondere sei der „Judaismus . . . zu einem unausrottbaren Bestandteil katholischen Christentums geworden", indem alttestamentlich-jüdisches Gesetzesdenken sich in ihm mit dem römischen Rechts- und Ordnungsdenken verbunden hätten. Aus dem spätantiken Heidentum seien noch „der allen heidnischen Religionen der Spätantike gemeinsame Glaube an ein priesterliches Mittlertum zwischen Gott und Mensch, dann die Übertragung des heidnischen Opferbegriffs auf das christliche Abendmahl, dann die ganze Flut von heidnischen Bräuchen" und vieles andere mehr in die katholische Kirche eingeströmt. „Vergleicht man diese so gewordene alte Kirche mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie sie, dem Neuen Testament zufolge, Jesus verkündet hat, dann kann man nur sagen, was ist bloß aus der Kirche geworden!" (S. 12). Dieser pathetische Ausruf wird noch wirkungsvoll unterstrichen, indem der Verf. fortfährt: „. . . und in Rom steht heute noch die Kirche Maria sopra Minerva: wo der Heide früher zur jungfräulichen Göttin Minerva oder zu Athena betete, da betet jetzt der Christ zur Jungfrau Maria". Das „Problem der Entstehung des (römischen!) Katholizismus" hat aber noch eine besondere Nuance: es ist „die große Bedeutung von Lehre und Verfassung für das kath. Kirchenwesen", die schließlich in der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre des Vaticanum I gipfelte. Wieder werden die Hörer im Vorlesungssaal mit Pathos angeredet: „Hierbei entstehen für den evangelischen Theologen mancherlei Fragen, etwa diese: ist die christliche Lehre eine gleichsam unveränderliche, irrtumslos festgelegte Größe, die ohne weiteres von einem kirchlichen Amtsträger zum anderen weitergegeben werden kann? Ist es nicht eine im Grunde unmögliche Fiktion, diese kirchlichen Amtsträger, die Bischöfe und Päpste, so anzusehen, als ob sie bloß auf Grund ihres Amtes den Heiligen Geist besäßen?" Der Verf. fährt fort: „Der Beitrag, den die alte Kirchengeschichte zu dieser Frage leistet, besteht darin, daß sie uns zeigt, wie Rom und die römischen Bischöfe während der ersten sechs oder sieben Jahrhunderte theologisch so gut wie gar keine Rolle gespielt haben . . . Die Heraufkunft des Papsttums hat denn auch ganz andere Gründe, als sie in katholischen Dogmatiken zu lesen stehen, und einen päpstlichen Primat hat es in der ganzen alten Kirchengeschichte überhaupt nicht gegeben".

Fast glaubt man hier, einen streitbaren Pastor der Kulturkampfzeit zu hören. Hat der Verf. nicht bemerkt, daß einerseits sich in der kath. Kirche längst eine Korrektur der alten starren Primatsauffassung vollzogen hat, andererseits evangelische Theologen ebenfalls seit langem schon nicht mehr mit den veralteten Waffen zu kämpfen pflegen, weil sie ins Museum gehören? Er hätte z. B. bei Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I (1930) 6, lesen können, daß „im (ersten) Clemensbriefe bereits die Ansätze zu dem wichtigen katholischen Begriff der apostolischen Sukzession, als der Gewähr einer lückenlos bis auf die Apostel und Christus selbst zurückgehenden Tradition der Heilswahrheiten, zutagetreten". Der evangelische Kirchenhistoriker und hervorragende Forscher E. Caspar konstatiert weiter: „Durch den ersten Clemensbrief hat sich die römische Gemeinde glänzender als irgendeine andere in die Kirchengeschichte eingeführt"; dieser Brief erlaubt es, mit „unmittelbarer Zeugniskraft", „die Idee eines römischen Vorrangs, die bei ihm noch in der Knospe schlummert, in den ersten Stadien ihrer Entfaltung zu verfolgen" (16). „Diese Lehrautorität, die schon der erste Clemensbrief voraussetzte, steht dann im Mittelpunkt dessen, was Irenäus der römischen Kirche nachrühmt: ‚Mit ihr muß, um ihres höheren Vorrangs authentischer Glaubensüberlieferung willen . . . notwendig eine jede einzelne Kirche zusammenkommen . . .'" (ebd. 17). Caspar sieht weitere Stufen der Entwicklung in dem autoritativen Eingreifen des römischen Bischofs in den Osterfeststreit, in den Ketzertaufstreit und in die Irrlehren des 2. u. 3. Jh. und hebt nachdrücklich „jenen unter römisch-bischöflicher Führung im Kampf mit den Häresien sich bildenden Bund der allgemeinen Kirche, das gruppenweise Zusammentreten ihrer bischöflichen Führer zu Synoden, welches dank Victors I. Vorgehen im Osterfeststreit bereits den Charakter einer von Rom aus geleiteten Organisation der Gesamtkirche . . . annahm" (ebd. 35), als solche Phasen hervor.

Daß im ganzen 1. Jahrtausend das Schwergewicht der theologischen Arbeit im Osten lag, ist eine allbekannte Tatsache. Aber theologische Forschung ist nicht identisch mit dem Amt der Auf-

[1] Inzwischen ist dieser Band erschienen: Kawerau, Peter: Geschichte der mittelalterlichen Kirche. (Lehrbuch der Kirchengeschichte) Marburg: Elwert Verlag 1967. 231 S.; br. DM 20,–.

sicht über die Reinerhaltung der apostolischen Lehre. Auch das hebt schon Caspar nachdrücklich hervor. Freilich findet sich E. Caspar nicht unter den „Quellen" im Literaturverzeichnis; aber H. E. Feine ist angegeben, und dieser schreibt (Kirchl. Rechtsgeschichte I, 1955, 51) den Satz: „Schon frühe hat Rom auf fast allen Gebieten des kirchlichen Lebens die Führung, vor allem im Abendland als dessen älteste und größte Gemeinde, Zeugin der Wirksamkeit und des Martyriums zweier Apostel, des Paulus und des in der Tradition immer stärker hervortretenden Petrus. Beider Andenken war in Rom nie erloschen, wie der 1. Clemensbrief bezeugt". Aus der neueren und neuesten protestantischen Forschung ließen sich noch viele derartige Stimmen anführen. Aber leider gehören sie nicht zu den Quellen des Verfassers.

Überhaupt scheint er noch immer unter einem unerklärlichen Anti-Rom-Komplex zu stehen. So meint er S. 36: „Für die Anwesenheit des Petrus in Rom gibt es keinen Anhaltspunkt, der älter als etwa 180–200 ist, und diese ältesten schattenhaften Andeutungen stammen noch nicht einmal aus Rom selbst. Die wirklich zuverlässige alte Überlieferung weiß von einem Aufenthalt des Petrus in Rom nichts, und ich bin davon überzeugt, daß Petrus auch niemals in Rom gewesen ist, geschweige denn die dortige Gemeinde gegründet hat oder gar deren Bischof gewesen ist. Das sind alles fromme Fabeln, die man zu dem Zwecke erfunden hat, einem viel später aufkommenden Dogma nachträglich einen ‚Quellenbeleg' zu liefern: dem Dogma nämlich, die römische Kirche habe immer den Primat gehabt. ... Petrus in Rom: das ist eine Sage aus späterer Zeit".

Nun ja, die ehrliche Überzeugung eines aufrechten Mannes in allen Ehren! Aber vom Verfasser eines wissenschaftlichen Lehrbuches erwartet man mehr als eine subjektive Meinungsäußerung; zumindest müßte er sich in einer so schwierigen Sache vor einem unbegründeten Pauschalurteil hüten. Von einer Auseinandersetzung mit dem sachlichen Problem des Aufenthaltes Petri in Rom, des Petrusgrabes etc. ist nichts zu finden. In seinem Literaturverzeichnis fehlt die so umfangreiche neue Literatur zu diesem Themenkreis vollkommen; also muß man annehmen, daß er ohne jede „Quellenbasis" zu seiner Meinung gelangt ist, denn primäre Forschung hat er ohnehin nicht betrieben. Eine solche Grundlage für ein wissenschaftliches Urteil dürfte doch wohl ein wenig zu dünn sein! Schade für die Münsterer evangelischen Theologiestudenten, wenn sie über die Petrusfrage nichts besseres hören als dieses: „In Rom baute Konstantin eine Basilika über dem sagenhaften ‚Petrusgrab'" (204). Im 9. Abschnitt heißt es lediglich: es „fanden von 1939 bis 1946 Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom statt, die eine außerordentlich heftige Diskussion über die Echtheit des sogenannten Petrusgrabes auslösten. Bekanntlich hat man von Petrus nicht das Geringste gefunden, aber die Versuche, die Petrussage von Rom archäologisch doch als historische Wahrheit zu erweisen, werden sicher auch in Zukunft fortgesetzt werden".

Solche Urteile mögen bei Studenten des ersten Semesters ankommen, dem wissenschaftlichen Ansehen des Buches dienen sie nicht. Hier führt Polemik die Feder, nicht die aufrichtige Sorge um eine sachlich-wissenschaftliche Klärung des schwierigen Problems. Leider finden sich ähnliche Entgleisungen noch sehr häufig; in bezug auf die Ökumenischen Konzilien glaubt der Verf. ziemlich überheblich feststellen zu müssen, daß es „ein päpstliches Konvokationsrecht, das katholische Kirchenrechtler und Kirchenhistoriker zu behaupten suchen, nicht gegeben" habe (97). Ein Blick in H. Jedins Kleine Konziliengeschichte S. 15 oder in andere neuere Kirchengeschichten hätten ihn überzeugen können, daß schon längst kein katholischer Wissenschaftler mehr derartiges zu behaupten sucht. Wozu also diese Polemik? Geradezu grotesk wirkt es, wenn er seine (im ganzen dürftige, weil am wahren Sinn vorbeigehende) Darstellung des alten Mönchtums mit der Feststellung schließt, daß Martin Luther, der Augustinermönch, es überwunden habe. „Insofern nun die Reformation ihren Ursprung im [Martin Luthers!] Mönchtum selbst hat, hat dieses der Kirche den größten Dienst geleistet, der überhaupt möglich war. Mehr konnte das Mönchtum nicht leisten, als so radikal nach der Christlichkeit seiner eigenen Grundlagen zu fragen, daß es sich in Martin Luther selbst als einen christlichen Irrweg erkannte" (145). Ein Kommentar dazu erübrigt sich. Auch sonst liebt es der Verf., Verhältnisse der alten Kirche an Luther und der Reformation zu messen, statt umgekehrt (vgl. 50 Mitte, 123). Den zumindest hohen historischen Wert und die Bedeutung der päpstlichen Dekretalen der Frühzeit mit dem Hinweis auf Luthers abschätzige Bezeichnung als „Drecketalen" abzutun (123) – Luther hatte dabei natürlich die Dekretalen Gregors IX., nicht die der frühen Päpste im Auge – und die Reformation dafür zum Zeugen anzurufen, ist anachronistisch und sollte in einem wissenschaftlichen Lehrbuch wahrhaftig unmöglich sein. Ein persönliches Mißgeschick unterläuft dem Verf. auf S. 142, wo er die Entstehung der Augustinus-Regel noch auf die Ep. 211 zurückführt und nicht weiß, daß diese einst von Erasmus aufgebrachte Theorie längst zum alten Eisen gehört. Der Brief 211 stammt gar nicht von Augustinus, sondern vielleicht von Fruktuosus, der etwa 665 als Erzbischof von Braga starb. Hingegen hat Augustinus nach den Forschungen von Hümpfner, Zumkeller (der im Literaturverzeichnis als „Quelle" wohl vermerkt ist) und anderen seine Regel selbst verfaßt. Doch das sei nur am Rande vermerkt. Weitere Beispiele dieser Art ließen sich anführen. Insgesamt gesehen ist es bedauerlich, daß der Verf. sein Lehrbuch der Kirchengeschichte für evangelische Theologiestudenten nicht auf eine solidere, sachliche Basis gestellt hat.

Freiburg i. Br. August Franzen.

Tyrannius Rufinus: Librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio. Eingeleitet, hrsg. u. kritisch kommentiert von Vinzenz Buchheit. (Studia et testimonia antiqua I) München: Wilhelm Fink Verlag 1966. 156 S.; Ln DM 32,–.

Der Verfasser des griechischen Dialogs gegen die Gnostiker, der nach dem Wortführer „Adamantios-Dialog" genannt wird, ist unbekannt. Adamantios ist früh mit Origenes identifiziert worden, und Rufin von Aquileia hat den Dialog als ein Werk des Origenes ins Lateinische übertragen. Diese Übersetzung wurde 1876 von C. Caspari entdeckt; in der Ausgabe von W. H. van de Sande Bakhuyzen (GCS 4, 1901) stehen griechische und lateinische Fassung nebeneinander. Schon Caspari fiel auf, daß die griechische nachkonstantinische Verhältnisse voraussetzt, die lateinische dagegen die der Verfolgungszeit. Er schloß, daß Rufin einen älteren griechischen Text benutzt habe, während der uns erhaltene nach 324 überarbeitet sei. So wurde Rufins Übersetzung zum Zeugen für einen älteren Textzustand.

V. Buchheit unternimmt es in der gründlichen und umsichtigen Einleitung zur Neuausgabe dieser Übersetzung, ihre bisherige Bewertung zu destruieren – und mit Erfolg. Er hatte in einem früheren Aufsatz (Byz. Z. 51, 1958, 314–328), der hier eingearbeitet ist (S. XXXV–XXXXVIII), die historisch relevanten Partien (1, 21 und 5, 28) untersucht mit dem Ergebnis, daß der griechische Text keine Spuren von Überarbeitung zeige, daß vielmehr der lateinische künstlich die Lage der Christenverfolgungszeit substituiert habe.

Nicht zwingend ist freilich B.s erstes Argument zu 1, 21 (S. XXXXII f). Im Griechischen heißt es: διωχθῆναι ἡμᾶς πολλάκις, im Lateinischen: *in persecutionibus sumus semper.* Das entspricht den verschiedenen historischen Voraussetzungen. B. meint nun: wenn es ursprünglich geheißen hätte διώκεσθαι ἡμᾶς ἀεί, so hätte für einen Bearbeiter gar kein Grund bestanden zu ändern; ja, das ἀεί wäre noch passender gewesen als das πολλάκις, weil es der Entgegnung besser entsprochen hätte („ja, wenn du das vor der heutigen Zeit gesagt hättest ..."), in der Einst und Jetzt als geschlossene Zeiträume kontrastiert werden. Also sei διωχθῆναι ἡμας πολλάκις ursprünglich [1]. Aber kann man nicht eher sagen: mit διώκεσθαι ἀεί hätte sich der Sprecher als absurd gestrig bloßgestellt und die Widerlegung allzu leicht gemacht – weshalb der Bearbeiter ihm ein immerhin vertretbares πολλάκις gönnte?

Das zweite Argument (S. XXXXIII f) ist indessen durchschlagend. Die griechische Fassung von 1, 21 argumentiert: daß die Welt und ihre Herrscher (und damit auch der Schöpfergott) den Christen (und ihrem Gott) fremd und feindlich seien, ist deshalb falsch, weil „heute" der Herrscher die Christen begünstigt. Rufin dagegen wendet gegen die markionische These ein, daß „nicht alle" Herrscher die Christen verfolgten, und nennt als Beispiel Kyros, der den Tempel in Jerusalem wieder aufgebaut habe. Die erste Fassung ist glatt und offenbar ursprünglich, die zweite ungeschickt daraus abgeleitet: Kyros war das einzige vorkonstantinische Beispiel für einen die Christen (!) fördernden Herrscher, das Rufin einfiel. Er hat zwar den Versuch gemacht, das Argument auf das abstrakte Prinzip des Gesinnungswandels zu reduzieren; aber das ist nicht ganz geglückt: in dem Satz: *nunc autem videmus, quod aliquos oderat ille qui prior fuit et alios diligit iste qui nunc est* ist offenbar ein Rest des ursprünglichen Gedankens stehengeblieben: „der jetzige Kaiser liebt die Christen" [2].

[1] S. XXXXIII Mitte ist wohl statt „da nun πολλάκις eine Änderung des Interpolators ist" zu lesen: „keine Änderung".

[2] Diese Darstellung weicht etwas von B. ab, der *alios diligit* einfach mit *Christianos diligit* gleichsetzt.

Bei der Behandlung von 5, 28 nähert sich B. (S. XXXXV f) Bakhuyzen mit dem Urteil, daß der griechische Text auch vorkonstantinisch sein könne – womit der Unterschied der zwei Versionen u. E. nicht scharf genug gefaßt ist. B.s Argumente für die Richtung der Änderung bringen hier keine volle Sicherheit. Für die Richtigkeit seiner These bleibt der Kyros-Passus ausschlaggebend.

Auf Rufin möchte B. (S. XXXXVII) auch das Fehlen einiger nachnizänisch klingender Formel im Lateinischen zurückführen. (Es ist an Fälle zu denken wie 5, 28: θεὸς . . . ἐν ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ τριάδι.) Rufin hätte also auch dogmengeschichtlich einen früheren Zustand hergestellt, was freilich mit seiner Tendenz (s. u.) nicht leicht zu vereinbaren ist.

Warum hat Rufin diese Änderungen vorgenommen? B. stellt die Dinge so dar: In der Kontroverse mit Hieronymus habe ihm sehr daran gelegen, Origenes als orthodox hinzustellen. Da sei ihm dieser unter dem Namen Origenes laufende, zweifellos rechtgläubige Dialog gut zustatten gekommen. Freilich habe er schon am gedanklichen und sprachlichen Stil merken müssen, daß die Schrift unecht sei. Dazu kamen die historisch relevanten Stellen: sie konnten erst lange nach Origenes abgefaßt sein. Rufin habe die Zeichen der Unechtheit nicht beachtet, und die historischen Anspielungen habe er so überarbeitet, daß sie in die Zeit des Origenes paßten. Er habe also bewußt gefälscht.

B. hat die Zusammenhänge überzeugend rekonstruiert. Aber ist es gerechtfertigt, von einer bewußten, tendenziösen Fälschung zu sprechen? Zunächst ist Rufin kein versierter Echtheitskritiker gewesen. Und dann ist seine besondere Einstellung zu den Schriften des Origenes zu bedenken: er war daran gewöhnt (nicht ganz ohne Grund), in ihnen mit späteren Interpolationen zu rechnen und in seinen Übersetzungen nach Gutdünken den „echten" Origenes zu rekonstruieren. Damit rechtfertigte er seine dogmatischen Korrekturen, gewiß nicht nur vor seinem Publikum, sondern auch vor sich selbst[3]. Bei der Korrektur der Anachronismen im Adamantios-Dialog ließen sich ähnliche Überlegungen anwenden. Wer will da eine scharfe Grenze zwischen Gutgläubigkeit, Selbsttäuschung und bewußter Fälschung ziehen?

Eine eigene Untersuchung widmet B. den Bibelzitaten (S. XII–XXXV), deren Behandlung in Rufins Übersetzungen seit langem diskutiert wird. Es ergibt sich, daß Rufin sie nicht aus der griechischen Vorlage jeweils neu übersetzt, sondern aus der geläufigen lateinischen Bibel (*Vetus Latina*) einfügt, weitgehend aus dem Gedächtnis, mit gelegentlicher Anpassung an Besonderheiten der Vorlage und mit freien Variationen. Das ist nun vor allem wichtig für die Markion-Bibel, deren Rekonstruktion z. T. auf Zitaten im Adamantios-Dialog beruht: während Harnack noch damit rechnete, daß Rufin manchmal eine ursprünglichere Fassung dieser Zitate bewahrt habe als der griechische Text, schließt B. diese Möglichkeit aus.

Drei Bemerkungen seien angefügt. 1. B. bestreitet nicht, daß Rufin „sich dem griech. Text anpaßt oder mit einem Auge gleichsam auf den griech. Text schielt" (S. XXI). Oft gibt er dessen Besonderheiten treu wieder. Seine Bibelzitate sind also ein Kompromiß zwischen griechischer Vorlage und lateinischem Standardtext. B.s Alternative zwischen „Übersetzen" und „Einfügen" wird der Sache nicht ganz gerecht. 2. Darum ist es auch nicht unmöglich, daß Rufin gelegentlich Besonderheiten des markionischen Textes wiedergibt (z. B. in 5, 22: Röm 7, 5 *in vobis* = ἐν ὑμῖν, statt ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, dazu B. S. XXXIV). Freilich kann B. bei Divergenzen von lateinischem und griechischem Text in vielen Fällen gegen Harnack die Ursprünglichkeit des griechischen zeigen. Immerhin bleibt ein Fall wie das Zitat Gal 2, 20 in 4, 22 unerklärt (B. S. XXXI); Rufins singuläres *qui redemit* ist schwerlich als willkürliche Abweichung zu verstehen. 3. Zweifellos richtig ist B.s Feststellung, Rufin habe nicht (wie Tertullian) eine lateinische Markion-Bibel benutzt; das ist u. W. auch nie vertreten worden.

Schließlich noch ein Wort zur Gestaltung des Textes, dem außer dem kritischen Apparat noch ein „kritischer Kommentar" beigegeben ist, in dem textkritische Entscheidungen begründet werden. B.s Text bedeutet einen entschiedenen Fortschritt gegenüber dem Text Bakhuyzens: 1. der *codex unicus* ist neu kollationiert, 2. die neueren Forschungen zum Spätlatein ermöglichen oft die Rechtfertigung der überlieferten Lesarten, 3. das Verständnis des Textes als freie Bearbeitung des griechischen löst manche Schwierigkeiten.

B. hat die Übersetzung Rufins als Textzeugen sowohl für den Adamantios-Dialog selbst wie für die Markion-Bibel entwertet. Damit verringert sich natürlich ihre Bedeutung für die Patristik. Ihre gesonderte Herausgabe ist wohl in erster Linie als Vorarbeit und Entlastung für die von B. geplante Neuausgabe des Admantios-Dialogs in den GCS zu verstehen, die anscheinend nur noch den griechischen Text enthalten soll.

Einige Druckfehler sind stehengeblieben, die in den Corrigenda nicht alle erfaßt sind (z. B. S. 60, 11 *offeret* statt *offerret*, 14 *homo* statt *humo*).

Washington D. C. Herwig Görgemanns.

[3] Vgl. *Ruf. De adulteratione librorum Origenis* und *De princ. I praef. Ruf. 3; III praef. Ruf.* Diese Äußerungen scheint B. (S. XXXVII f) als rein topisch anzusehen.

König, Hanns: **Das organische Denken Augustins** aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, N. F., hrsg. von J. Hasenfuß, Heft 13/14) Paderborn: Schöningh 1966. XIX, 165 S.; kart. DM 20,–.

Daß Augustin organisch denkt, wurde schon wiederholt vermerkt. Eine umfassende Untersuchung seines Werkes unter diesem speziellen Gesichtspunkt gab es aber bisher noch nicht, so daß mit dieser Arbeit, die 1965 von der Philosophischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz als Dissertation angenommen wurde, die Augustinusforschung in einem wichtigen Punkt ergänzt wird (S. VII).

Wenn das Denken Augustins als organisch gekennzeichnet wird, will der Verfasser das so verstanden wissen, daß es in einem besonderen Sinn ganzheitlich ist. Augustin bestimmt das Wesen des Organismus durch die Begriffe Ordnung, Einheit und Ganzheit. Das bedeutet aber, daß sich in einem Organismus die Herrschaft des Ganzen auf die einzelnen Teile auswirkt, daß das Ganze eine bestimmte Struktur besitzt und die ungleichen Teile vom Ganzen her ihren Sinn und ihre Struktur erhalten. Obwohl man von Organismen im eigentlichen Sinn nur bei Pflanzen, Tieren und Menschen, also im biologischen Bereich spricht, geht es in dieser Arbeit nicht um das Problem des Organismus und der Entwicklung vom biologischen Standpunkt aus, sondern um die Deutlichmachung eines formalen Prinzips augustinischen Denkens. Da aber das Bestreben Augustins stets darauf gerichtet war aufzuzeigen, daß die gesamte Schöpfung eine organische Einheit und auch die Menschheit als ganze einen gewaltigen Organismus bildet (S. 3), ist es sicher berechtigt und fruchtbar, dieses formale Prinzip des Organischen an seiner Gesellschafts- und Staatslehre sowie an seiner Geschichtsauffassung zu verdeutlichen.

Nach der im ersten Kapitel gebotenen philosophischen Grundlegung, in der die augustinischen Grundgedanken von der Stufung des Seins, von den *rationes seminales* sowie von der Stellung des Menschen im Kosmos dargelegt werden, wendet sich der Verfasser im zweiten Kapitel den organischen Einheiten in der menschlichen Gesellschaft zu. Das organische Denken zeigt sich hier in der Zueinanderordnung von Einzelmensch (*homo*) zur Familie (*familia*), Geschlecht oder Sippe (*gens*) sowie zum Volk (*populus*). Obwohl Gott den ersten Menschen als *unum ac singulum* erschaffen hat, ist er doch ein auf Gemeinschaft angelegtes Wesen, das nach dem Weibe als der ihm gemäßen Ergänzung verlangt. Beide zusammen sind erst der ganze Mensch. So ist der Mensch *elementum* in der organischen Sicht der Einheit des Menschengeschlechtes; betrachtet man ihn aber von der Ehe her, dem Prototyp der menschlichen Gemeinschaft, dann ist er Same, da in den Kindern die Gemeinschaft wächst, zugleich aber auch die ursprüngliche Zweiheit der Ehe zurückgebunden wird an die vorangehende ursprüngliche Einheit. „Der Bogen der organischen Entwicklung spannt sich nun von der ehelichen Einigung zur Familie und zum Familienverband, weiter zur Sippe, zum Stamm und zum Volk, macht hier nicht halt, sondern umfaßt die ganze Menschheit" (S. 39). Jeder dieser Bereiche ist dem nächstgrößeren zugeordnet, so daß sich die organischen Bindungen im Ganzen der Menschheit auf vielfältige Weise durchdringen. Dieser lebendige Prozeß der menschlichen Vergesellschaftung wird nach Augustin von der Wurzel her, von jenem einen *parens*, in dem die ganze Menschheit ein Mensch ist, zusammengehalten.

Neben der organischen stellt Augustin aber auch noch eine „struktive Linie" der menschlichen Gesellschaft heraus, die von der *domus* über die *urbs* und *civitas* zum Völkerreich aufsteigt. Diese drei Bereiche der struktiven Linie Haus des Menschen, Staat der Volksgemeinschaft und Weltstaat als geordnete Völkergemeinschaft haben ihre organische Grundlage in Familie, Volk und Menschheit (3. Kap.).

Diese organisch miteinander in Beziehung stehenden Gebilde menschlichen Gemeinschaftslebens werden von Augustin aber auch mit dem sittlichen Bereich in Verbindung gebracht; denn die genannten Bereiche lassen sich in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung erst dann verstehen, wenn auch die inneren Kräfte und geistigen Merkmale betrachtet werden, die den Zusammenschluß der Menschen in den verschiedenen Gemeinschaften bewirken. Als erste innere Kraft, die nach Augustin die menschlichen Gemeinschaften zusammenhält, nennt der Verfasser die *unanimitas*, die Einmütigkeit, „die in sich gesammelte und nach einem Ziel ausgerichtete Haltung des Gemütes als der Ganzheit des Geistes" (S. 65). Dadurch wird die unbewußte organische Bindung ins Bewußtsein und damit auf die Ebene des Geistigen und des Sittlichen gehoben. Als weitere Kennzeichen, die sich auf das Obige zurückführen lassen,

nennt Augustin die Rationalität und Gemeinsamkeit der Liebe. Aber auch unter den Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und Nützlichkeit betrachtet er die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften. Charakteristisch für den organischen Denkansatz in all diesen Überlegungen ist, daß stets vom Wesen des Einzelmenschen, d. h. auch von dessen Gottbezogenheit her gedacht wird (S. 66. 76). Daher gilt das *ad te,* das unruhevolle Streben zu Gott, auch für das Volk. „Die Gottbindung ist also Volk-bildende Kraft" (S. 67).

Nach einem kurzen Exkurs über das organische Denken im übernatürlichen Bereich wendet sich der Verfasser im sechsten Kapitel schließlich der augustinischen Geschichtsbetrachtung zu. Ausgangspunkt für die Geschichtsbetrachtung ist wiederum der Mensch, in dem sich „alle geschöpflichen Seinsstufen" treffen. Alle Geschichte aber ist als Geschichte des Menschen Geschichte des Weges zum Heil oder des Abfalls vom Heil. Den organischen Zusammenhang zwischen Individual- und Menschheitsgeschichte begründet Augustin ebenfalls aus seiner Lehre, daß die ganze Menschheit in Adam ein Mensch ist (S. 118). Von dieser Position aus ergibt sich dann auch seine Auffassung der Weltgeschichte als eines organischen Prozesses, der sich in Analogie zum Sechstagewerk stufenweise durch sechs Perioden mit einer siebten als seinem Ziel vollzieht. Mit dieser organischen Sicht der Geschichte ist als wesentliches Moment der Begriff der Entwicklung verbunden, die durch das Wirken Gottes einem Endziel zugeführt wird (S. 115). In der Lehre von der *civitas Dei* und der *civitas terrena* zeigt sich schließlich, daß Augustin das Wie der geschichtlichen Entwicklung dialektisch als Weg in den Gegensätzen von Gut und Böse zu beschreiben sucht.

Im siebten und letzten Kapitel versucht der Verfasser, seine aus der Beschäftigung mit den Texten gewonnenen Ergebnisse in die gegenwärtige Augustinusforschung einzuordnen. Zu bedenken sind sicher seine Anmerkungen zu den hauptsächlichsten Deutungen der augustinischen Lehre von der *civitas Dei.* Die Beschäftigung mit den Untersuchungen von R. Schneider und A. Mitterer gibt ihm schließlich Gelegenheit zu einer Würdigung der augustinischen Gedanken. Obwohl sich das wissenschaftliche Weltbild seit dem vierten Jahrhundert von Grund auf gewandelt hat, scheint dem Verfasser dennoch ausgehend von den augustinischen Gedanken über die *rationes seminales* und über die Entwicklung eine Begegnung mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaft möglich zu sein. Allerdings müßte dazu unter Herausstellung der abstrakten Grundgedanken Augustins seine spezielle, nur die Organismuswelt betreffende Entwicklungslehre zu einer allgemeinen, auch den Gesamtkosmos mit einbeziehenden ausgebaut werden. Dafür gäbe es aber im Werk Augustins einige Ansätze (S. 152 ff).

Obwohl die vom Verfasser behandelten Themen auch heute von großer Aktualität sind, vermeidet er doch eine vorschnelle Angleichung an und Konfrontation mit der gegenwärtigen Problematik. Es ist gerade diese unvoreingenommene, stets von den Texten ausgehende Interpretation der augustinischen Gedanken, die das Buch lesenswert machen. Nicht verständlich wird allerdings, warum der Verfasser auch längere Augustinuszitate im Text teils in lateinischer Sprache, teils in deutscher Übersetzung anführt.

Würzburg. Heinrich Petri.

Seegrün, Wolfgang: **Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164).** (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd 51) Neumünster: Karl Wachholtz Verlag 1967. 228 S.; br. DM 27,–; Ln DM 33,–.

Die Christianisierung Skandinaviens begann mit dem ersten Missionsversuch Erzbischof Willibrords um 700. Sie fand ihren organisatorischen Abschluß in der Lösung der nordischen Reiche und Bistümer aus der Kirchenprovinz Hamburg-Bremen und in der Errichtung landeseigener Kirchenprovinzen: 1104 in Lund für Dänemark, 1154 in Nidaros (Trondheim) für Norwegen, Island und die westlichen Inseln, 1164 schließlich in Uppsala für Schweden (mit Finnland). Über die Beziehungen des Papsttums zu Skandinavien in diesen viereinhalb Jahrhunderten waren bisher von der Forschung wohl viele Mosaiksteinchen zusammengetragen worden, aber die überschauende Darstellung hatte gefehlt.

Die Arbeit W. Seegrüns, eine Dissertation bei Karl Jordan in Kiel, hatte eine komplizierte, disparate Quellenlage als Ausgangspunkt.

Von seiten des Papsttums liegen über den genannten Zeitraum ausschließlich Urkunden und Briefe vor, wobei die Urkunden unpersönlich sind. Mehr ist schon aus den Briefen zu erheben, die vor allem von Gregor VII. ausgegangen sind; man hat ihre Absicht bisher – zu Unrecht – vorwiegend in der Schwächung oder doch Isolierung des deutschen Kaisertums gesehen. Erzählende Quellen über skandinavische Ereignisse aus der Sicht des Papsttums fehlen für den Zeitraum völlig. Ganz anders die Quellenlage seitens der nordischen Länder: es liegen keine Briefe an Päpste aus dieser Zeit vor, sondern nur erzählende Quellen, in denen aber das Papsttum nur am Rande erscheint, aus gegebenem Anlaß; es ist kein Gegenstand des sachlichen Interesses oder der Reflexion. Diese Disparität der Quellen wird durch die bekannten und oft genannten deutschen Geschichtsdenkmäler nur in geringem Ausmaß überbrückt. In den deutschen Quellen treten die skandinavischen Reiche in der Regel nur in den Gesichtskreis des Schreibers, wenn eines der Länder in politisch bedeutsame Beziehungen zum Reich tritt. Die skandinavischen Verhältnisse sind nur Gegenstand von Nebenaussagen. Die Beschränkung des Horizonts teilen auch die kirchengeschichtlichen Quellen Deutschlands, so vor allem Adam von Bremen, für den Skandinavien einen Gegenstand der Hamburger Mission darstellt. Dem eigentümlichen Anliegen des Nordens wird er nicht gerecht. Ähnliches gilt für seine Schilderung päpstlicher Maßnahmen. Auch die Lebensbeschreibung Ansgars lebt noch ganz in den Vorstellungen der kaiserlichen Missionsverpflichtung. Wer etwa von Deutschland her sich mit der Kirchengeschichte Skandinaviens im Mittelalter, ja selbst noch in der Reformationszeit, beschäftigt, empfindet die Quellenarmut als besonders drückend. Darin liegt auch die Schwierigkeit begründet, daß in den wichtigsten Phasen der Beziehungen zwischen nordischen Ländern und Papsttum im oben genannten Zeitraum eine Datierung nahezu unmöglich ist. Höchste Behutsamkeit war also, als methodische Folgerung, geboten.

Die Zielrichtung der Arbeit ist eine doppelte. Einmal waren die Erwartungen und Forderungen herauszustellen, die das Papsttum an die skandinavischen Reiche, die sich in der gleichen Zeit national wie kirchlich formierten, herantrug. Dann sollte die Haltung der drei Reiche (Dänemark, Norwegen, Schweden) zum Papsttum erhellt und gleichzeitig untersucht werden, welche Aufbauelemente diesen Staaten durch das Papsttum zugeflossen sind.

Das Ergebnis ist aufschlußreich, in vielfacher Hinsicht geeignet, manche Urteile der skandinavischen, mehr noch der deutschen Geschichtsschreibung, zu berichtigen.

In den Beziehungen der beiden Partner zeichnen sich drei Phasen ab. In der ersten Phase, die mit den deutschen Päpsten um die Mitte des 11. Jh. endet, geht es um die Eingliederung des Nordens in die Reichskirche unter Mitwirkung des Papsttums, das den Auftrag dazu im nordischen Legatenamt gab. Dies Amt ist unter seinen Trägern nie geteilt worden, nicht zwischen Ebo und Ansgar und nicht zwischen Ansgar und Gauzbert. Das Papsttum hat in dieser Zeit, anders als das deutsche Königtum, das Erzbistum Hamburg als Ausgangspunkt für die nordische Mission zu erhalten gesucht, allerdings unter Nikolaus I. in einer widersprüchlichen Stellungnahme, und diese bildet den Hintergrund zu dem um 890 ausgebrochenen Streit zwischen Hamburg und Köln um das mit Hamburg vereinigte Bistum Bremen. Die zweite Phase erhält ihre Charakteristik durch das Streben der Päpste Alexander II. und Gregor VII., zunächst Dänemark und indirekt dann ganz Skandinavien in unmittelbare Beziehung zum Heiligen Stuhl zu bringen. Deshalb die Bemühungen Alexanders II. um die rechtliche Fixierung des dänischen Peterspfennings. Deshalb die päpstliche Förderung des dänischen Dranges nach kirchlicher Selbständigkeit unter gleichzeitiger Bedingung einer staatsrechtlichen Bindung an das Papsttum. Daß Gregor VII. bald von einer kirchlichen Verselbständigung Dänemarks absah und statt dessen den Plan der staatsrechtlichen Bindung an den Stuhl Petri vorantrieb, hat seinen Grund in der Person Ricwals, des unrechtmäßigen Bischofs von Lund. Die dritte Phase brachte dann, in gut einem halben Jahrhundert, die kirchliche Selbständigkeit im ganzen Norden. Den Übergang dazu bildet die Regierung und Kanonisation König Knuds des Heiligen. In ihm erscheint das Königsideal der Gregorianischen Reform verwirklicht, wie es Gregor VII. seinem Vorgänger, König Harald Hein, in drei Hauptaufgaben eindringlich ans Herz gelegt hatte: Verteidigung der Kirche, Hochschätzung des Priesterstandes und endlich die Wahrung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Urteil. Die endgültige Errichtung des Erzbistums Lund darf wohl auf den 8. Mai 1104 angesetzt werden. Das neue Erzbistum ist der Ausgangspunkt für eine tiefgehende Prägung Dänemarks und der beiden isländischen Bistümer durch die päpstlichen Reformvorstellungen. Die kirchliche Lösung Norwegens und Schwedens von Lund geschah nicht im Gegensatz zum dänischen Erzbischof, sonder mindestens mit dessen Wissen, teilweise unter seiner Mithilfe.

Die Aufnahme direkter Beziehungen zu den nordischen Reichen ergab sich für die Päpste unmittelbar aus der religiös fundierten Idee vom päpstlichen *regimen universale.* Schon bei Nikolaus I., der in briefliche Verbindung zu König Horich II. von Dänemark trat, ist dies erkennbar. Mit dem Eindringen dieser Idee in das Geistesleben vertiefen sich auch die Bindungen des Nordens an das Papsttum. Die Linie, die in der durch Hildebrand (Gregor VII.) bestimmten Politik Alexanders II. beginnt, findet ihren ersten Höhepunkt unter Alexander III. Gregor VII. versucht, die nordischen Könige für sein Herrscherideal zu gewinnen. Nach ihm werden die nordischen Kirchen fortschreitend durch die Ideen der Gregorianischen Reform und durch das kanonische Recht gestaltet. Diese Entwicklung erreichte erst um die Mitte des 13. Jh. ihren Abschluß, die kirchliche Organisation aber war bereits hundert Jahre früher, in den ersten Jahren des Kanonisten Alexander III., vollendet worden.

Einst hatte man im Süden die Heimat der wilden, das ganze Abendland durch ihre Raubzüge schreckenden Nordleute als Sitz des Satans bezeichnet. Papst Formosus schrieb 893 an den Kölner Erzbischof Hermann noch von der *barbarica gens* (J–L 3488). Gregor VII. rühmt achtzig Jahre später bereits die gleichen Dänen, die zu den Vorkämpfern des Christentums im ganzen Norden geworden waren, als *fortissima gens* (Schreiben an König Svend Estridsen vom 17. März 1075, J–L 4956).

Zur inneren Volkwerdung und Staatsbildung im skandinavischen Raum hat die Christianisierung entscheidend beigetragen. Namentlich das Papsttum setzte im behandelten Zeitraum den oft im Innern Unruhe stiftenden „anarchischen Elementen" sein Friedenswerk entgegen. Die Gesellschaft wurde an das Gesetz Gottes gebunden, dadurch weitgehend befriedet und für einen positiven Staatsaufbau fähig gemacht. Die besondere Wertschätzung und Verehrung des Papsttums im Norden war namentlich eine Frucht der Hamburger Mission. „Keine der päpstlichen Einflußnahmen auf das nordische Staatsleben hat zu Unfrieden geführt. Immer war die kirchliche Partei in einem Land Träger des Einheits- und Staatsgedankens" (202).

Auch die politische und kulturelle Eigenentwicklung der nordischen Reiche steht in Zusammenhang mit ihrer Beziehung zum Papsttum. Denn das Papsttum hat die nationale Eigenständigkeit aller drei Reiche akzeptiert und damit gefördert, sobald sie sich klar erkennen ließ. Man hat früher viel von der „Überfremdung" der Germanenvölker durch das kanonische Recht gesprochen. Dies gilt nur sehr bedingt. Das positive Werk der Befriedung überwiegt auch hier bei weitem, und die Kirche hat das kanonische Recht vielfach den nationalen Eigenarten entsprechend modifiziert oder doch die kräftige tatsächliche Modifizierung an Ort und Stelle geduldet. Die nationalkirchliche Organisation, durch Errichtung der drei nationalen Kirchenprovinzen, hat schließlich die vielfach gefährdete nationale Geschlossenheit Dänemarks, Norwegens und Schwedens gesichert. Könige und Päpste waren natürliche Verbündete: beider Blickrichtung ging auf das ganze Volk. Für die nordischen Könige bedeutete die Verbindung mit den Päpsten, schon der Kontakt mit dem Nachfolger Petri, immer eine Stärkung der zentralen Macht gegen die auseinanderstrebenden Tendenzen. Andererseits lag diese Stärkung der Königsmacht im Interesse des Papsttums, da nur so der Friede gewährleistet und damit die Voraussetzung einer wirksamen Seelsorge gegeben war. Die Sendschreiben und Legationen der Päpste trugen wesentlich dazu bei, das wilde nordische Kriegerkönigtum in ein legitimes Friedenskönigtum umzubilden.

W. Seegrün hat seine Untersuchung mit vorbildlicher methodischer Sauberkeit aus den Quellen gearbeitet und stets auch die wesentliche einschlägige Literatur herangezogen. Die Darstellung ist gut lesbar, knapp und prägnant. Diesen großen Vorzügen gegenüber fallen gelegentliche kleine Versehen nicht ins Gewicht. Mit Bedauern allerdings vermerkt man das Fehlen eines Registers.

Es wäre reizvoll, das Thema „Papsttum und Skandinavien" durch die folgenden Jahrhunderte bis zur Kirchenspaltung des 16. Jh. weiterzuführen. Hier würde das erfreuliche Bild der christlichen Frühzeit Skandinaviens tiefgreifende Veränderungen erfahren. Gewiß, Königtum und Papsttum suchten bis ins 16. Jh. hinein den Bund aus gemeinsamem Interesse. Aber aus der christlichen Verantwortung der Päpste des Früh- und beginnenden Hochmittelalters wird im Spätmittelalter auch im Norden weitgehend eine kuriale Kirchenpolitik der Macht und des Geldes, die sich besonders im Provisionswesen und im kurialen Finanzsystem verhängnisvoll ausgewirkt hat.

München. Georg Schwaiger.

Fraenkel, Peter u. **Greschat,** Martin: **Zwanzig Jahre Melanchthonstudium.** Sechs Literaturberichte (1945–1965). (Travaux d'Humanisme et Renaissance Bd XCIII) Genf: Librairie Droz 1967. XII, 214 S.; Sfr 32,–.

Wie der Untertitel besagt, wurden in diesem Band sechs fortlaufende Literaturberichte zusammengefaßt. Von diesen erschienen die ersten fünf in der Zeitschrift: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance Bd 22 (1960) 582–624, Bd 23 (1961) 593–602, Bd 24 (1962) 443–478, Bd 26 (1964) 191–241, Bd 29 (1967) 189–219. Der erste wurde außerdem in: Philipp Melanchthon, Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages, hrsg. von W. Elliger (Göttingen 1961) abgedruckt. Der letzte der sechs Beiträge wird zum erstenmal veröffentlicht. Die ersten vier stammen von P. Fraenkel, der auch das einführende Vorwort (datiert vom Februar 1967) verfaßte, die beiden letzten von M. Greschat. Beide Verfasser haben sich selbst durch eingehende Forschungen über Melanchthon für diese Arbeit qualifiziert. Für P. Fraenkel sei nur verwiesen auf die umfangreiche Untersuchung: Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon (Genf 1961), für M. Greschat auf dessen Schrift: Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537 (Witten 1965). Den Literaturberichten ist ein Verfasserregister und eine Übersicht über die behandelten Schriften Melanchthons beigegeben.

Die Literaturberichte sind im wesentlichen gleich aufgebaut. Zuerst werden Bibliographisches, Texte und Übersetzungen, Biographisches, dann die Fragenkreise Melanchthon als Humanist und Mann der Wissenschaft und Melanchthon als Theologe behandelt.

1. Bibliographisches (vgl. 1–4. 43 f. 56 f. 92–94. 139–142. 169).

Aus den verschiedenen bibliographischen Arbeiten ist vor allem K. Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung. Bd VII: Das Schrifttum von 1938–1960 bearbeitet von U. Thürauf (Stuttgart 1966) Nr 56 885–57 021 (vgl. 139) hervorzuheben. Das Standardwerk wird in Zukunft die in den Literaturberichten mehrfach angekündigte (vgl. 2. 57. 92. 140. IX) Bibliographie der Sekundärliteratur von W. Hammer bilden. Inzwischen liegt der erste Band im Druck vor: W. Hammer. Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd I 1519–1799 (Gütersloh 1967). Der Band beginnt also bereits mit dem Jahr 1519 und nicht, wie in den Literaturberichten (140) angekündigt, mit 1560. Fraenkel verweist noch in seinem Vorwort (VIII) auf den bibliographischen Abriß in dem Aufsatz von K. Haendler, Melanchthons Kirchenverständnis im Lichte seiner Auslegungsgeschichte: NZSTh 8 (1966) 122–151, ferner zur Orientierung über die laufenden Neuerscheinungen auf die jährlich erscheinende „Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance" (ebd).

Für die Bibliographie der Melanchthondrucke ist man weiterhin auf O. Beutenmüller, Vorläufiges Verzeichnis der Melanchthondrucke des 16. Jahrhunderts (Bretten 1960) angewiesen, bis das von O. Beutenmüller begonnene und nun unter Mitarbeit von H. Claus fortgesetzte (vgl. XII Anm. 3) Unternehmen einer Bibliographie der Melanchthondrucke abgeschlossen ist.

2. Texte und Übersetzungen (vgl. 4–8. 44. 58. 94–100. 142–146. 169–172).

Was die Herausgabe der Werke Melanchthons betrifft, so hat, abgesehen von dem Nachdruck der von Bindseil im CR Bd 1–28 herausgegebenen Werke Melanchthons und der 6 Bde Supplementa Melanchthoniana, die von R. Stupperich herausgegebene Studienausgabe: Melanchthons Werke in Auswahl, bisher 6 Bde (Gütersloh 1951–1965) eine spürbare Lücke ausgefüllt (Zu begrüßen sind die im Apparat beigegebenen erläuternden Anmerkungen. Bedauerlicherweise hat man aber auf ein Schriftstellen- und Zitatenregister, das etwa für Bd II (Loci) große Dienste hätte leisten können, verzichtet). Die Bände IV und V machen erstmals wichtige exegetische Schriften Melanchthons wie die Römerbriefvorlesung von 1532 (Bd V) und die frühen exegetischen Vorlesungen (Bd IV) in einer modernen Ausgabe zugänglich. Auch Bd I (301–322. 411–448) und Bd VI (278–364. 365–377. 382–421. 462–481) bringen im CR fehlende Schriften. Wünschenswert wäre gewesen, daß mit der Kolosserbrieferklärung von 1527 (Bd IV 209–303) auch die umgearbeitete, erweiterte und mit kleinen Exkursen versehene Ausgabe von 1529 berücksichtigt worden wäre. Leider wurden mit den Annotationes zu den beiden Korintherbriefen (Bd IV 15–132) nicht auch die Annotationes zum Römerbrief von 1522 herausgegeben, die sowohl für das Studium der Entwicklung Melanchthons (Vergleich der verschiedenen Römerbriefvorlesungen) wie für das Verständnis der Polemik der katholischen Kontroverstheologen – noch das Konzil von Trient hat in can. 6 de iustificatione (DS 1555) eine Stelle aus diesen Annotationes vor Augen – von Bedeutung sind. Dafür hat E. Bizer in der Reihe „Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie" einen Band: Texte aus der Anfangszeit Melanchthons (Neukirchen 1966) herausgegeben, der u. a. auch zwei Vorarbeiten zu den Annotationes zum Römerbrief von 1522 enthält. Daneben ist noch auf die in: R. Stupperich, Der unbekannte Melanchthon (Stuttgart 1961) abgedruckten Texte zu verweisen sowie auf die beträchtliche Anzahl von edierten Briefen, Gutachten, Gedichten usw., über die man sich an Hand des von M. Greschat angefertigten Schriftenregisters einen schnellen Überblick verschaffen kann (vgl. 200–205, die im Vorwort XII Anm. 6. 8 als Ergänzung genannten Stücke sowie die in WA Br 12 [Weimar 1967] 189–196 edierten Fragen Melanchthons an Luther, die Rechtfertigungslehre betreffend, aus dem Jahre 1536). Schließlich ist noch von der geplanten kompletten Neuausgabe sämtlicher Schriften Melanchthons durch die Melanchthon-Forschungsstelle in Heidelberg zu berichten (vgl. 142. 169. IX), die mit der Herausgabe der Briefe beginnen soll.

3. Biographisches (vgl. 8–11 44. 59–70. 101–107. 146–150. 172–175).

Im Rückblick auf die Arbeit der vergangenen zwanzig Jahre Melanchthonforschung sind hier vor allem folgende Werke zu nennen: C. L. Manschreck, Melanchthon – The Quiet Reformer (New York und Nashville 1958), dessen Schwerpunkte „erstens auf den Ereignissen von 1529–1531, also vom Marburger Religionsgespräch zur Apologie, zweitens auf der Entwicklung von Melanchthons Abendmahlsverständnis" (8)

liegen. Die Darstellungen von R. Stupperich: Melanchthon (vgl. 66 f) und von P. Meinhold: Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche (vgl. 67 f), beide Berlin 1960 erschienen, stellen eine gute gegenseitige Ergänzung dar. R. Stupperich bürgt für zuverlässige biographische Detailinformation. P. Meinhold hat den Schwerpunkt stärker auf die Darlegung der Theologie Melanchthons gelegt. Bemerkenswert ist auch die in Rom (1960) erschienene Biographie von N. Caserta (vgl. 68–70). Ferner wurde noch das Werk von W. J. Kooiman: Philippus Melanchthon (Amsterdam 1963) referiert (vgl. 146). Trotz dieser eindrucksvollen Leistungen steht nach P. Fraenkel die große Biographie des Praeceptors noch aus. „Die Gesamtbiographien, die in dieser Zeitspanne entstanden sind, darf man eher als interpretierend und in manchen Fällen auch als für die weitere Forschung richtungweisend auffassen. Vielleicht wird die große, umfassende Biographie überhaupt erst dann entstehen können, wenn das Briefcorpus genügend bearbeitet ist, und sie ein Seitenstück dazu bieten kann" (IX). Dennoch darf man voll Erwartung auf die gänzung dar. R. Stupperich bürgt für zuverlässige biographische Detailinzwischen angekündigte Biographie von W. Maurer sehen, deren erster Teil in diesen Tagen erscheint: W. Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation Bd 1: Der Humanist (Göttingen 1967).

4. Melanchthon als Humanist und Mann der Wissenschaft.

Unter diesem Titel faßt M. Greschat (150) zusammen, was P. Fraenkel unter den Stichworten: Universitätswesen und Verwandtes, Melanchthon als Humanist, Melanchthon als Philosoph und Ethiker (11–23. 44–48) bzw. Universitätswesen und Verwandtes, und Humanismus, Philosophie, Wissenschaften (70–77) oder Universitäts- und Schulwesen, und Humanismus und Ethik (108–115) behandelt. Greschat gliedert unter in 1. Humanismus, 2. Philosophie, Recht und Obrigkeit, 3. Pädagogik und Geschichte, 4. Naturwissenschaft (150–158), bzw. Humanismus, Wissenschaft, Naturwissenschaft, Kunst (175–179). Als Nachtrag zu diesem Punkt ist hier die inzwischen veröffentlichte Untersuchung von G. Kisch: Melanchthons Rechts- und Soziallehre (Berlin 1967) zu nennen. Zwei einschlägige Aufsätze des Verfassers wurden bereits in den Literaturberichten (148) referiert.

5. Melanchthon als Theologe.

M. Greschat gliedert diesen Punkt nach den Themen: Tradition und Amtsverständnis, Rechtfertigung, Abendmahl, Melanchthon und die Täufer, Melanchthon als Exeget, Der junge Melanchthon (160–168, vgl. 185–188). P. Fraenkel gliedert nach den Stichpunkten: Die Loci und Melanchthons Entwicklung (23–28. 119 f), Melanchthon und Luther (28–33. 48–50), Melanchthons theologische Quellen (33–37. 50 f. 123–125), Melanchthon in den Kontroversen seiner Zeit (37–42. 51 f. 125–129) bzw. Melanchthons Theologie (Gesamtdarstellungen 77–79. 116–118) und Theologische Einzelfragen. Hier nennt er neben den schon erwähnten Punkten: Loci und theologische Quellen auch den Unterpunkt: Kirche (83. 121–123).

Insgesamt gesehen sind Punkt 4: Melanchthon als Humanist und Punkt 5: Melanchthon als Theologe sehr schwer zu scheiden. Die Frage des Zueinanders von Humanismus und reformatorischer Theologie ist weiterhin sehr umstritten (vgl. X), zumal sowohl der Begriff Humanismus wie die Frage nach dem eigentlich Reformatorischen nach wie vor ungeklärt ist.

Im folgenden sei versucht, in kurzen Zügen eine Kostprobe der Ergebnisse der in den Literaturberichten referierten Forschungsarbeit zu bieten. A. Sperl (vgl. 15 f) zeichnet den Weg Melanchthons von einer Traditionskritik im Sinne des Humanismus (1519) zu einem reformatorischen Schriftverständnis in biblizistischer Form (1521), dann zu einem Ineinander von humanistischem Traditionalismus und reformatorischem Schriftprinzip und schließlich zu einem wachsenden Traditionalismus. Ähnlich unterscheidet W. Neuser (vgl. 25 f) drei Perioden Melanchthons: die Periode des Humanismus, der Bekehrung zur Reformation und schließlich die der Ausbildung eines neuen, protestantischen Humanismus. P. Schwarzenau (26) kritisiert (ähnlich wie Elert) die übliche scharfe Trennung von humanistisch und reformatorisch. Nach Neuser macht Melanchthon eine „Zickzackentwicklung" (26) von den ethischen Loci der Rhetorik von 1519 zu den theologischen von 1521 und dann wieder zum Auftauchen einer unabhängigen Ethik. Demgegenüber sieht Schwarzenau als Triebkraft der Entwicklung Melanchthons nicht die Sorge um die Ethik, sondern um den Glauben (28).

Was das Verhältnis Glauben und Glaubensformulierung betrifft, so wird Melanchthon gern der Vorwurf sowohl des Relativismus wie der Doktrinalisierung gemacht. R. Cammerer etwa spricht von „intellektualistischer Verödung" bei Melanchthon (18). Nach J. K. S. Reid (ebd.) hat Melanchthon die Grenze zwischen Glauben und Formulierung des Glaubens verwischt. Demgegenüber verteidigt P. Fraenkel (ebd.) die Ineinssetzung von Evangelium und menschlichen Sätzen und versteht diese nicht als Folgerung aus der Philosophie, sondern als Teil von Melanchthons Offenbarungstheologie. Q. Breen untersuchte „die Begriffe Loci communes und Loci bei Melanchthon". Sein Ergebnis ist, daß Melanchthons Loci nicht aristotelisch zu verstehen seien. Es gehe für Melanchthon nicht darum, durch die philosophische Methode zu neuen Erkenntnissen zu kommen, sondern darum, „das in der Schrift klar Offenbarte zu ordnen". „Die Loci-Methode erweist Melanchthons Dogmatik als rhetorisch für die Prediger bestimmt" (24). Das Übergehen der altkirchlichen Dogmen in der ersten Gestalt der Loci sieht W. Maurer als erasmisches Element an (25). Für den späten Melanchthon sieht H. Engelland ein Ergänzungsverhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung (116).

Eng mit der Frage Humanismus – Reformation hängt die Frage Melanchthon – Luther zusammen. Obwohl noch immer Formulierungen begegnen wie: „Luther stieg im Glauben empor über das Reich des Gesetzes, zum Himmel, ins Reich des Evangeliums und der Gnade ... Melanchthon läßt den Gläubigen im Tale bleiben" (49), haben doch die letzten zwanzig Jahre Melanchthonforschung deutlich gemacht, daß Melanchthon nicht vorschnell als Verderber und Verflacher der Theologie Luthers anzusehen ist und daß es zu einfach ist, Philosophie und Humanismus für Melanchthon, die Hl. Schrift für Luther zu requirieren. Wenngleich neuerdings Melanchthons Exegese mehr untersucht wird (vgl. XI. 164 f), so ist hier bisher nur ein bescheidener Anfang gemacht. M. E. hat Melanchthon einzelne Stellen wie 1 Tim 2, 4; Phil 2, 12; Jo 15, 2; Röm 8, 12; 10, 10; 1 Kor 6, 9; 2 Petr 1, 10; Jak 2, 24 ernster genommen als Luther, der etwa die Stelle 1 Tim 2, 4 dadurch entkräftet, daß er übersetzt: Gott„ will, daß alle genesen", bzw. „gesund werden" (noch heute ist die Kompromißübersetzung, deren sich Luther ab 1530 bediente: Gott „will, daß allen Menschen geholfen werde" nicht revidiert).

Für den frühen Melanchthon ist inzwischen in der Reihe der Veröffentlichungen des Instituts f. Europ. Geschichte, Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte, als Bd 44 die bereits in den Literaturberichten genannte Dissertation (vgl. 165) von A. Schirmer angekündigt: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522 (Wiesbaden 1967).

Literaturnachträge:

Was den in den Literaturberichten behandelten Zeitraum betrifft, so wären etwa noch folgende Arbeiten zu nennen: G. Hammann, Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524–1530 (Diss. Bonn 1952); G. Gloege, Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgischen Apologie: Monatsschrift für Pastoraltheologie 45 (1956) 205–214; E. Honeé, Die Vergleichsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten im August 1530: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 42/43 (1963) 412–434 und G. Müller, Um die Einheit der Kirche: Reformata Reformanda, Festgabe für H. Jedin Bd I (Münster 1965) 393–427.

Die Einstellung, „Arbeiten, die dieses (das Augsburgische Bekenntnis) und die Apologie und den Tractatus de potestate Papae im Rahmen der lutherischen Konfessionskunde oder Dogmatik behandeln, gehören sachgemäß nicht in den Rahmen unserer Chroniken" (S. 80) ist m. E. nicht „sachgemäß", da auch die Erhebung der Aussage einer Bekenntnisschrift nur im Rahmen und vor dem Hintergrund der Geschichte geschehen darf. Deshalb ist auch die hervorragende Arbeit von H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (Göttingen 1965) nicht zu übergehen. Die meisten Erscheinungen des Jahres 1966 hat Fraenkel noch in seinem Vorwort registriert. Ergänzend sei noch verwiesen auf A. C. Piepkorn, Melanchthon on christian doctrine: Church History 35 (1966) 379–398; B. Moeller, Augustanastudien: ARG 57 (1966) 76–95; H. Scheible, Melanchthons Brief an Carlowitz: ebd. 102–130. – Außer den bereits erwähnten Neuerscheinungen des Jahres 1967 seien noch genannt: W. Maurer, Geschichte und Tradition bei Melanchthon: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof DDr. h. c. F. Müller, hrsg. von F. C. Fry (Stuttgart 1967) 167–191; ders., Die Entstehung und erste Auswirkung von Artikel 28 der Confessio Augustana: Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer (Freiburg-Basel-Wien 1967) 361–394.

Eine moderne Übersetzung der Apologie hat G. Pöhlmann, versehen mit einer kleinen Einführung, herausgegeben: Ph. Melanchthon Apologia Confessionis Augustanae (Gütersloh 1967). Zu verweisen ist auch auf den von E. Iserloh herausgegebenen vierten Band des Handbuches der Kirchengeschichte: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (Freiburg 1967) vgl. 102–105. 264–274. 354–376. Inzwischen ist auch die Dissertation von K. Haendler, Wort und Glaube bei Melanchthon, Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes (Gütersloh 1968) erschienen.

Abschließend ist den beiden Verfassern P. Fraenkel und M. Greschat zu danken für die sorgfältige Referierung der zwanzig Jahre Melanchthonstudium. Jedem, der sich darüber orientieren will, sind diese Literaturberichte (auch ohne das leider fehlende Sachregister) ein wertvolles Hilfsmittel, das man nicht vermissen möchte.

Münster. Vinzenz Pfnür.

Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform. Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans-Eugen Specker sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visita-

tionsquellen hrsg. von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 25/26) Münster: Aschendorff (1967). IV, 138 S.; kart. DM 12,–.

Die Verfasser bzw. Herausgeber greifen in diesem Band ein wichtiges, doch leider von der Forschung nicht genügend beachtetes Thema auf. Die hier gebotene Materialsammlung ist geeignet, zu weiteren Arbeiten anzuregen. Besonders dankbar wird der Kirchenhistoriker für die Übersicht über die Bestände der einzelnen Archive sein.

Zu ergänzen sind die Visitationsdekrete des Hochstiftes Fulda, die in den Jahren 1627, 1693 und 1710 erlassen wurden (abgedruckt in G. Richter, Statuta maioris ecclesiae Fuldensis, Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda I, Fulda 1904, 13–88), trugen doch die Verfasser ihre Beiträge erstmals in Fulda im Oktober 1966 vor.

Hubert Jedin macht in der Einführung mit den wichtigsten Fragen der Visitationsforschung vertraut. Mit Recht betont er, daß im Zuge der ökumenischen Bestrebungen die Erforschung der Visitationsberichte wichtig ist, da sie den langsamen Prozeß der „konfessionellen Scheidung" deutlich machen (7). Die Fragen, die Jedin an die Visitationsprotokolle stellt, bedeuten eine große methodische Hilfe für den, der sich mit diesem Thema beschäftigt.

Mit der Visitation im Zeitalter der Gegenreformation im Erzstift Köln befaßt sich August Franzen (10–20). Er führt aus, daß einer der Hauptzwecke der Visitationen darin bestand, den „Fortschritt der Häresie im Lande zu erkunden und die Reform voranzutreiben" (11). Der Verf. arbeitet deutlich heraus, daß die Visitationen auch der Klarstellung der wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Lage der Pfarreien dienten. Interessant ist zu sehen, welche Schwierigkeiten die Territorialherren der bischöflichen Visitationstätigkeit, die sie als fremde Einmischung betrachteten, bereiteten. Das gleiche läßt sich auch für die exempten Kapitel und Klöster des Erzstiftes sagen. Franzens Beitrag vermittelt ein deutliches Bild über den Visitationsvorgang. Sehr wesentlich ist seine Feststellung, daß die Visitationsquellen sagten, was sie wußten. Dennoch sind die Visitationsprotokolle unentbehrlich, da sie oft die einzigen Quellen sind, die über das innere Leben der Pfarreien im 16. Jh. Auskunft geben.

Der zweite Beitrag „Die Generalvisitation von 1569/70 als Quelle für die Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier" stammt von Hansgeorg Molitor. Nach einem Überblick über den Forschungsstand geht der Verfasser zur Visitation selbst über und vermittelt einen Einblick in ihren Geschäftsgang. Inhaltlich stehen bei den Trierer Protokollen wirtschaftliche Angaben im Vordergrund. Mehr noch als Franzen betont Molitor die Vorsicht, mit der Visitationsprotokolle als Quellen zu gebrauchen sind. Molitor gibt einen knappen, klaren Überblick.

Den letzten Beitrag „Nachtridentinische Visitationen im Bistum Würzburg als Quelle der katholischen Reform" liefert Hans Eugen Specker. Er behandelt die Visitationsversuche Fürstbischofs Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und seines Nachfolgers Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617). Echter wollte neben der Reform von Klerus und Volk im Sinne der Trienter Dekrete „vor allem eine umfassende Bestandaufnahme seines Bistums, die die Grundlage für weitere Reformmaßnahmen bilden konnte" (42). Echter steht den gleichen Schwierigkeiten wie der Erzbischof von Köln gegenüber, dem Widerstand der Territorialherrn. Dennoch ist es Echter gelungen, ein straffes Visitationssystem aufzubauen. Specker zeigt dann auf, inwieweit die Protokolle für die Fragen nach der Tätigkeit und der Bildung der Geistlichen und nach Merkmalen zur Konfessionstrennung ergiebig sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß alle drei Darstellungen einen lebendigen Eindruck über das „Warum" und das „Wie" der Visitationen vermitteln. Es wird deutlich, daß die Visitationen als Mittel der katholischen Reform und der Gegenreformation dienten.

Münster. Klaus Wittstadt.

Schuler, Bertram: **Materie als lebende Kraft, II. Teil.** Paderborn: Ferdinand Schöningh 1966. S. IX–XIX, (169)–312; br. DM 15,–.

In Jg 58 (1962) 317–320 der Theologischen Revue erfüllte der Rezensent schon einmal die Aufgabe, das Werk Schulers, „Die Materie als lebende Kraft", und zwar den ersten Halbband, zu besprechen. Damals wurde auf das Werk empfehlend hingewiesen unter dem Aspekt, daß es geeignet sei, über alles naturwissenschaftliche Spezialwissen hinaus zur Besinnung auf das Ganze aufzurufen. Jedoch wurden auch grundsätzliche Positionen Schulers kritisiert.

Der Großteil des vorliegenden 2. Halbbandes ist ausgefüllt mit „mathematisch formulierten Aussagen der theoretischen Physik", für die sich „sonst wohl nur Physiker vom Fach interessieren dürften", so sagt es der Autor mit eigenen Worten (XVIII). Der Rezensent muß gestehen, daß er für diesen fachwissenschaftlichen Teil nicht kompetent ist, und enthält sich darum der Stellungnahme, zumal Schulers Darstellungen fast jede Literaturangabe, die zur Kontrolle herangezogen werden könnte, fehlen lassen (der Rezensent fand lediglich drei solcher Angaben im Text). Auf einige Partien innerhalb dieses fachwissenschaftlichen Teiles jedoch, v. a. auf das Geleitwort – und auf den Klappentext – möchte der Rezensent die Aufmerksamkeit lenken, weil in ihnen der Autor sein Anliegen, seinen Anspruch und die zur Verwirklichung seines Anliegens und zur Rechtfertigung seines Anspruches benutzte Methode, wenn auch nur kurz, dargelegt.

S. 193 Anm. 1 spricht der Autor vom Ziel seiner Arbeit. Dieses ist, „vom Wesensbegriff der Materie ausgehend ... einen solchen Grundbestand sicherer Aussagen zu schaffen, der es ermöglicht, alle Eigenschaften und Verhaltensweisen der Materie – aller materiellen Dinge, von denen wir wissen, vom Wesen der Materie her zu verstehen". Sch. will qualitative Aussagen bieten, „welche durch die quantitativen Berechnungen der theoretischen Physik bestätigt werden". Dieses naturphilosophische Aussagesystem soll so vollständig sein, „daß der Physiker darauf ein widerspruchsloses und vollständiges System von physikalischen Gesetzen aufbauen kann, das eine lückenlose Kenntnis alles dessen bringt, was Materie ist". In dieser kurzen Notiz, gleichsam am Rande des Buches, ist das gesagt, was auch sonst hier und da durchklingt oder ausdrücklich formuliert ist. Sch.s Überlegungen sollen die Forschungsergebnisse von Physik und Chemie unterbauen (215). Sch. will nicht nur den Sinn des kosmischen und menschlichen Daseins naturphilosophisch erhellen – dieses ist aber sicher sein Hauptanliegen, welches das oben genannte übergreift (239 f) –, sondern er will auch Struktur- und Entstehungsprobleme der gesamten geschaffenen Wirklichkeit lösen. So will etwa Sch. – in konkreterer Formulierung – in diesem zweiten Halbband einen Einblick in die Strukturen der Atomkerne geben, der über das hinausgeht, was bisher die theoretische Physik aufgrund ihrer experimentellen Erfahrung aufdecken konnte (XVI vgl. 194; 197). Und darüber hinaus weiß er, wie der Kosmos entstanden ist und durch welche Prozesse dieser sich bis zum heutigen Zustand mit allem, was darin enthalten ist, entwickelt hat (286 f; 280; 277).

Der Rezensent meint nun, daß das Anliegen Sch.s, das Sinnproblem anzugehen, legitim ist. Er fragt sich jedoch, ob das Fragen nach dem Sinn des Ganzen auf naturphilosophischem Wege allein beantwortet werden kann (240) – zu diesem Fragestand wird man jedoch die angekündigte dritte Arbeit Sch.s abwarten müssen, die sich speziell mit der Organik und der Anthropologie befassen soll –, ob es nicht vielmehr auch Gegenstand eines Glaubens ist. Insbesondere aber fragt sich der Rezensent, ob eine naturphilosophische Spekulation mit dem selbstsicheren Anspruch auftreten kann, auch die Struktur- und Werdeprobleme des Kosmos gelöst zu haben.

Und gerade auch letzteres beansprucht Sch.s Werk (XVI; 194; 197; 277; 280; 286 f) im Bewußtsein, die gegenüber der modernen Naturwissenschaft sich als unzulänglich erweisende scholastische Naturphilosophie abzulösen (Klappentext; XIII f). Diese Selbstsicherheit Sch.s scheint nun aber nicht mehr den Absolutheitsanspruch zu haben, wie es der Rezensent in der Besprechung des ersten Halbbandes aussprach, sondern relativiert und begrenzt zu sein. Sch. sagt: „Eben darum darf man von ihm [Metaphysiker] nicht verlangen, daß er auf diese letzten Fragen Antwort gebe, die so unangreifbar begründet ist, daß ein Zweifel an deren Richtigkeit nicht möglich ist ... Was man vom Metaphysiker verlangen kann, ist, daß seine Aussagen in sich hinreichend begründet sind und zumindest keinen Widerspruch mit sich selbst und mit gesicherten Ergebnissen anderer Wissenschaften enthalten" (XI). Wenn Sch. dieses vom Metaphysiker überhaupt Gesagte auch auf sich bezieht, dann kann sein System nur eine – allerdings dankbar entgegengenommene – Arbeitshypothese für weiteres naturphilosophisches Denken sein. Ob jedoch Sch.s System dem Anspruch genügt, eine hinreichend begründete, in sich widerspruchslose Aussage zu sein, muß der Rezensent dahingestellt sein lassen; bedenklich stimmt jedoch die Art und Weise einer Schlußfolgerung, wie sie auf Seite XVI gezogen wird. Sch. sagt dort: „Insbesondere darf aber der dialektische Materialismus mit seiner These, daß nur die Materie wirklich und alles andere aus ihr abzuleiten sei, schon dann als grundsätzlich widerlegt gelten, wenn meinem Verfahren, die Wesensgesetze und die durch sie gebildeten Strukturen der (anorganischen) Materie durch ihren Ursprung aus dem Geist des Schöpfergottes zu erklären, wenigstens kein innerer Widerspruch nachgewiesen werden kann. Denn schon dann ist immerhin die Möglichkeit erwiesen, daß das Materielle aus Immateriellem, Geistigem abgeleitet werden kann, daß folglich Geistiges vor dem

Materiellen wirklich ist" (XVI). Liegt hier ein Sprung von der Ebene der Möglichkeit auf die der Wirklichkeit vor? Oder macht sich der Rezensent hier wieder eines „groben Mißverständnisses" schuldig (s. weiter unten)?

Dieses leitet über zu einem Blick auf Sch.s Methode. Er nennt sie selbst deduktiv-spekulativ (192 Anm. 1) oder deduktiv-metaphysisch (XVI). Des näheren ist dieser deduktiv-spekulativ-metaphysische, gegenüber der Scholastik „weit erfolgreichere Weg" (XIV) wie folgt gekennzeichnet: „Weil dieser [Schulers] Gottes erweis aus dem menschlichen Bewußtsein [vgl. sein Werk: Die Gotteslehre als Grundwissenschaft] grundsätzlich möglich ist, aber keine vorhergehende Ontologie der Natur voraussetzt wie die traditionellen Gottesbeweise, ist eben dadurch auch die grundsätzliche, von mir in der Untersuchung über ‚Die Materie als lebende Kraft I' praktizierte Möglichkeit erwiesen, primär vom Wesensbegriff des überweltlichen Schöpfergottes her an die Erforschung der uns umgebenden Natur heranzugehen, und zwar mit weit größerem Erfolg als dies sonst möglich wäre ... Eine der rein naturwissenschaftlichen Forschung vorausgehende Gottes- und Schöpfungslehre gibt dem forschenden Menschen gleichsam Schlüssel in die Hand, die geeignet sind, ihm Geheimnisse der Natur aufzuschließen, die rein diesseitiger Wissenschaft als undurchdringbar erscheinen oder ihr ganz verborgen bleiben mögen" (XIV f). Der naturwissenschaftlichen Forschung kommt dann die Aufgabe zu, mit diesen vorausgehenden metaphysischen Ergebnissen übereinzustimmen, diese zu bestätigen und zu kontrollieren (XVIII; vgl. 215). Diese Funktion der Naturwissenschaft darf jedoch nach Sch. nicht angesehen werden als die einer übergeordneten Instanz. Die oberste Instanz ist nach ihm die Natur-Metaphysik, aufgebaut durch deduktiv-spekulative Methode, jedenfalls scheint sich diese Ansicht Schulers aus folgendem erheben zu lassen: „Das [Kontrolle durch die Naturwissenschaft] schließt indes nicht aus, daß dabei aus inneren Gründen dem Inhalt der mathematischen Formeln eine Deutung gegeben wird, die von der Deutung der Physiker gerade in solchen Punkten abweicht und abweichen muß, in denen dies von dem von mir vertretenen philosophisch-metaphysischen, der theoretischen Physik jedoch unzugänglichen Standpunkt aus gefordert wird" (XVIII). Darüber hinaus hat Sch.s „in naturphilosophischen Kreisen bisher ungewohntes Verfahren" (XIX) das Bestreben, „vom Wesensbegriff der anorganischen Materie her die Grenzen dessen aufzuzeigen, was sie ihrer Natur nach zu leisten vermag und was nicht; was für Körpergebilde sie mit ihren physikalischen Kräften aufzubauen und zu erhalten vermag, wie weit mit anderen Worten ihre Evolutionsfähigkeit reicht. Denn erst, wenn dieser Fragenkreis geklärt ist, kann eine zuverlässige Antwort auf die in einer weiteren Arbeit zu behandelnde Frage gegeben werden, ob der Materie die Möglichkeit zugeschrieben werden könne, aus sich selbst organismische Lebewesen wie Pflanzen und Tiere hervorzubringen. Damit ist dann auch die Antwort auf die andere sehr bedeutsame Frage gegeben, ob zwischen der anorganischen oder physikalischen Materie und organismischen Lebewesen ein wirklicher Wesensunterschied bestehe oder nicht" (XIX).

Man darf gespannt sein, ob in den nächsten Jahrzehnten die Naturwissenschaft die von dieser Naturphilosophie beabsichtigten Grenzziehungen bestätigt oder gar von vornherein beachtet wird oder nicht. Wird diese Naturphilosophie zurückstecken, wenn die Naturwissenschaft andere Grenzen entdecken wird?

Mag in dieser Besprechung auch viel Kritisches und Fragwürdiges gesagt worden sein, so soll doch noch einmal betont werden, daß in Sch.s Bänden das große Anliegen unserer Tage – so oft aber aus den Augen verloren – wachgehalten wird: der Blick auf das Ganze und auf den Sinn dieses Ganzen der Schöpfung (286).

Anhangsweise sei es dem Rezensenten noch gestattet, in eigener Sache eine kurze Stellung zu nehmen. In seinem Geleitwort geht Sch. offensichtlich auf kritische Äußerungen des Rezensenten in der Besprechung des ersten Halbbandes ein und wirft dem Rezensenten in einem Punkt ein „grobes Mißverständnis" vor: dieser habe das „Innere der anorganischen oder physikalischen Körperwelt, von dem alle ihre Aktivität ausgeht, mit der ‚Entelechie' der Vitalisten" verwechselt. „Denn nach dem im Mittelpunkt aller meiner Überlegungen stehenden Wesensbegriff der Materie als durchdringlich-undurchdringlicher dinglicher Kraft kann dieses Innere nichts anderes sein als die Materie selbst, insofern sie durchdringlich ist, sich also in sich hat. Körperhaft, außereinander und dadurch in Raum und Zeit dagegen ist dieselbe Materie nur, insofern sie sich nicht zu durchdringen vermag" (XVII f). Um auf Schulers Vorwurf zu antworten und um zu zeigen, wie „grob" das Mißverständnis war (und ist), soll hier aus dem 1. Halbband die angezogene Stelle zitiert werden, was in der ersten Rezension unterlassen wurde. „Innerhalb der physikalischen Körperwelt erfüllt die Materie ihrer Durchdringlichkeit nach somit genau die Aufgabe, welche im Bereich der pflanzlichen und tierischen Organismen einem inneren Prinzip, Entelechie genannt, von jeher zugeschrieben wurde, wenigstens von den Anhängern des Vitalismus." Und etwas weiter heißt es dann: „Somit kann man die innere Seite der Weltmaterie mit demselben Recht als deren Seele, als Weltseele bezeichnen, mit dem man das die pflanzlichen und tierischen Körper belebende Prinzip Pflanzen- oder Tierseele nennt. Von einer einzigen solchen Weltseele dürfen wir indes nur sprechen, wenn die Weltmaterie ... nur eine einzige Dingeinheit darstellt, ähnlich wie die verschiedenen Teile eines jeden pflanzlichen oder tierischen Lebewesens miteinander eine Dingeinheit, den betreffenden pflanzlichen oder tierischen Organismus bilden" (127). In seinem Geleitwort übrigens, in dem Sch. den ersten Teil dieses Zitats fast wörtlich wiedergibt, findet man den bezeichnenden Zusatz zur Bestimmung von Entelechie: „von der Materie selbst verschiedenen Prinzip" (XVIII). Sicherlich aber darf man nach der Einrede Sch.s wohl noch folgendes fragen: Darf man von genau gleicher Aufgabenerfüllung auch auf gleich strukturierte Erfüllende zurückschließen (wenn auch nicht in jeder Hinsicht und wenn auch zunächst nur hypothetisch)?

Bonn. Werner Bröker.

Splett, Jörg: **Der Mensch in seiner Freiheit.** (Unser Glaube – Christliches Selbstverständnis heute, Bd 1) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 128 S.; kart. DM 12,80; Subskriptionspreis DM 10,80.

Jörg Splett eröffnet mit diesem Buch eine mit ‚Unser Glaube' gekennzeichnete theologisch-dogmatische Reihe, die als ‚Dogmatik für Laien' angelegt ist. Sie soll fünf (kleine) Bände umfassen und die Themenbereiche einer philosophisch-grundlegenden Anthropologie (1. Bd) und fundamentaltheologischen Religionsphilosophie (2. Bd) beinhalten, an die sich die Übersetzung der klassischen dogmatischen Traktate anschließt: vom einen und dreifaltigen Gott (3. Bd), vom Gottmenschen als dem Höhepunkt der geschichtlichen Erscheinung der Gnade Gottes (4. Bd) und von der Kirche und ihrer sakramentalen Heilsvermittlung (5. Bd).

In dem vorliegenden ersten Band wird die Frage nach dem Menschen in ihrer Aktualität Gegenwart, und zwar gerade so, daß verständlich wird, wie die Frage nach dem Menschen zugleich Frage nach Gott ist. Die Transzendenz des Menschen auf Gott wird in einer Hinwendung zum Menschen selbst freigelegt und nicht in einer Bewegung weg von ihm. So wird der Mensch in seiner Welthaftigkeit und Geschichtlichkeit seiner Menschlichkeit ansichtig und erst darin – in einer Vermittlung von vertikaler und horizontaler Bedingtheit – in seiner Unbedingtheit offenbar, die ihrerseits die Unbedingtheit des schöpferischen Daseinsanrufes Gottes in der Geschichte zum Vorschein kommen läßt. Es ist ein Vorzug dieser Arbeit, daß diese Wechselbedingtheit wesentlich aus der geschichtlich-personalen Mitmenschlichkeit heraus begriffen wird.

Dieser Band ist aus einer reichen Kenntnis der philosophischen Tradition geschrieben, weiß sich verbunden mit literarischer Überlieferung und bezieht auch die naturwissenschaftlich-anthropologischen neueren Erkenntnisse (sofern der Mensch auch vom Tierreich her verstanden werden muß) mit ein und übersetzt die dadurch gegebene heutige Problemlage in eine auch dem Nichtfachmann verständliche Darstellung. Obwohl eine solche Übersetzung stilistisch wie philosophisch nicht unproblematisch sein kann, entwickelt Splett ein liebenswürdiges Geschick, Erfahrungen des Tages aufgreifend, die zentralen Probleme zu übermitteln und läßt, gleichsam nebenher, teilnehmen an der Geschichte menschlicher Selbstauslegung. Mitsamt den zahlreichen Literaturhinweisen ist daher das Buch eine sinnvolle Begründung der theologisch-dogmatischen Reihe über das christliche Selbstverständnis heute.

München. Eberhard Simons.

Van Steenberghen, Fernand: **Dieu caché.** Comment savons-nous que Dieu existe? Leuven: Éditions Nauwelaerts ²1966. 372 S.; br. FB 100.

Ders., Ein verborgener Gott. Wie wissen wir, daß Gott existiert? (Vom Verfasser autorisierte Übertragung aus dem Französischen und Nachwort von Georg Remmel SVD). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1966. 288 S.; Ln DM 18,50.

Der bekannte Löwener Mediävist wendet sich mit diesem Buch an „eine breite Schicht gebildeter Leser" (6), um einen Überblick über den Stand der philosophischen Gottesfrage zu geben. In einfacher und verständlicher Form untersucht er zunächst den Wert der traditionellen Gottesbeweise. Die sogenannten Autoritätsbeweise sind nur als psychologische Hinführung zu verstehen. Einer Reihe weiterer Versuche kommt keine zwingende Beweiskraft zu, wenngleich sie für den eigentlichen Beweis Material beitragen können. Dazu gehören die „Beweise" aus der allgemeinen religiösen Erfahrung sowie aus den positiven Wissenschaften, der augustinische Beweis, das ontologische Argument, der Beweis von Avicenna, der „vierte Weg" von Thomas von Aquin, der cartesische Beweis und der von J. Maréchal. Mit Recht

kommt Van Steenberghen auch zu einer sehr zurückhaltenden Beurteilung der Lehre Pius' XII. über den eventuellen Beitrag naturwissenschaftlicher Tatsachen zum Beweis einer Schöpfung (95–102). Eine Anzahl weiterer Beweise (aus der Bewegung, der Ordnung der Ursachen, der Kontingenz und der Finalität) und damit überhaupt die *quinque viae* bei Thomas erscheinen als unvollständig. Als den eigentlichen und wahren Gottesbeweis sieht Van Steenberghen erst den „metaphysischen Beweis" an, der sich am kürzesten so zusammenfassen läßt: „Weil etwas existiert, existiert auch etwas aus sich. Da dieses Absolute nicht endlich ist, ist es unendlich und einzig". Es handelt sich also um zwei Erkenntnisschritte: Zunächst ist die Notwendigkeit eines Absoluten einzusehen und danach die Relativität des Endlichen als solchen (163). Auf dieser Grundlage stellt Van Steenberghen sodann die negativen und die positiven Eigenschaften Gottes dar. Die drei abschließenden Kapitel handeln von der Bedeutung der religiösen Erfahrung, dem Problem des Übels und dem Sinn der christlichen Offenbarung. Das Nachwort des Übersetzers befaßt sich mit Methodenproblemen der metaphysischen Beweisbarkeit, die als „verbindliche Mitteilbarkeit bedachter Erfahrung, die nicht allein objektivierend und subjektivierend, sondern, sich und alles engagierend, nach-gedacht werden muß" (265), bestimmt wird. Im übrigen gehe Van Steenberghens Buch wohl am ehesten auf einen solchen Leser ein, der „die Gottesfrage aus einer Sicht stellt, die noch stark vom cartesianischen und kantianisch-newtonschen Weltbild herkommt" (274).

Die Übersetzung scheint mir nicht sehr geglückt. „Das geistige Kennzeichen des unendlichen Seins" (174) ist eine falsche Wiedergabe für „le caractère spirituel" (236), das die „Geistigkeit" meint. „Nous jouissons de la liberté de choix" (260) heißt nicht, daß wir uns über die Wahlfreiheit „freuen" (192), sondern daß wir mit ihr ausgestattet sind. Die vielen Druckfehler machen die Lektüre nicht angenehmer; die im folgenden unter anderem Gesichtspunkt zu zitierenden Texte geben davon ein Bild. So ist etwa mit der „metaphysischen Gesinnung" (52), zu der wir uns erheben sollen, eine *B*esinnung gemeint.

Bezeichnend für den Grundansatz des Buches ist die Rolle, die der Metaphysik zugeschrieben wird: „Es steht ihr zu, uns zu sagen, ob das transzendentale [gemeint ist: transzendente!] Sein, das wir als vorsorgend-fürsorgenden Welten-Schöpfer definiert haben, in der metaphysischen Synthese Platz findet und sich als letzte Erklärung der Wirklichkeit aufdrängt" (144). Auch im französischen Text steht wirklich da: „. . . si l'Être transcendant . . . trouve place dans la synthèse métaphysique" (194). Unsere Denkprinzipien übergreifen also Gott und die Welt. Der Gottesbegriff dient zur Abrundung eines Denksystems: Er ist dessen imponierender „Schlußstein" (250). Es liegt auf der gleichen Ebene, wenn von Gott gesagt wird: „Das Unendliche ist verstehbar wie jedes Seiende überhaupt, d. h. es ist durchdringbar und assimilierbar für einen Verstand, da dieses [gemeint ist: dieser!] von Natur aus Seinsvermögen ist und Fähigkeit, das Wirkliche mit all seinen Strukturen, d. h. die Ganzheit des wirklichen Seienden insgesamt zu verstehen" (179). Im französischen Text steht ebenfalls der unglaubliche Ausdruck „assimilable" (243). Gott soll also ein Teil der Wirklichkeit insgesamt sein. Was Wunder, wenn die Entdeckung dieses unendlichen Seins „im Geist des Philosophen eine Reaktion von Überraschung und Wißbegier" auslöst (195)!

Van Steenberghen hält es für „eine Folge von ungenauen Begriffen über die Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes", wenn man der Meinung ist, „daß auf Grund der göttlichen Einfachheit der Schöpferakt mit dem notwendigen und unveränderlichen Seienden [gemeint ist: Sein!] der Erstursache identisch sein muß" (191); dann würde ja, so glaubt er im Ernst, die Schöpfung selbst notwendig sein. Auf der anderen Seite ist natürlich auch keine Zusammensetzung in Gott anzunehmen. Der Ausweg aus den logischen Schwierigkeiten ist leicht: „Man darf das Unendliche nicht in den Rahmen unserer begrifflichen Kategorien einschließen wollen" (193). Wer sich hier an die bereits erwähnte Assimilierbarkeit Gottes erinnert, der sei darüber belehrt, daß er jetzt der „intellektuellen Demut" (196) bedarf.

In dieser Gotteslehre kehrt die Erklärungsbedürftigkeit der Welt, aufgrund deren man von der Welt auf Gott schließt, im Gottesbegriff selbst wieder, wird aber dann mit dem Hinweis auf unsere begrenzte Denkfähigkeit beiseitegeschoben. Wenn dem so ist, würde ich es vorziehen, mich von vornherein mit einer unverständlichen Welt zu begnügen, anstatt das x der Welt durch ein angeblich göttliches y von im Grunde doch gleicher Art zu ersetzen. Ein mit solchen Methoden bewiesener „Gott" hat mit Gott nichts zu tun.

Glücklicherweise ist Van Steenberghens eigener „Gottes"-Beweis in keiner Weise stringent. Das Prinzip: „Weil etwas existiert, existiert auch etwas aus sich" kommt durch eine so nicht legitimierte apriorische Synthese zustande, die in der Hinzufügung des Wortes „aus" beschlossen liegt. Wieso muß etwas überhaupt „aus" etwas sein, sei es dann meinetwegen nur entweder „aus sich" oder „aus anderem"? Im übrigen begegnet auch die Welt selbst gar nicht als lediglich kontingent oder lediglich relativ, wie Van Steenberghen will (161), sondern sie ist in Wirklichkeit, in sich selbst betrachtet, relativ absolut (vgl. Thomas, S. th. I q. 86 a. 3 c: *„nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat"*). Nur auf Grund dieser vor ein Widerspruchsproblem stellenden Tatsache ist die Welt überhaupt erklärungsbedürftig. Ein Sachverhalt bedarf in rechter Metaphysik nur dann einer „Erklärung", wenn man seine Beschreibung andernfalls von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung nicht zu unterscheiden vermag. Aber in dem Buch sucht man vergeblich nach einer Reflexion darüber, was mit „erklären" gemeint ist und aus welchem genauen Grunde etwas überhaupt um jeden Preis erklärt werden muß. Eine Erklärung, nach der zu fragen nicht streng notwendig ist, ist überflüssiger metaphysischer Luxus. Meines Erachtens entsteht Van Steenberghens philosophischer Gottesbegriff durch die unzulässige Absolutsetzung derjenigen Absolutheit, die bereits den Geschöpfen selber zukommt. Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen sind dann pantheistische Formulierungen nicht mehr vermeidlich: „Um zu erschaffen, muß infolgedessen [es fehlen die Worte: die Ursache!] das Verursachte bereits adäquat im voraus enthalten, was jedoch für das endliche Sein nicht möglich ist, da es sich ganz und gar von jedem anderen endlichen Seienden abhebt, und ihm insofern fremd gegenübersteht" (177). Hebt sich also Gott nicht absolut vom Geschöpf ab? So kommt Van Steenberghen zu der verhängnisvollen These, das Unendliche sei jedem von ihm verschiedenen Seienden ähnlich (179).

Warum wird mit einer solchen These der Sinn der traditionellen Analogielehre völlig verkannt? Die relative Absolutheit, die jeder weltlichen Wirklichkeit zukommt, läßt sich nur durch die Angabe zweier verschiedener Hinsichten, die sich nicht wiederum gegenseitig ausschließen, von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden. Solche Hinsichten lassen sich nur dann angeben, wenn das bloß relativ Absolute in allem, worin es sich überhaupt vom Nichts unterscheidet, also restlos, nichts als Relation auf ein davon absolut verschiedenes und deshalb nicht in sich selber zu begreifendes Worauf ist. Dieses Worauf nennen wir Gott. Die beiden Hinsichten lauten dann: bezogen auf dieses Worauf in Verschiedenheit von ihm, und verschieden von diesem Worauf in Bezogenheit auf es. Alle Aussagen über Gott können nur die Tatsache entfalten, daß unsere eigene Wirklichkeit gerade in ihrer Eigenständigkeit völlig im Bezogensein auf ihn aufgeht. Das Geschöpf vermag deshalb nicht darüber hinaus konstitutiver *terminus ad quem* einer Relation Gottes zu sein (im Glauben geht es um das Hineingenommensein des Geschöpfes in ein als Relation von Ewigkeit konstituiertes Gegenüber von Gott zu Gott). Daraus ergibt sich, daß zwar das Geschöpf Gott gegenüber zugleich ähnlich (weil in seiner Verschiedenheit von ihm bezogen auf ihn; darin gründet die *via affirmativa*) und unähnlich (weil in seiner Bezogenheit auf ihn verschieden von ihm: *via negativa*) ist, daß aber vor allem Gott seinerseits dem Geschöpf gegenüber absolute Unähnlichkeit ohne jede Ähnlichkeit ist (weil er sich absolut vom Geschöpf unterscheidet, ohne darauf in der genannten Weise bezogen zu sein: *via eminentiae*). Daß somit die Analogie des Geschöpfes Gott gegenüber absolut einseitig ist, hat Van Steenberghen trotz eines gelegentlichen Ansatzes zu besserem Verständnis (196) im ganzen unbeachtet gelassen. Weil es für ihn keine abgehobene *via eminentiae* gibt, kommen auch die *via affirmativa* und *via negativa* nicht in ihrem wahren, nur hinweisenden Sinne zur Geltung, sondern werden durch Absolutsetzung verfälscht. Deshalb unterscheidet sich der „Gott" dieses Buches nicht von dem Widerspruch eines ins Unendliche gesteigerten Stückes Weltwirklichkeit, eines Riesengeschöpfes, einer Projektion des menschlichen Selbst. Dieses höchste Wesen kann sogar „denken" (186) und muß selbstverständlich einen „gültigen Grund" (193),

„une raison valable" (263) besitzen, wenn es auf die Idee einer Weltschöpfung kommt.

In diesen Rahmen fügt sich Van Steenberghens Interpretation der Offenbarung. Mag er auch die traditionellen Formeln mit Emphase vertreten, so stehen sie in seiner Interpretation doch unter dem Vorzeichen jenes falschen Gottesbegriffs. Sie unterscheiden sich deshalb nicht mehr von Mythologie, für die das Göttliche als solches sinnenhaft ausweisbar wird. Es war bereits eine Illusion des Verfassers, wenn er meinte, der philosophische Gottesbegriff eröffne „erschütternde Perspektiven" (185) für ein persönliches Verhältnis zu Gott. In Wirklichkeit haben wir nur im Glauben Zugang zu Gott, und auf keine andere Weise.

Einige Leseproben: Gott will dem Menschen „ein herrliches Geschick im Himmelreich" (233) bereiten. „Es handelt sich um eine wirkliche Vergöttlichung, die soweit geschieht, als es die Transzendenz Gottes und die Achtung der menschlichen Person zuläßt" (233). Auf Erden – wie könnte es anders sein – „berücksichtigt der Schöpfer normalerweise das Spiel der Naturgesetze" (242). „Persönliche Eingriffe" gibt es jedoch auch (226). Von den Heiligen weiß der Verfasser zu berichten, ihnen werde „eine höhere Einsicht in die Pläne der Vorsehung verliehen" (242). In einer Fußnote heißt es noch eigens: „Die Existenz und der Einfluß der gefallenen Engel sind unbestreitbare Offenbarungsgegebenheiten" (247). Nie reflektiert der Verfasser darüber, was es für das Verständnis der Inhalte des Glaubens ausmacht, daß sie in ihrer Wahrheit durch das Wort allein dem Glauben allein zugänglich sind. Die Häufung frommer Adjektive in diesem Teil ist deshalb der Überzeugungskraft der Argumente umgekehrt proportional. In einem einzigen Satz kommt „gute Christen", „väterliches Wohlwollen", „sehr demütige Christen", „wahrhaft kindliches Vertrauen" und „barmherziges Wirken des Herrn" vor (246). So geht es seitenlang zu, meistens in Superlativen.

Die kritische Auseinandersetzung Van Steenberghens mit den traditionellen Gottesbeweisen behält ihren – relativen – Wert. Was er selbst über den Gottesbegriff sagt, scheint mir ein unheilvolles Mißverständnis zu sein. Dieses Mißverständnis ist jedoch typisch für das übliche Reden von Gott.

Münster. Peter Knauer SJ.

Bellet, Maurice: **Crisi della fede.** (Fede e mondo moderno) Mailand: Verlag „Vita e Pensiero" (1967). X, 215 S.; kart. Lire 1.200.

Die Geschichte der Sprache fällt mit der Geschichte des Menschen zusammen; es wäre also schwierig, die Rolle der Sprache im Leben und in der Geschichte des Menschen zu bestimmen. Vielfältig sind aber die Funktionen der Sprache, und eine Funktion kann in einer gewissen historischen Periode gegenüber den anderen den Vorrang haben. Die griechische Sophistik und die rhetorischen Schulen z. B. lehrten, wie man sich der Sprache – besser als der Kraft – als „Machtinstrument" bedienen konnte.

In bezug auf die Funktionen der Sprache könnte unsere Zeit mit dem Stichwort „D i a l o g" gekennzeichnet werden: Heute wollen wir sprechen statt zu kämpfen, wir wollen mehr verstehen als beurteilen, mehr erklären als verurteilen. Dieses Vertrauen auf den Dialog als Verständnismethode und auf das Verständnis als Lösungsmittel von Problemen und Streitfragen zwischen den Menschen ist nicht auf die Politik oder auf die Moral beschränkt, sondern es betrifft auch den Glauben, die Ideologien, die Weltanschauungen. Statt Theorien über den Atheismus aufzubauen, versucht man heute, mit den Atheisten ins Gespräch zu kommen: an Stelle der Verurteilung und der Apologie tritt die Forderung des Verständnisses – also der Dialog – hervor.

Es ist aber nicht leicht, zu einem echten Dialog zu gelangen. Die Absicht, die anderen zu verstehen – die notwendig für die Verwirklichung des Dialogs ist –, verwandelt sich bald in die Absicht, die anderen zu überzeugen oder zu beeindrucken, sogar sie zu „erlösen". Denn im allgemeinen sind wir uns unserer eigenen Stellungen sicher, wir fühlen uns fest auf unserem Boden; obwohl wir einen Dialog mit einem anderen anfangen, sehen wir in der Tat eine einzige Möglichkeit für das Ende voraus: Wir erwarten nämlich die Annahme unserer Wahrheit durch den anderen, die Anerkennung seines Irrtums, seinen überzeugten Sprung also auf unsere Seite des Grabens. Das geschieht vor allem, wenn das Thema des Dialogs nicht irgendeine Theorie oder politische Meinung ist, sondern etwas, was uns selbst betrifft, etwas, was unser Leben führt, worauf wir beruhen und wovon wir getrieben sind, unsere Zukunft und unsere Erlösung: d. h. wenn das Thema des Dialogs unser G l a u b e n ist.

In diesem Falle sind wir überzeugt, mehr anzubieten zu haben als zu bekommen, wird sind mehr von einem „Missionsbefehl" als vom Interesse für die Stellung des anderen bewegt. Unser „Zum-Gespräch-kommen" selbst scheint uns eine großmütige Tat, ein „Den-anderen-die Hand-reichen", die noch im Dunkel sind. Denn dieses Dunkel ist auch keine Drohung für unser Licht, nur Abwesenheit des Lichtes: Das Phänomen des Atheismus ist nämlich kein „Skandal" für den Glauben, sondern eine Bestätigung der Freiheit des Menschen vor dem Glauben; wir empfangen frei den Glauben und sind dafür verantwortlich, er zwingt uns nicht. Der Atheismus ist sogar kein Vorwurf für die Gläubigen: wir können unseren Glauben bezeugen und damit zum Glauben anregen, wir können aber nicht zum Glauben zwingen, wir sollen auch nicht.

Was geschieht aber, wenn unser fester Boden erschüttert wird, wenn uns die ganze „Sicherheit" geraubt wird und wir zu einem Dialog gezwungen werden, in dem es um uns selbst geht? Daß das nicht nur geschehen kann, sondern eigentlich geschehen sollte, zeigt uns Maurice Bellet in seinem Buch „Crisi della fede". In der französischen Originalausgabe lautet der Titel: „Ceux qui perdent la foi" (Diejenigen, die den Glauben verlieren). Ist es nun möglich, den Glauben zu „verlieren"? Was soll hier „verlieren" überhaupt heißen?

Fragen dieser Art erwartet B. selbst, aber statt zu antworten verweist er auf die Erfahrung: Sind wir nie einem solchen Fall begegnet? Wenn wir die Frage verneinen und darauf bestehen, solche Fälle für unmöglich zu halten, wenn wir der Meinung sind, dieses Problem sei eigentlich ein Pseudo-Problem, weil der Glaube nicht ein „Ding" oder ein „Besitz" ist, den man plötzlich verlieren kann, wenn wir meinen, daß der, der sich von der Kirche entfernt, eigentlich auch vorher schon „entfernt" war, wenn wir also so argumentieren, dann ist dieses Buch nicht für uns, es hat uns nichts zu sagen. Eine solche Stellung aber ist mindestens gefährlich, es kann nämlich sein, daß wir die Augen schließen, um nicht zu sehen, was uns stören könnte.

Wenn wir aber bereit sind, das Problem mindestens als Arbeitshypothese – wie B. sagt – anzunehmen, daß man also den Glauben, in dem und für den man gelebt hat, „verlieren" kann und daß das Verlassen des Glaubens nicht unbedingt in schlechter Absicht geschehen muß, dann wird das Problem bedenklich und von großer Dringlichkeit für uns Gläubige.

Gerade für die Gläubigen ist also das Buch berechnet, denn nur für sie ist die Verlierbarkeit des Glaubens „problematisch": Wenn der Atheismus kein Skandal für die Gläubigen ist, das Verlassen des Glaubens durch die, die den Glauben „gekannt" und gelebt haben, ihre Enttäuschung und Zurückweisung nach der Hoffnung und dem Empfang sind doch für den Glauben selbst ein aufsehenerregender Skandal. Mit Recht betont B. die Eigentümlichkeit dieses Problems dem Atheismus gegenüber: jetzt ist der Gläubige kein „Privilegierter" mehr, sondern er steht selbst zur Debatte. Nicht nur seine „gute Absicht", seine Ehrlichkeit wird in Frage gestellt, sondern der Glaube selbst; dieser Glaube, der also auch nicht befriedigen kann, der auch enttäuschen kann, der auch ein Gefängnis sein kann, eine Kette, von der man sich mit Erleichterung befreien kann. Der Glaube, der uns erlöst, kann auch eine Täuschung sein, aus der man entfliehen will. Das kann also nicht nur geschehen, wenn man eine Karikatur des Glaubens gekannt hatte, sondern auch, wenn man in einem „echten" Glauben gelebt hatte. Das Problem ist sicher kompliziert und durchaus diskutabel, aber nicht banal, und man kann nicht leicht damit fertig werden. B. versucht nicht eine „Synthetisierung" zu erreichen, im Gegenteil, er versucht das Problem gerade in seiner Kompliziertheit zu stellen, er gibt sich Mühe, es von allen möglichen Gesichtspunkten aus zu sehen. Sein Ziel ist eine möglichst vollständige Analyse des Problems. Obwohl er uns seinen Weg zur Lösung zeigt, nimmt er sich nicht vor, damit fertig zu werden, sondern nur die Aufmerksamkeit auf das Problem zu lenken u. zw. so, daß jeder Gläubige sich dessen bewußt wird und selbst eine Analyse des Problems versucht. Vor allem will er klar machen, daß schon an das Problem heranzugehen bedeutet, sich selbst als Gläubige in die Krise zu stellen: gegenüber diesem Phänomen befinden sich die Gläubigen auch in einer Schuldsituation, da sie als „Träger des Glaubens" für jede an den Glauben gerichtete „Anklage" verantwortlich sind.

Die Methoden wie die Ergebnisse, zu denen B. gelangt, sind nicht kritikfrei, und der Verf. selbst sieht dabei Mängel und Schwächen; nicht darin liegt aber der Wert des Buches. Wenn der Gläubige dadurch der Wichtigkeit des Problems bewußt wird und zum Ende des Buches kommt mit der Bescheidenheit eines Glaubens, der durch eine radikale Krise gefiltert worden ist, eines Glaubens, der jetzt seine Masken und falsche Überbauten kennt, dann hat das Buch sein Ziel erreicht. Am Ende des Buches steht nicht mehr, sagte B., nur unsere Beziehung zu denen in Frage, die den Glauben verlieren, sondern unsere Beziehung zum anderen überhaupt, wer immer es ist, unsere Beziehung zu Gott, zu uns selbst, zu unserem eigenen Glauben. Von seinem Buch selbst sagt B.: „Man muß den Inhalt vergessen können und nur den Anreiz behalten, der ermöglicht, etwas Analoges zu machen".

Das Buch „Crisi della fede" wird also nicht nur beruflich Lehrenden, Predigern oder Religionslehrern dienen, es betrifft auch nicht eine Aufgabe oder Pflicht der Gläubigen, sondern es zeigt,

wie in dieser „Zeit des Dialogs" das Gespräch mit denen, die den Glauben „verloren" haben, eine Forderung für das Leben des Glaubens selbst ist. Dafür vor allem können wir ihm dankbar sein.

Münster. Donatella Barnocchi.

Lelong, Michel: **Dialog mit den Atheisten.** Deutsch von Christoph von Schönborn OP. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1967. 163 S.; kart. DM 8,80.

Das Buch bemüht sich um ein tieferes Verstehen des Atheismus und will zu dem notwendigen Dialog mit ihm einen Beitrag leisten. Es entstand in mohammedanischer Umwelt. Der Verfasser zitiert sehr viele (fast zu viele) christliche und atheistische französische Autoren und weiß sich besonders, wie er im Vorwort angibt, den Arbeiten von Henri de Lubac, Jean Lacroix, P.-A. Liégé und J.-Y. Jolif verpflichtet.

Lelong sieht die Paradoxie des 20. Jahrhunderts darin, daß dem Phänomen der Entsakralisierung eine erstaunliche geistliche Erneuerung gegenübersteht. Unglauben und Glauben existieren heute nebeneinander, und beide müssen ernst genommen werden. Es kommt hinzu, daß der für das 19. Jahrhundert weithin charakteristische Gegensatz von Wissenschaft und Glaube, z. B. in der Frage der Evolution, in der damaligen Form heute nicht mehr vorhanden ist. Man weiß, daß Wissenschaft und Glaube aus verschiedener Sicht Welt und Mensch interpretieren, sofern die Wissenschaft nach dem Wie des Universums und der Glaube nach dem Warum und Wozu fragt; aber man unterscheidet noch – meint Lelong – die Geisteshaltung des Wissenschaftlers und die des Gläubigen, der „zu einer Gewißheit in der Nicht-Evidenz" (?) ein Ja sagt, das „einem von wissenschaftlicher Geisteshaltung geprägtem Denken äußerst schwerfallen" (47–48) kann. Mir scheint, daß hierbei einseitig an naturwissenschaftliche Geisteshaltung gedacht ist.

Lelong unterscheidet dann die marxistische und die existentialistische Form des Atheismus. Vom Marxismus heißt es, daß er „nicht direkt ein kämpferischer Atheismus" ist; „er kämpft normalerweise gegen die Gottesidee, indem er nicht in erster Linie die Illusion der Religion angreift, sondern die sozialen Widersprüche und Ungerechtigkeiten, die einen günstigen Boden für das Gedeihen des Glaubens abgeben. Dennoch ist der Kampf gegen die Entfremdung des Menschen durch die Religion unentbehrlich ..." (59). Auch in der existentialistischen Strömung sieht Lelong „nicht nur ein philosophisches System, sondern eine soziale Gegebenheit" (75). Dabei laute die Grundfrage der Atheisten, wie Maurois gesagt hat, nicht: „Warum ist der Mensch auf dieser Welt?, sondern: Hier ist der Mensch, hier die Welt. Wie muß der Mensch, so wie er ist, handeln, um, soweit es seine Natur erlaubt, die Welt, so wie er sie sieht, und sich selbst zu beherrschen?" (79–80).

Aufschlußreich ist das 5. Kapitel: „Die religiöse Krise der Dritten Welt" (81–103), das die Frage behandelt: Wächst dort eine Generation heran, die sich zum Atheismus bekennt? Zahlreiche Einzelzeugnisse und Gesamtuntersuchungen lassen erkennen, daß die religiöse Krise Europas auf die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas übergegriffen hat und der Atheismus diese Völker bedroht. Aber zumeist handelt es sich um eine Ablehnung nicht des Glaubens schlechthin, sondern nur einer gewissen Art zu glauben. In Anbetracht der äußeren Festigkeit des traditionellen Gebäudes besteht jedoch die Gefahr eines Konformismus, „der nicht mehr den innersten Überzeugungen und Lebensauffassungen der jungen Generation entspräche" (96), ferner die Gefahr einer naiven Wissenschaftsgläubigkeit, die für das 19. Jahrhundert charakteristisch war. Wenn der Glaube nicht zu leeren Riten oder gar zur Folklore erstarren soll, tut Auseinandersetzung not. Der Glaube muß neu überdacht, der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen müssen versöhnt werden, und hierbei sind nicht oberflächliche Kompromisse, sondern echte Synthesen zu suchen.

Die Frage nach der Bedeutung des zeitgenössischen Atheismus beantwortet Lelong mit dem Hinweis, daß er die Christen zur Reinigung der Gottesvorstellung, zu zeitgemäßer, dem heutigen Weltbild angepaßter Formulierung der Dogmen, zur Anerkennung der positiven Werte des Atheismus und zur Prüfung gewichtiger Fragen veranlaßt, der Fragen nach dem Absoluten, nach der Freiheit und insbesondere nach dem Menschen selbst, der gemäß den heutigen Lebensbedingungen existieren will.

Was Lelong über „Die Grenzen des Unglaubens" (135–155) sagt, befriedigt nicht ganz. Wahr ist, daß viele Zeitgenossen Gott leugnen, um die menschliche Freiheit zu retten, obschon der Gott, den Jesus geoffenbart hat, den Menschen nicht zerstört, sondern gerade begründet und vollendet. Wenn dann aber gesagt wird, daß nicht die Wissenschaft, sondern nur die Metaphysik das Dasein Gottes sicherstellen könne, so sollte präzisiert werden, daß die Einzel- oder Spezialwissenschaften hierzu nicht in der Lage sind, während eine mit wissenschaftlichen Methoden arbeitende Metaphysik dies vermag. Auch in der Terminologie dürfte, meine ich, der Wissenschaftscharakter einer Metaphysik, die vom Sein und Sinn der Welt auf Gott als letztes Prinzip des Seins und die den Sinn begründende Quelle schließt, nicht angetastet werden. Dagegen überschreitet es die Wissenschaft, wenn Lelong das Wort von Vandel sich zu eigen macht, der Mensch könne als eine „vorübergehende Etappe der evolutiven Bewegung und des Aufstiegs des Geistes" (139) betrachtet werden. Den Weg, der vom menschlichen Geist zu Gott führt, beschreibt Lelong, wohl zu Unrecht, unter Berufung auf Descartes mit der Annahme einer von Gott eingeborenen Gottesidee, mit der Bejahung einer Transzendenz, „die das Fundament seines Bewußtseins und seiner Freiheit ist" (142). Von den Übeln in der Welt wird richtig gesagt, daß es sich hierbei letztlich um ein Geheimnis handelt und daß der Atheismus zu ihrer energischen Bekämpfung aufruft. Indes wissen darüber, wie sie sich in eine von Gott geplante und gelenkte Weltordnung sinnvoll einfügen lassen, Theismus und Christentum mehr zu sagen, als von Lelong angedeutet wird.

Schließlich hält Lelong den Dialog mit den Atheisten für möglich und notwendig und meint, daß er der gegenseitigen Bereicherung dient, wenn jeder Partner sich ständig um bessere Kenntnis der andern bemüht. „Die Gläubigen von heute wissen, daß der zeitgenössische Atheismus ihnen geholfen hat, den Menschen wiederzuentdecken. Sie wissen aber auch und wünschen, daß alle entdecken mögen, daß die Erfüllung, der Wert und die wahre Freiheit des Menschen in Gott liegen" (163).

S. 150 muß es „einer der klarstdenkenden Philosophen" statt „klardenkendsten Philosophen" heißen.

Bamberg. Hans Pfeil.

Kasper, Walter: **Die Methoden der Dogmatik.** Einheit und Vielheit. München: Verlag Kösel 1967. 89 S.; kart. DM 7,50.

Die vorliegende Schrift ist aus einem Referat entstanden, das der Verfasser auf der Konferenz deutscher Dogmatiker im Januar 1967 in München gehalten hat. Er versteht seine Gedanken, wie er im Vorwort sagt, als Ansatz und Grundlegung für eine erneuerte Dogmatik, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil fordert.

Wenn der Charakter der Schrift als Referat auch eine große Straffung des Stoffes vorschreibt und wenn andererseits die undurchsichtige Sach- und Problemlage selber zu einer skizzenhaften Behandlung zwingt, so ist in diesem Rahmen doch durch den Verfasser Vieles und Bedeutendes und mit guter Begründung gesagt worden. Es geht um nicht weniger als um eine kritische Grundlagenbesinnung der Theologie. Sie wird durchgeführt im Angesicht des modernen, überaus verschärften Methodenbewußtseins, sie hat die Gegenwart und die Zukunft im Blick, aber sie wird durchgeführt auf dem Boden eines ausdrücklichen Bewußtseins der Tradition. Darum wird die üblich gewordene Methode der Dogmatik auf ihre Herkunft geprüft, um sie in ein angefordertes Künftiges hinein zu überwinden. Dem Verfasser kommt dabei seine ausgezeichnete Kenntnis der Geschichte, aber auch des neueren Geschichtsdenkens und der neueren Philosophie zustatten.

Er faßt zunächst den überlieferten Dreischritt der dogmatischen Methode ins Auge: Darlegung der Lehre der Kirche, Beweis aus Schrift und Tradition und spekulative Durchdringung. Er geht dann in einer sehr interessanten Skizze der geschichtlichen Genesis dieses Schemas nach. Die Linien werden von Anselm bis zum Modernismus gezogen, und es kann gezeigt werden, daß das Schema sehr jung ist und sich erst im späten 19. Jahrhundert verfestigte. Im Rahmen dieser Verfestigung wird es zum Ausdruck eines polemischen Lehramtspositivismus.

Demgegenüber wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die definierte Kirchenlehre nicht das oberste Prinzip der Dogmatik sein kann. Die Lehre der Kirche steht ihrerseits unter dem Worte Gottes und dient seiner Vermittlung in eine geschichtliche Situation hinein. Darum hat es der Dogmatik in erster Linie um eine theologische Hermeneutik des Wortes Gottes zu gehen, das in der hl. Schrift als der für uns primären und wichtigsten Quelle vorliegt. Die kirchliche Lehre ist im Rahmen und auf dem Hintergrund des Schriftzeugnisses zu behandeln, welches durch diese nur ausgelegt, aber nicht ersetzt werden kann. Die theologische Hermeneutik des Wortes der hl. Schrift und der von daher zu verstehenden Lehre der Kirche ist dann weiterhin zu vermitteln ins je gegenwärtige Denken und Fragen der Menschen hinein.

Zu diesem hermeneutischen Vermittlungsprozeß gehört als notwendiges Element nach K. auch eine theologische Durchdringung der Geschichte als Tradition. Hierzu werden, teilweise im Anschluß an Hans-Georg Gadamer, Wahrheit als Methode, Tübingen ²1965, wichtige grundsätzliche Hinweise gegeben. Es wird eine theologische Betrachtung der Geschichte gefordert, die als solche mehr sein muß als eine bloße Stoffsammlung und etwas anderes als eine bloße Subsumption der

Geschichte unter vorgefaßte Ideen. Es geht nach unserem Verfasser darum, die Geschichte als Selbstauslegung der Offenbarung zu verstehen und ihr Zeugnis auszulegen unter dem Druck der Sachfragen der Theologie und so mit der Geschichte ins Gespräch zu kommen und mit ihren Zeugnissen im Gespräch zu bleiben über das, worum es eigentlich in der Theologie geht, um das rechte Verständnis der Offenbarungsbotschaft in Jesus. Die geschichtliche Besinnung als Gespräch um die Sache der Theologie, dies ist die Leitidee, die der Verfasser in diesem Zusammenhange eindrucksvoll vorträgt. Damit ist etwas Programmatisches gesagt.

Der Verfasser kommt schließlich auf die *ratio theologica* zu sprechen und sucht hier die Sterilität einer bloßen Konklusionstheologie zu überwinden, deren geschichtliche Herkünfte angedeutet werden. Entscheidend ist ihm in diesem Zusammenhange, daß die Dogmatik zu einer Reduktion und Konzentration ihrer Aussagen auf das zentrale christliche Heilsereignis komme und die daraus zu gewinnende Deutung des Heilsereignisses bewähre in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen geschichtlichen Denken.

Alles dies sind sehr berechtigte Forderungen. Sie werden hier behutsam, doch bestimmt formuliert, die Geschichte der erwachsenen Problematik der theologischen Methode bleibt immer im Auge, die neuere Literatur, besonders zu Fragen der Methodik und der Hermeneutik ist reichlich befragt worden, und so sind die geforderten methodischen Entwürfe wohl begründet und gut ausgewiesen. Natürlich können es kaum viel mehr als erste grundsätzliche Entwürfe sein. Schon dies ist eine höchst dankenswerte Gabe, von der man wünschen muß, daß sie weiterwirkt. Natürlich bleiben Fragen offen. Ja sie werden von dieser Schrift aus gerade erst in gehöriger Ausdrücklichkeit gestellt. Am Ende der Schrift weist der Verfasser darauf hin, die Theologie müsse in dieser Zeit mehr Quaestio als Thesis sein. Die Schrift selber ist ein Zeugnis dafür. Was ist dies: theologische Hermeneutik des Wortes Gottes? Was ist dies: Traditionsgeschichte als Gespräch mit der Tradition um die Sache der Theologie? Worin besteht die geforderte Reduktion und Konzentration der Dogmatik und ihre Bewährung im Rahmen des neuzeitlichen Denkens nach dem sogenannten Ende der Metaphysik? Alles dies sind Fragen, die der Verfasser ausdrücklich erhebt und die wir mit ihm teilen. Sie fragen nach Denkweisen, die es bisher nur in Ansätzen gibt. Sie machen fühlbar, wie sehr wir auf vielen Gebieten versuchen müssen, neu zu denken, und sie deuten die Richtungen dieses Denkens an. Aber die Richtungen müssen erst Schritt für Schritt begangen werden. Hierfür bietet unsere Schrift einen ersten Wegweiser. Man darf vom Verfassers weitere und mehr ins einzelne gehende Überlegungen zu den vorgebrachten Anliegen erwarten. Und es muß besonders gewünscht werden, daß von möglichst vielen Seiten auf das eingegangen werde, was der Verfasser in so grundsätzlicher und überlegter und knapper Weise vorträgt. Nur in der gemeinsamen Arbeit an den aufgeworfenen Fragen kann die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte Erneuerung der Dogmatik erwachsen.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte.

Hartmann, Wilhelm: **Oblatio munda.** Die heilige Messe als Opfer. Wien, München: Verlag Herold (1967). 117 S.; kart. DM 21,–.

Das Büchlein legt offenkundig die Frucht lang geübten, subtilen Nachdenkens eines Theologen vor, der von der Frage nach der Messe als Opfer Christi und der Kirche engagiert ist. Heute, da die Rede von der Messe als Opfer in Theologie und Verkündigung vielen problematisch geworden ist, darf man eine solche Publikation begrüßen. Man bewundert den Eifer und den Scharfsinn des Autors, muß leider aber skeptisch bleiben, ob das Werk die Leser findet, für die es aktuell wäre. Denn die Ausführungen verbleiben ganz im Rahmen der nachtridentinischen Meßopfertheologie, trotz häufiger Rückgriffe auf Thomas und eines ausführlichen Referates über die Mysterientheologie O. Casels. Die Zahl der Meßopfertheorien wird zwar nicht um eine neue vermehrt, vielmehr werden sie alle tüchtig kritisiert und ihnen die Lösung des Autors gegenübergestellt. Es wird nicht grundsätzlich nach den Bedingungen gefragt, die eine solche Theologie überhaupt erst möglich machten, und gar nicht wird diskutiert, ob diese heute nicht in einem umfassenderen Ansatz aufzuheben seien. Wenn stimmt, was B. Neunheuser im Beitrag „Meßopfertheorien" im LThK² VII (1962) Sp. 350 (–352) schreibt, die Epoche der Meßopfertheorien scheine „nur mehr von historischem Interesse zu sein", und ihren „methodischen Fehler" für überwunden hält, dann muß man sich fragen, ob dieses Buch nicht jener Epoche zuzurechnen ist. Die Arbeiten De la Tailles (³1933) und Filograssis (zitiert wird ²1936) über die Eucharistie und Th. Filthauts Referat über die Mysterienlehre (1947) sind die jüngsten systematisch verarbeiteten Bücher; jüngeren Datums sind einzelne, eigentlich unbedeutende Aufsätze, die an einzelnen Stellen auftauchen; dazu werden einzelne Abschnitte von *Mediator Dei* (1947) herangezogen und einige Male auf einzelne Artikel der Konzilskonstitution *Sacrosanctum concilium* hingewiesen. Die ganze neue Theologie um die Eucharistie, die doch schon in den Konzilsdokumenten Niederschlag fand und nach Willen der Instruktion *de cultu mysterii eucharistici* des Consiliums zur Durchführung der Liturgiekonstitution (vom 25. Mai 1967), Nr. 5–15, das Glaubensbewußtsein bestimmen soll, nimmt in keiner Weise Einfluß.

Wir heben drei Punkte heraus: Verfasser findet die Lösung des dornigen Problems der Einheit und Verschiedenheit von Kreuzesopfer und Meßopfer in einer Sicht des Opfergeschehens, die streng die *victimatio*, die Opfervernichtung, von der *oblatio*, der Opferdarbringung, unterscheidet. Diese ist in vielen Meßopferfeiern vervielfachbar, ohne daß jene, einmalig am Kreuze geschehen, in ihrer Einzigkeit und Alleinbedeutsamkeit geschmälert würde. Verfasser belegt seine Anschauung mit einer Fülle von biblischem, theologischem, theologiegeschichtlichem und auch philologischem Material. Sein Konzept scheint ihm so einleuchtend, daß er sich wundert, warum man auf so viele Meßopfertheorien so viel Scharfsinn verwandte, ohne diese naheliegende Lösung zu finden. – Unklarheit herrscht über den Begriff der *repraesentatio*. S. 50 f. wird konstatiert, *repraesentare* dürfe nicht im bloßen Wortspiel als „wieder gegenwärtigmachen, gegenwärtigsetzen" aufgefaßt werden, sondern hieße nur „lebendig, eindrucksvoll abbilden, repräsentativ darstellen". S. 56 etwa (und auch anderswo) bedeutet im Zitat aus De la Taille *Ipse ritus repraesentativus est oblatio repraesentati* das *repraesentare* aber ohne Zweifel mehr ein Gegenwärtigmachen. Uns scheint, daß in dem sonst so scharfsinnigen Buch der Begriff der *repraesentatio* nicht klar genug herausgearbeitet ist. Vor allem ist ja zu beachten, daß das Repräsentierte in der Repräsentation gerade nicht sichtbar zu werden braucht, also gerade nicht ein „eindrucksvolles Abbild" von ihm vor uns stehen muß. –

Das Referat über die Mysterientheologie (S. 74–95), fast ganz nach dem Stand von 1947 gegeben, ist persönlich wohlwollend (Casels Buch „Das christliche Kultmysterium" ist „ein Zeugnis wahrer priesterlicher Gesinnung, voll Begeisterung für die Kirche und ihren Gottesdienst, geschrieben in edler Sprache" [S. 76]) und durchaus sachlich. Doch ist wohl kaum die Bedeutung dessen gewürdigt, was Casel gelegentlich, vor allem anfangs, „mystisch" nannte, eben „die sakramentale Seinsweise", in der allein Heilstaten gegenwärtig werden. Darum können auch die Argumente gegen Casel nicht recht überzeugen.

Überhaupt wird man sagen dürfen, die schwache Stelle des Buches liege (trotz des Referates S. 63 f.) in der Unterschätzung der neueren, immer mehr allgemeinen Einsicht, die Messe sei Opfer auch nur als Sakrament. Die den Blick verengende Entscheidung der nachpatristischen Theologie, die bei den Sakramenten fast nur nach „Gnadenmaterial" und Kausalität fragt (vgl. dazu etwa K. Rahner, „Sakrament" V 1, in: LThK² IX [1964] 227 f.) und daher nach Trient auf die Meßopfertheorien kommen mußte, wurde erst durch die Beachtung des Sakramentes in seiner Eigenheit überwunden. Damit werden aber die Sakramente (zumal das Meßopfer) aus ihrer kultischen Isolierung gelöst und zu effektiven Symbolen jener Grundstiftung Gottes in Christus, die die Kirche als Ganze ist, die man ja jetzt gern als Ursakrament, Grundsakrament, bezeichnet. In einem solchen Zusammenhang relativiert sich dann auch die leidige, aber auch isolierende Frage nach der Messe als Opfer, weil das Blickfeld geweitet ist und der in mehrerer Hinsicht (exegetisch, religionswissenschaftlich, kerygmatisch-katechetisch) problematische Begriff „Opfer" zurücktreten darf, ohne daß die in ihm definierte, unaufgebbare Realität mißachtet wird. Für diese noch ausstehende Arbeit hat das instruktive und subtil erdachte Buch des Verfassers eine gewichtige Vorarbeit geleistet. Dafür schuldet man ihm vorbehaltlos Dank.

Maria Laach. Angelus Häußling OSB.

Averbeck, Wilhelm: **Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd XIX. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut) Paderborn: Verlag Bonifaciusdruckerei 1967. (12 und) 846 S., Ln DM 48,–.

Es war wohl ein Wagnis, dieses Thema zu bearbeiten. Verf. war sich der Schwierigkeiten bewußt. Er zitiert zu Anfang (5) F. Delekat, der „die ntl. Abendmahlsforschung mit einem von Granattrichtern übersäten Feld (vergleicht), auf dem man jeden

Augenblick gewärtig sein müsse, von einer Mine in die Luft gesprengt zu werden". Dann hören wir die scharfen Urteile Martin Luthers; er spricht bereits 1520 vom „longe impiissimus ille abusus, quo factum est, ut fere nihil sit hodie in Ecclesia receptius ... quam Missam esse opus bonum et sacrificium" (17); und heftiger noch 1538, „das die Messe im Bapstum mus der groesseste und schrecklichste Grewel sein ... und ... uber und fuer allen andern Bepstlichen Abgoettereyen die hoehest und schoenest gewest ist" (32). Und immer wieder muß Verf. gestehen, auch heute „wird die katholische Lehre trotz der oft überraschenden Annäherung doch meistens abgelehnt ... Diese vielfach in scharfer Form geäußerte Einstellung dürfte weithin vorherrschend und in den letzten Jahren noch gewachsen sein" (777; vgl. 5: Freunde des Opfergedankens werden „gern als nicht ganz vollgültige ‚lutherische' Theologen betrachtet"; 526: „als Außenseiter"). Dennoch ist A. ans Werk gegangen und legt nun das Ergebnis seiner 1958 von H. Volk angeregten, von E. J. Lengeling dann weiter betreuten Untersuchung vor, in einem stattlichen Band von 846 Seiten, als Dissertation 1964 in Münster angenommen.

Er berichtet darin von einer seit Luther nie erstorbenen Bemühung um die Problematik des Opfergedankens, die vor allem in neuerer Zeit besonders lebhaft geworden ist. Das konkrete Anliegen der Untersuchung ist „eine möglichst objektive ‚Bestandsaufnahme'" dessen, „was von evangelisch-lutherischen Theologen der jüngsten Vergangenheit bzw. Gegenwart für oder gegen den Opfercharakter des Abendmahles vorgetragen wird" (1 f) und zwar in der fast ausschließlichen Beschränkung auf lutherische Theologen Deutschlands und den Zeitraum 1917 (Jubiläum der Reformation) bis 1958. Auch so bleibt noch ein umfangreiches Material zu bearbeiten. Der Verfasser hat es gut verstanden, die Schwierigkeiten zu meistern, „die ‚das Gestrüpp der Literatur' und die verwirrende Vielfalt der Meinungen machen" (5).

Nach kurzer Einleitung über Gegenstand, Ziel, Begrenzung und Methode der Untersuchung (1–5) bietet ein vorbereitender Erster Teil einen kurzen, aber dankenswerten Überblick über „Geschichtliche Grundlagen. Die Stellung evangelisch-lutherischer Theologen zum Opfercharakter des Abendmahls von der Reformation bis gegen Ende des Ersten Weltkrieges" (7–85). Den Kern des Buches bildet der Zweite Teil: „Schwerpunkt und Verlauf erneuter innerevangelischer Diskussionen um den Opfercharakter des Abendmahls in der Gegenwart (ca. 1917–1958)" (87–775). Der Schluß bringt „Einige zusammenfassende und kritische Bemerkungen" (776–805). Ein Literaturverzeichnis (806–834), von ausgezeichneter Qualität und Reichhaltigkeit, sowie ein Personenregister (835–846) runden ab.

„Eine sehr wertvolle Hilfe für den Einstieg in die Literatur und die Probleme war der Aufsatz von V. Warnach: ‚Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen'" (Lit. u. Mönchtum. 17 [1955] 65–90).

Die eigentliche Leistung ist also der 2. Teil, als imposante Bewältigung eines ungeheuren Materials, in unbestechlicher, stets ruhiger, gelassener Objektivität. Verf. versagt sich bewußt Kritik (4), ja, er verzichtet auf „eine gründliche katholische Stellungnahme" (2), die er aber im Schluß doch skizzenhaft einigermaßen umreißt. Er will nur referieren, über evangl.-luth. Stellungnahme „für oder gegen den Opfercharakter des Abendmahls ..., und zwar vor allem in dogmatischer, exegetischer und liturgischer Hinsicht. Es dürfte für den katholischen Theologen schon wertvoll sein, zunächst einmal eine zuverlässige Kenntnis des theologischen Gegenüber zu gewinnen, die ihn dann seine eigene Aufgabe klarer erkennen läßt ..." (1 f). Eine gewisse Stellungnahme scheint natürlich doch schon einmal durch, oft in immanenter Kritik, durch schlichte Gegenüberstellung der manchmal sehr gegensätzlichen evangelischen Äußerungen, hier und da aber auch, wenn gleich nur selten, durch eine kleine Nebenbemerkung, die dem Verf. gewissermaßen wider Willen entschlüpft (z. B. 720: „In einer Stellungnahme zu Mediator Dei spricht E. Deter ... – recht negativ – von Pius XII ..."). So entsteht also ein erstaunlich reiches Bild vor unseren Augen, gewiß zunächst das Bild einer weithin polemischen Kritik an der katholischen Meßopferlehre, vor allem aber das eines unermüdlichen Ringens, des Sich-immer-neu-Konfrontierens mit der in Schriftwort, Tradition und lebendiger Praxis gegebenen Problematik. Der katholische Theologe kann von all dem, von der sich hier offenbarenden Ehrlichkeit und Sachlichkeit, ja selbst von der Kritik an unseren Ansichten (bzw. ihren Schwächen!) in der Tat viel lernen. Das ermöglicht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser Untersuchung.

Die 12 Kapitel des 2. Teils versuchen, die Fülle des Materials zu ordnen und einzufangen in gewissermaßen „nebeneinandergeordneten Kolonnen, die in bestimmten Bereichen (Strömungen, Disziplinen) in geschichtlicher Ordnung die verschiedenen Anschauungen und die Entwicklung der Gespräche beschreiben" (4). So folgen einander: 1. die Ansätze aus der „liberalen" Theologie, 2. der Opfergedanke in hochkirchlichen Kreisen (vor allem bei Heiler), 3. im Berneuchener Dienst und der Michaelsbruderschaft, 4. Beiträge der Exegeten, 5. der neueren reformationsgeschichtlichen Forschung, 6. im Rahmen der Bemühungen um Abendmahlsgemeinschaft (seit 1937) und im Abendmahlsgespräch (1947–57), 7. Diskussion in der Evgl.-Luth. Kirchenzeitung und im Deutschen Pfarrerblatt (1948–58), 8. in den Bemühungen um Neuredaktion der Agenden in der EKD, 9. in den dogmatischen Lehrbüchern, 10. in wichtigen liturgiewissenschaftlichen Arbeiten, 11. direkte Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre, 12. Beiträge aus dem Kreise der sog. „Sammlung".

Verf. ist sich der Relativität und Schwierigkeit eines solchen Schemas durchaus bewußt, auch der Unvermeidlichkeit von Wiederholung und der Notwendigkeit, Quer- und Verbindungslinien zu dem anderswo ausführlicher Dargestellten zu ziehen (vgl. 4). Man darf aber sagen, daß die Anordnung ihren Dienst tut und man einen guten Einblick erhält in die an sich so verworrene Situation der Stellungnahmen. Das Ganze liest sich angenehm, man wird gut orientiert; in den Anmerkungen ist ein umfassendes Material ausgebreitet, zur Dokumentierung des Gesagten, aber auch zur Unterrichtung über Lebensdaten, Tätigkeit und literarisches Werk der Autoren. Für die Mühe, die solche entsagungsreiche Sammlung und Sorgfalt im Suchen und Wiedergeben verlangt, schulden wir dem Verfasser besonderen Dank.

Der Schluß gibt wenigstens „einige zusammenfassende und kritische Bemerkungen". „Einige Durchblicke" skizzieren die Gesamtsituation und unterscheiden die Schwerpunkte. Wir finden in der evgl. Theologie der letzten Jahrzehnte eine Erörterung des Problems des Opfercharakters des Abendmahls „in solcher Breite und Tiefe ..., wie es seit der Reformation nicht der Fall war" (777). Dafür sind maßgebend Gründe kirchlich-praktischer (z. B. Gottesdienstnot), aber auch theologisch-wissenschaftlicher Art (neue Erkenntnisse etwa der Exegese, der Liturgik usw.). Trotz oft überraschender Annäherung herrscht Ablehnung vor, ja ist noch gewachsen. Sehr viel Kritik beruht auf Mißverständnissen, wie nicht selten von den evgl. Theologen selbst zugegeben wird. Aber es wirken sich auch tieferliegende Grundunterschiede aus (von der Gnadenlehre her, der Ekklesiologie, letztlich auch Christologie und Soteriologie). Katholische Theologie, die auf die hier gestellten Fragen eingehe und sie zum Anlaß nehme, die Fülle des eucharistischen Geheimnisses „katholischer" auszusagen, dürfe „wahrhaft zuversichtlich sein" (778). Als Schwerpunkte des Dialogs gerade mit der lutherischen Theologie werden herausgestellt: eine tiefere Deutung dessen, was „Opfer" ist – Selbsthingabe der Person an Gott, der aber die *Katabasis* Gottes voraus- und zugrundeliegt (779); die objektive Gegenwärtigsetzung (*repraesentatio*) des Heilswerkes Christi (wobei der eigentliche Unterschied oft schon im Verständnis des Kreuzesopfers selbst liegt: 780); größte Schwierigkeiten bereitet der Gedanke eines Opfers der Kirche, des Sühnopfercharakters der Messe (zur Vermeidung einer Gefährdung der Alleingenügsamkeit des Kreuzesopfers: 781); wichtig sind auch die Fragen zum Schriftbefund, zum Zeugnis der Tradition und zur Beurteilung Luthers und seiner Polemik (782–785); bedeutsam ist endlich, daß innerhalb der Liturgie „Offertorium" (ob wirklich ganz zu Recht?) und, am erstaunlichsten, „Eucharistisches Hochgebet" weithin in irgendeiner Weise wieder erneuert" werden (785 ff). Abschließend versucht Verf. die „entscheidende Frage" in der Wertung der „latreutischen und soterischen Bedeutung der Menschheit Jesu als causa exemplaris der ‚neuen' Menschheit" zu bestimmen, hierin wohl seinem Lehrer, Bischof H. Volk, besonders verbunden (787). Wohl ist für Katholiken und Lutheraner das christologische Dogma von Chalkedon verbindlich; aber in der lutherischen Theologie verblaßt doch die eigene Aktivität der Menschheit Jesu in einseitiger Akzentuierung der Gottheit (789), während kath. Lehre und Frömmigkeit „der wahren, dem Logos gnadenhaft unierten Menschheit Jesu" die volle Bedeutung zulegt (794). Die Bedeutung dieser christologischen Sicht für das rechte Verständnis der Eucharistie hatte, einer Anregung K. Adams folgend, bereits J. Betz zur Grundlage seiner umfassenden Darstellung der „Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter" (1955) gemacht. A. bringt hier, S. 794–805, eine gute kurze Würdigung der Eucharistie innerhalb der ganzen Heilsökonomie in ihrer inkarnatorischen Struktur mit besonderer Herausstellung der Kirche und der Sakramente, vor allem des sakramentalen Opfers der Eucharistie als der „sakramentalen Feier des Kreuzesopfers Jesu Christi zur Aneignung desselben durch seine Kirche im Vollzug und dadurch auch in der Frucht" (805). Besonders bemerkenswert scheint uns die Betonung des „einmaligen, geschichtlichen Aktes der Selbst- und Lebenshingabe am Kreuz" zu sein, der nicht in „übergeschichtlicher" Weise im Himmel „aufbewahrt" werde, und damit die Ablehnung eines eigentlichen himmlischen Opfers, „da die Hingabe im Himmel nicht symbolhaften Ausdruck findet in einer neuen Opferhandlung (803).

Es ist freilich auch Aufgabe des Rezensenten, einiges zur Kritik zu sagen.

Bedenklich ist die Begrenzung, die sich Verfasser freilich, um in der Fülle des Materials nicht zu ersticken, bewußt auferlegt. Es ist verständlich, daß die außerdeutsche Literatur jeweils nur kurz gestreift wird (z. B. Luth. Weltbund: 639 f; Faith and Order: 665–668; überhaupt die außerdeutschen Länder: 768–775); einige skandinavische Theologen werden ausführlicher behandelt, so V. Vajta (635–639), der in Übersetzung starke Beachtung fand. Es ist aber doch schmerzlich, daß die Anglikaner, Y. T. Brilioth, M. Thurian (der freilich zur Reformierten Kirche Frankreichs gehört, wenigstens theoretisch) nicht stärker zur Geltung kommen; ihr Einfluß auf die deutschen Gespräche ist sicher nicht gering. Die Beschränkung ferner auf die lutherischen Theologen ist ebenfalls sicher zu rechtfertigen, und sie ist auch nie kleinlich durchgeführt (vgl. 2); aber ob innerhalb des deutschen Raumes grundsätzlich nicht doch die reformierten Theologen stärker herangezogen werden müßten? Was diese in unserem Zusammenhang zu sagen hätten, zeigt gut das dem Verfasser offenbar noch nicht bekannte Buch von U. Beyer, Abendmahl und Messe. Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1965 (vgl. dazu meine Rezension in: Archiv f. Lit.wiss. 10/1 [1967] S. 259). Verfasser hat sich bemüht, seine Arbeit auch nach 1964 durch Literaturangaben zu ergänzen (vgl. Vorwort). Doch konnte er die Dissertation von M. Seemann, Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht, Paderborn 1966, nicht mehr vollständig auswerten. Seemann hat seine Arbeit ganz auf Brunner konzentriert und dabei in Darstellung, Kritik und Auswertung Erstaunliches geleistet. Die Arbeiten sind fast zur gleichen Zeit geschrieben worden. Es ist naheliegend, sie zu vergleichen. Gewiß vermag Seemann konzentrierter zu sprechen. Die breite Darstellung A.s mit ihrem weiten Horizont behält demgegenüber dennoch einen eigenen Wert. Beide Wege sind möglich, ergänzen sich. Kritische Bedenken haben wir, wenn auch in Anbetracht der ungeheuren Sammlerarbeit nur zögernd, betreffend der Verarbeitung. Gewiß, A. ist selbst bemüht, unermüdlich „Quer- und Verbindungslinien" (vgl. 4) aufzuzeigen. Uns will aber scheinen, daß darin mehr hätte getan werden können, im Bemühen, die entscheidenden Strömungen und Einflüsse besser hervortreten zu lassen. Ein Beispiel: A. zeigt oft, wie stark Casel von der ev. Theologie beachtet worden ist (vgl. 125, 146, 150, 211 u. ö.); man liest die diesbezüglichen Äußerungen mit Interesse. Doch erhebt sich die Frage: wer hat hier eigentlich den Anfang gemacht? Wo liegen die ersten Ansätze? Wie sind die mannigfachen Interferenzen zu erklären? Welche Rolle spielt in all dem besonders R. Otto? (vgl. 119–126). A. bietet das Material; hier und da wünschten wir zwar nicht Kritik (die bei der objektiven Berichterstattung ja zunächst ausgeschaltet bleiben soll), aber Deutung der Verbindungslinien. S. 126 wird gesagt, wie spätere Autoren „die Begriffe der ‚wirksamen Gleichnishandlung', der ‚effektiven Repräsentation' und der ‚sakralen anamnesis' aufgegriffen, weiter durchdacht und auf das Abendmahl angewendet haben, teils unter ausdrücklicher Berufung auf R. Otto. P. Brunner ist der Meinung, R. Ottos Erkenntnisse über das Anamnesis-Geschehen dürften bei aller Notwendigkeit der Korrektur im einzelnen ‚geradezu als eine divinatorische Antizipation von Ergebnissen einer Forschung bezeichnet werden, die heute im einzelnen noch in Fluß ist, deren Grundgedanke (Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens durch kultische Anamnese) jedoch feststehen dürfte". Es gehört nicht zum Thema der vorliegenden Arbeit, zu untersuchen, in welchem Verhältnis hier Otto und Casel zueinander stehen; das wäre Aufgabe einer eigenen Untersuchung. Aber A. hätte das hier vorliegende Problem deutlicher zeigen können. Ähnliches kann man sagen, wenn man in den folgenden Kapiteln Ausführungen liest zu J. Behm über ἀνάμνησις (284 f), zum Verständnis des (paulinischen) Abendmahls als einer Handlung in Analogie zu den hellenistischen Mysterien (312–316), zum Verständnis der Bedeutung der „prophetischen Gleichnishandlungen" im AT und der Anwendung einer solchen Kategorie auf das Abendmahl (316–335). Es liegt uns ferne, in diesem Zusammenhang alles auf O. Casel konvergieren zu lassen; aber die Linien und theologischen Motive, die bei ihm einen besonders deutlichen Ausspruch gefunden haben, scheinen uns von den verschiedensten Seiten her in eine gemeinsame Richtung zu weisen, die für den Ausbau einer neutestamentlich und patristisch unterbauten Eucharistietheologie von größter Bedeutung sind. Die verschiedensten Namen sind hier wichtig (so sehr sie in vielem sich auch widersprechen mögen): O. Cullmann (324 ff), N. A. Dahl (330 f), W. Marxsen (331 f), R. Stählin (497–502), die Fassung B der Agende I von 1955 (558 f), W. T. Hahn (611–623), P. Brunner (641–663), Faith and Order (665–668), H. Chr. Schmidt-Lauber (689–709), um nur einige der in Frage kommenden zu nennen.

Skeptischer sind wir gegenüber einigen Tendenzen zur „‚legitimen' Erneuerung des Offertoriums" (527; vgl. auch die Erörterungen zur Gabendarbringung 535–538, 539, 541, 543 ff); indessen referiert A. hier nur, ohne eigentlich Stellung zu nehmen. Doch scheint es mir wichtig, ausdrücklich festzustellen, wie sehr die sog. Offertoriumsgebete innerhalb der kath. Theologie heute zurücktreten und in der geplanten Neuordnung des Meß-Ordo wohl ganz unterdrückt oder jedenfalls durch Gebete ersetzt werden, die klar machen, daß es in der Messe um das Opfer Christi geht, seine sakramentale Feier (Anamnesis, Gegenwärtigsetzung) und daß in deren (ministerialen) Vollzug das Opfer der Kirche gegeben ist, wozu das sog. „Offertorium" nur Vorbereitung und allein in solchem Zusammenhang in etwa auch Anfang sein kann.

Ein Großteil dieser Überlegungen gehört aber bereits zur Antwort und Stellungnahme der kath. Theologie. A. sagt ausdrücklich, daß diese, wenn sie „auf die an sie gestellten Fragen eingeht und sie zum Anlaß nimmt, die ganze Fülle des in der Kirche lebenden eucharistischen Geheimnisses tiefer zu durchdenken und noch deutlicher, ‚katholischer' auszusagen – besonders auf Grund des reichen Zeugnisses der Schrift – wahrhaft zuversichtlich sein darf" (778), und das heißt auch, daß sie zuversichtlich sein darf im Hinblick auf einen Consensus, dem wir in mühevoller Arbeit entgegengehen wollen. Dafür ist in der umfassenden Materialsammlung A.s ein Fundament erstellt von bleibendem Wert.

Bei der Lektüre begegneten uns nur zwei Druckfehler: S. 197, Anm. 135 muß es in der Zitation des Aufsatzes von D. Winzen heißen: Augsburg 1938, nicht 1958 (im Literaturverzeichnis steht es richtig); eine genaue Kontrolle von S. 641–660 ergab in den vielen Zitationen nur einen einzigen kleinen Druckfehler: S. 657, Anm. 263 handelt es sich in Leiturgia I, S. 268 um Anm. 218 (nicht 268). – Die Arbeit macht durchweg den Eindruck größter Sorgfalt und Zuverlässigkeit.

Maria Laach/Rom. Burkhard Neunheuser OSB.

Fletcher, Joseph: **Moral ohne Normen?** (Aus dem Amerikanischen übers. und mit einem Vorwort von Hans Weißgerber). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1967). 157 S.; Ln DM 12,80.

Wie mir scheint, versteht man die „Neue Moral", die F. als betont „christliche Situationsethik" entwirft, erst dann zureichend, wenn man den Hinweis beachtet: er habe einem vom Präsidenten Kennedy eingesetzten Ausschuß angehört, der sich mit „Fragen der Ethik in der Geschäftswelt" befassen sollte; der dort aufgestellte „Sittenkodex" habe „nur Platitüden" beigebracht. Wer um die fast völlige Ohnmacht auch unserer Gerichte vor der ‚white-collar-criminality', – vor der „Weiße-Kragen-Kriminalität" weiß, die nicht mit dem fast sprichwörtlichen Colt-Revolver, sondern mit spezialisierten Strafrechts-Experten arbeitet, der begreift den Einwand gegen die traditionelle legalistische Moral: sie werde der „Spezialisierung und Verflechtung" im modernen Leben nicht mehr gerecht. Gefordert wird eine „Neokasuistik", die sich nur dem christlichen Motiv der Liebe verpflichtet weiß, die sich deshalb bewußt werden kann, daß mit der Wahl bestimmter Ziele (im Lebensganzen doch wieder zu Mitteln relativiert und belastet mit unübersehbaren Folgewirkungen) auch die Mittel bereits determiniert sind: der von der Liebe gewählte Zweck „heilige" also die Mittel! Was ist aber – angesichts so revolutionärer Thesen – diese motivierende „Liebe"? Mit äußerster Schärfe wendet sich F. gegen die moderne Sentimentalisierung der Liebe, als ob Tolstoi und viele Prominente der Moderne (die Meinungsmacher in Presse und Rundfunk dabei nicht zu vergessen) die eigentlichen Jünger, vor allem Interpreten Jesu seien. Aber Vernunft und Liebe gehören zusammen; Gerechtigkeit und Liebe seien, gerade im Sinne der agape, identisch. Es bestehe also ein klarer Gegensatz zu dem hybriden Existentialismus Sartrescher Prägung!

Wird aber dem kleinen Einzelmenschen nicht zuviel zugemutet? F. antwortet mit dem gut katholischen Axiom: ‚*Abusus non tollit usum*'; gemeint ist, daß der mögliche, vielleicht wahrscheinliche Irrtum die Freiheit und Berufung des christlichen Gewissens, aus

der Liebe zu handeln, nicht widerlegt. Er weiß, daß mit seinem ethischen Entwurf die alte Problematik von Nominalismus und Realismus in die Diskussion gebracht wird. Man sollte aber darin keine exklusive Alternative suchen. In der Ärzteschaft gab es vor längerer Zeit eine erregte Debatte, ob man eine solche Alternative zwischen dem „Mediziner" und dem „Arzt" aufrichten solle und müsse. Der Streit kristallisierte sich um die Formel: es gebe keine Krankheiten (an sich), sondern nur kranke Menschen: ein Fieber kann ebenso eine heilsame Reaktion des Körpers sein wie eine todbringende Belastung für ein geschwächtes Herz!

Was entscheidet nun in solchem Zwiespalt der Aspekte? F. antwortet mit aller Schärfe seines entschlossenen Christentums anglikanischer Herkunft: nur die konkrete Situation – unter dem absoluten Motiv der Liebe. Zu seiner scharfen Attacke gegen den Legalismus der katholischen Moral wäre zu sagen, daß (um im Vergleich zu bleiben) die Krankheitsbilder der Medizin nicht bloß „erhellen", sondern in gewisser Hinsicht auch (abstrakt) normieren, wobei freilich zugegeben werden sollte, daß die Moral hier nicht weniger hinzuzulernen hat, als offensichtlich auch die Medizin: Gesundheit wie Liebe müssen bleiben – als Ideal-Motive; werden aber zu überaus differenzierten Programmen. Eine lebensnähere Terminologie, die z. B. einen Opfertod aus Berufspflicht nicht vorschnell als Selbstmord abstempelt, der Einbau aller Erkenntnisse der heutigen Anthropologie in den „Natur"-Begriff, die Ergänzung der rationalistischen bzw. juristischen Methode bloß deduktiven Schließens durch die thomasische *‚determinatio'* von der Empirie her, könnten den durch krasse Beispiele provozierten Gegensatz weithin abmildern. Ist nicht überhaupt unser ganzes Leben völlig künstlich geworden? Hat dann nicht diese vom Menschen geschaffene Eigengesetzlichkeit moralische Relevanz? Die unentbehrlichen Lebenswerte der Ordnung und Sicherheit im Gemeinschaftsleben, die erst den Raum intimer Entfaltung und persönlichen Reifens, vor allem für die wehrlose Jugend, abgrenzen, kommen in dieser Situationsethik zu kurz. Die heutige Anthropologie sieht den Menschen als ein offenes, riskiertes, instabiles Lebewesen, das sich selber in Form bringen muß: immer als Schöpfer einer geschichtlichen Gestalt, die sich mit dem Machtmittel des positiven Rechtes absichert.

Ist dann aber nicht eine realistische Unterscheidung von Gerechtigkeit und Liebe von Nutzen: als der Bereiche des dringlich-Zwingenden von jenem eigentlich christlich-humanen Tun, wo die Fülle des Herzens sich spontan-überschwenglich äußern sollte? Nützlich (und heutzutage mutig) der Hinweis: christliche Ethik sei „an erster Stelle Liebes- und nicht Hoffnungsethik". Als einen Appell zu ökumenischen Gesprächen sollten wir den Satz begrüßen: „Wir müssen zugeben, daß die Neokasuistik der klassischen Kasuistik nicht immer gerecht wird".

Bonn. Werner Schöllgen.

Streit um den Frieden, hrsg. von Werner Beck und Reinhard Schmid. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag/München: Chr. Kaiser Verlag 1967. 106 S.; DM 6,80.

Wenn man Vorträge, die zu verschiedenen Anlässen von Vertretern verschiedener Disziplinen zum gleichen Thema gehalten wurden, in einem Buch vereinigt, muß man mit dem Sammlerglück, aber auch mit dem Sammlergeschick rechnen. Man kann den beiden Herausgebern bestätigen, daß sie einen guten Blick und eine geschickte Hand bei ihrer Sammlung hatten, aber es stellt sich doch die Frage, ob es sich nur um gute Museumsstücke handelt und das allzu ernste Thema dadurch in die Ebene des „Geistreichen" verschoben wird. Dadurch kann die gute Absicht Schaden leiden, die in der Einführung im Anschluß an Hölderlin durch die Herausgeber ausgesprochen wird: „Mut den Friedensmachern!" zu machen.

Da berichtet zunächst Jutta von Graevenitz über „Persönliche Voraussetzungen der Friedfertigkeit" und blendet sachkundig die tiefen Gründe des in der Menschennatur lauernden Aggressionstriebes auf, die von der Tiefenpsychologie, vor allem der Schule Freuds, von der modernen Verhaltensforschung (K. Lorenz) und der Psychologie der frühen Kindheit (R. Spitz u. a.) beschrieben wurden. Der friedfertige Mensch wird nicht geboren, er muß immer wieder, von den ersten Lebenstagen an, durch entschiedene Erziehung lernen, sich dieses Triebes, des „unsterblichen Gegners" der Friedfertigkeit zu erwehren. „Redlichkeit, Demut, Geduld sind unerläßliche Vorbedingungen und gleichzeitig Ergebnisse dieses Weges" (29). Wie gut, daß den Pädagogen der großen abendländischen Tradition, die das immer schon lehrten, nunmehr *cum fundamento in natura humana* bestätigt wird, wie recht sie hatten.

Der zweite Beitrag über „Zumutungen des Friedens" von Carl Friedrich von Weizsäcker geht weit über das hinaus, was der Verfasser in seinen „Bedingungen des Friedens" (1963) in der Paulskirche in Frankfurt ausgeführt hatte, und ist in Hinblick auf den vorletzten Beitrag in diesem Buche über „Der Friede Gottes und der Friede der Welt", von Karl Rahner SJ, von besonderem Gewicht. Denn es ist in einem nun unmittelbar möglichen Vergleich deutlich, daß auch Rahner das punctum saliens der Argumentation C. F. von Weizsäckers nicht begriffen hat. Darüber kann auch ein dichter wissenschaftlicher Apparat nicht hinwegtäuschen. Eine Welt, in der es keine Kriege mehr gibt, weil sie sich mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation einfach nicht vereinbaren lassen, ist ja immer noch keine „heile" Welt, kein Paradies, wie von Weizsäcker sagt. Es ist also im Gegensatz zu Rahner nicht vom „organisierten, vernünftigen Egoismus", sondern von einem rational geforderten und moralisch notwendigen und daher zwingend zu organisierenden „Altruismus" die Rede, ohne den ein Leben im technischen Zeitalter unmöglich wird. Von dieser so veränderten Welt hat Rahner keine Kenntnis genommen, so daß auch auf ihn das harte, Urteil von Weizsäckers zutrifft: „Ich glaube, wenn man einmal die Bergpredigt liest und sie ernst nimmt, dann muß man folgern, daß man sich an einem Krieg nicht beteiligen kann." „... mit den überlieferten moraltheologischen Entscheidungen aller christlichen Kirchen ist gegenüber der heutigen Situation einfach überhaupt nichts anzufangen. Sie passen nicht, weil sie auf eine Gesellschaftsordnung und eine weltpolitische Lage zugeschnitten sind, die nicht mehr die unsere ist" (35). Zwar meint auch Rahner, daß „im Zweifelsfalle die Option für die Torheit der Liebe im Blick auf die Torheit Gottes am Kreuz fallen müßte", womit er sich immerhin deutlich von den Thesen seiner Ordensgenossen Hirschmann und Gundlach absetzt, aber im nachfolgenden Satz schwenkt er dann doch wieder auf die gleiche Linie ein, indem er meint: „Solange jedoch diese Weltzeit besteht, kann im privaten und im öffentlichen Leben gerade diese nüchtern-sachliche, harte, auch Gewalt anwendende Gerechtigkeit die irdische Gestalt der sehr selbstlosen Liebe sein, die vielleicht auch zugunsten des anderen den Mut haben muß, so auszusehen, als ob sie lieblos sei" (80). Hier wird von einer „Welt" ausgegangen, die a priori an dieser wunden Stelle als irreparabel angesehen wird. Von Weizsäcker beschließt seinen Traktat mit der eindeutigen Erklärung, daß er „jede Beteiligung an diesen Dingen", gemeint sind die militärischen, „verweigere ... ich habe für meine Person diesen Weg gewählt, weil mir schien, daß ich versuchen muß zu sehen, wie weit man kommt, wenn man dieser Moral, die meiner Überzeugung nach die Zukünftige ist, heute schon eine gewisse Sichtbarkeit verleiht, heute schon wenigstens zu einem kleinen Teil verwirklicht" (52). – Rahner hingegen tritt zum Beschluß seiner Überlegungen „als solcher wieder in die Reihe (der Theologen) und überläßt den Christen als Menschen des konkreten Daseins ihren Platz und ihre Aufgabe, die er natürlich für seinen Teil auch als die eigene erkennt" (85). Aber er verschweigt, wo dieser Platz und wo diese „Aufgabe" für ihn als Christen-Menschen ist, obwohl er es doch leicht gehabt hätte, hier auch einmal deutlich zu werden, wenn er nur auf Paul VI. und seinen Vorgänger verweisen würde.

Zwischen diesem Hiatus im Streit um den Frieden haben die Herausgeber eine ästhetische Ruhepause eingefügt: Pierre Bertaux über „Hölderlins Vision vom Frieden". Der Germanist und Hölderlinforscher ist in Deutschland vor allem durch seine humanbiologischen Eskapaden über eine bevorstehende „Mutation der Menschheit" bekannt geworden (eine neue Edition bereitet soeben der Scherz-Verlag, München, vor). Sein Beitrag in dem hier zu besprechenden Buch befaßt sich mit der Hymne „Friedensfeier" von Hölderlin, die erst im Jahre 1954 in London aufgefunden wurde. Sie bezieht sich auf den Frieden von Lunéville zwischen Napoleon und Österreich im Jahre 1801, von dem Hölderlin „die Zeit des Friedens" erwartete. Es folgte aber eine Zeit der Kriege, furchtbarer, von Napoleon angezettelter Katastrophen. Bertaux beschließt seine Überlegungen mit dem Satz: „Es ist, meine ich, ganz im Sinne Hölderlins, zu sagen, der Friede sei Mut; vielleicht nichts als Mut, nichts als wohlberatener Mut" (63). Nun, vielleicht ist es förderlich zu wissen, daß das schon Hölderlin wußte. Der Aufsatz Bertaux's mag wohl im Bereich der Germanistik seinen Stellenwert haben, in diesem Buch aber wirkt er wie eine Menuett-Einlage in einem Zwölftonmusikkonzert. Oder hatten die Herausgeber an eine „geniale" Verfremdung des Themas gedacht?

Den Schlußteil des Buches bildet eine Diskussion zwischen Klaus von Dohnanyi (von dem „Autorenspiegel" am Ende des Buches so vorgestellt: Mit 21 Jahren zum Dr. jur. promoviert und mit 25 Jahren in Yale graduiert (!), z. Z. leitender Mitarbeiter bei INFRATEST in München) und dem freien Schriftsteller Martin Walser über das Thema: „Macht und Geist im Streit um den Frieden". Die Kontrahenten wetzen gewandt die journalistischen Klingen und sind sich bei aller Gegensätzlichkeit doch furchtbar einig. Man erfährt aber einige bemerkenswerte Fakten über das Weltgeschehen und recht muntere Deutungen unserer Weltmisere – die, wie es da heißt, der Herr von Weizsäcker „nur an der Haut geritzt" habe. Erstaunlich ist nur, daß man in einer solchen Diskussion kein Wort über die Macht des „Ungeistes" und die Macht der „Ohnmacht" verliert, Mächte, die es verdienten, scharf analysiert zu werden. Aber mit ihnen läßt sich leider nicht spielen.

Münster. Walter Rest.

Grundfragen der Wirtschaft. Eine Einführung in die Sozialökonomie von Bernhard Külp unter Mitwirkung von H. Drost, D. Leuschner, V. Schiffer, K. Wiedemann. Köln: Verlag J. P. Bachem 1967. 329 S.; kart. DM 19,80.

Das von Bernhard Külp vorgelegte Lehrbuch bietet sowohl für den fachkundigen Leser als auch für den Studierenden der Wirtschaftswissenschaften und den an Wirtschaftsfragen interessierten Praktiker eine wertvolle Ergänzung zu den bislang auf dem Büchermarkt vorherrschenden rein wirtschaftstheoretischen Abhandlungen. Die Berücksichtigung des sozialen Hintergrundes unseres Wirtschaftssystems ist das entscheidend Neue dieses Einführungswerkes, das bewußt die Betrachtungsweisen der „Wirtschaftstheorie" und der „Sozialökonomie" unterscheidet, ohne sie jedoch als Gegensätze aufzufassen, die einander ausschließen.

Das Buch empfiehlt sich weiterhin dadurch, daß Methodenprobleme vorangestellt und allgemeine Denkvoraussetzungen vorweg abgeklärt werden. So werden bei der Dikussion wirtschaftlicher Probleme drei Denkebenen unterschieden: 1. die der Denkwerkzeuge (Begriffe, Denkmodelle), 2. die der Faktenzusammenhänge, 3. die der Bewertungen.

In den folgenden Kapiteln (II. „Die Wirtschaft im Rahmen der Gesellschaft", III. „Der Marktautomatismus", IV. „Die Verflechtung der wirtschaftlichen Strukturelemente") wird der Versuch unternommen, in einer „Strukturanalyse" die wichtigsten Strukturmerkmale unseres Wirtschaftssystems vorzustellen.

Ausgehend von der Überlegung, daß die Gesellschaft ihren Gliedern gegenüber verschiedene Grundfunktionen zu erfüllen hat, hebt Külp das wirtschaftliche, das politische und das kulturelle Subsystem voneinander ab, um dann auf den Begriff „Struktur" zu sprechen zu kommen, der von ihm sehr weit gefaßt wird. An dieser Stelle wird der neue Denkansatz dieses Lehrbuches problemerschließend besonders fruchtbar: unter Einbeziehung von Forschungsergebnissen der Soziologie und der Politischen Wissenschaft wird geprüft, mit welchen Mitteln, auf welchen Wegen die gesellschaftlichen Grundfunktionen realisiert werden können. „Eine Gesellschaft kann ... nur dadurch bestimmte Ziele verwirklichen, daß sie das Verhalten ihrer Mitglieder ... im Sinne der Zielerfüllung beeinflußt" (62).

Als „Gesellschaftsstruktur" werden von Külp alle von der Gesellschaft ausgehenden Einrichtungen bezeichnet, die das Verhalten der Menschen in diesem Sinne beeinflussen: insbesondere alle sozialen Normen, Anreize, Erwartungen und Strafen. Damit ist der individualistische Ansatz des *homo oeconomicus* einer einseitig liberalen Wirtschaftsbetrachtung überwunden.

In der Beschränkung auf die wirtschaftlichen Probleme einer Gesellschaft werden von Külp im folgenden der Markt und die Preisbewegungen als Faktoren betrachtet, die strukturrelevant sind, weil sie von der Gesellschaft ausgehend das menschliche Verhalten beeinflussen.

In einem nächsten Schritt wird der „Verflechtung der wirtschaftlichen Strukturelemente" nachgegangen. Die Interdependenz der Märkte wird untersucht. Angebot und Nachfrage werden als Ergebnis eines sozioökonomischen Prozesses begriffen. Mit der Einbeziehung der Verbände und des Staates in ihrer Bedeutung für den Wirtschaftsprozeß belegt das Lehrbuch wieder seinen umfassenden politikwissenschaftlichen Ansatz.

In den folgenden Kapiteln (V. „Die Produktionslenkung", VI. „Die Verteilung des Sozialproduktes", VII. „Die Konjunkturstabilisierung" VIII. „Das wirtschaftliche Wachstum") wird der „Strukturanalyse" des wirtschaftlichen Subsystems die „Funktionsanalyse" an die Seite gestellt. Sie geht der Frage nach, inwieweit ein solches wirtschaftliches Subsystem überhaupt in der Lage ist, die ihm gestellten Probleme zu lösen.

Wenn es als Hauptaufgabe des wirtschaftlichen Subsystems angesehen wird, zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse materielle Güter bereitzustellen, stellt sich die Frage: „Gibt es eine optimale Produktionsentscheidung?" (156). Die hierfür relevanten Entscheidungsprobleme werden untersucht und die marktwirtschaftliche Lösung des Produktionsproblems mit ihren Prämissen angeboten.

Ein neues Problem stellt sich mit der Verteilung des Sozialproduktes. Verteilungskriterien und Verteilungsprinzipien (Bedarfsprinzip, Leistungsprinzip) werden dargestellt und die Bestimmungsgründe der Verteilung näher untersucht: Produktionsstruktur, Einkommensverwendung und Macht. „Die Einkommensverteilung muß somit als ein ununterbrochener Kampf der Sozialpartner um die Anteile am Sozialprodukt verstanden werden, der keinen langfristigen Gleichgewichtszustand zuläßt" (215). Soweit die Umverteilungspolitik des Staates zur Darstellung gelangt, handelt es sich um Einbeziehung finanzwissenschaftlicher Forschungsergebnisse.

Unter „Konjunkturstabilisierung" wird von Külp der Versuch verstanden, das gesamte Angebot und die gesamte Nachfrage einer Volkswirtschaft einander anzugleichen. „Mit der Konjunkturstabilisierung verfolgen wir also sowohl die Ziele Vollbeschäftigung als auch Geldwertstabilität" (242). Insbesondere wird auf die verschiedenen Formen der Fiskalpolitik des Staates eingegangen.

Bei der Behandlung der Probleme des wirtschaftlichen Wachstums zeigt sich die Schwierigkeit, einen eindeutigen Maßstab für das Wirtschaftswachstum zu finden: die Steigerung des Sozialproduktes pro Kopf, die Steigerung der Arbeitsproduktivität und Veränderungen im Vermögen bieten sich als Maßstäbe an.

Zu den Bestimmungsgründen des wirtschaftlichen Wachstums gehören die natürlichen Resourcen, die besondere Situation der Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital, der technische Fortschritt und die Absatzmöglichkeiten. „Das wirtschaftliche Wachstum hängt schließlich auch von der Art des Gesellschaftssystems ab" (312). Hier geht es vor allem um die Frage, ob die freiheitliche oder die kommunistische Wirtschaftsverfassung leistungsfähiger ist. Daß zur Beantwortung der damit angeschnittenen Probleme eine differenzierte Analyse erforderlich ist, bleibt als abschließendes Ergebnis stehen. An dieser Stelle wünscht sich der Leser ausführlichere Literaturhinweise, als sie im Anhang geboten werden.

Für das Sich-Vertiefen in Spezialprobleme wäre insgesamt ein umfangreicheres Verweisen auf Fundstellen und Quellen hilfreich gewesen. Wenn sich auch die Autoren im Vorwort gegen einen solchen Vorwurf absichern, so muß er dennoch aufrecht erhalten werden. Der positive Gesamteindruck des Werkes hätte durch einen ausführlicheren Apparat nur verstärkt werden können.

Vechta. Hildegard Wiegmann.

Was ist Sozialismus heute? Mit Beiträgen von J.-Y. Calvez, G. Gundlach, F. Klüber, O. v. Nell-Breuning, M. Reding, B. Sorge. Köln: Verlag J. P. Bachem 1966. 135 S.; kart. DM 8,80.

Mit dem Ende der fünfziger Jahre hat sich in Europa vollzogen, was als die ideelle und programmatische Konsolidierung des freiheitlichen oder demokratischen Sozialismus zu bezeichnen ist. Dieser Nachkriegssozialismus ist dadurch gekennzeichnet, daß er in Abkehr von der Marxschen Klassenethik ein Bekenntnis zur universalen sittlichen Ordnung der Menschenrechte im Sinne westlicher Demokratieauffassung ablegt; daß er den Gesellschaftsprozeß nicht als Produkt ökonomisch determinierter Kräfte, sondern als Ergebnis der frei handelnden Persönlichkeit begreift; daß er den Unterschied im generellen Gemeinwohlkonzept zu den übrigen Parteien weniger im Ziel als in den Wegen sieht, die dahin führen, und schließlich in Fragen des weltanschaulichen Pluralismus vom Boden westlicher demokratischer Tradition her zu argumentieren bestrebt ist. Hieraus resultiert eine neue Position auch gegenüber Religion und Kirche.

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze namhafter katholischer Sozialethiker, die in der Endphase der programmatischen Konsolidierung des demokratischen Sozialismus und späterhin entstanden sind. Sie zeigen die Bandbreite, ja in einigen Punkten die unüberbrückbare Gegensätzlichkeit im Urteil, mit dem der Transformationsprozeß des europäischen Nachkriegssozialismus in der katholischen Sozialethik aufgenommen worden ist. Auf der einen Seite stehen Beiträge Gustav Gundlachs und Bartholomeo Sorges (Redaktionsmitglied der italienischen Jesuitenzeitschrift La Civiltà Cattolica), die in weiterhin scharfer Ablehnung den neuen Sozialismus zwar nicht mehr so sehr marxistisch, wohl aber betont als Produkt eines Liberalismus bewerten, den die Päpste des 19. und beginnenden 20. Jh. mit Nachdruck verurteilt haben. Auf der anderen Seite stehen Oswald von Nell-Breuning, Franz Klüber und Marcel Reding, die im Transformationsprozeß, vor allem nach der Weise des Godesberger Sozialismus, den Anschluß der Sozialdemokratie an heute unumstrittene Prinzipien einer freiheitlichen demokratischen Gesellschaft registrieren. Der an den Anfang gestellte Beitrag von Jean-Yves Calvez gibt eine sich durch Offenheit und Streben nach Differenzierung auszeichnende Übersicht über den europäischen Sozialismus mit Ausblicken auf die dritte Welt.

Der bleibende Wert der Beiträge liegt nicht nur im repräsentativen Aufweis der Argumente, mit denen maßgebende Kreise der katholischen Sozialethik die Auseinandersetzung mit dem Nachkriegssozialismus geführt haben; er liegt auch im exemplarischen Aufweis des Pluralismus im Bereich katholischer Sozialethik. Diese hat in verstärkter Rezeption des sozialwissenschaftlichen Instrumentariums schließlich ein differenzierenderes Problembewußtsein in Fragen der politischen Theorie entwickelt als es lange Zeit zu beobachten war.

Mönchengladbach. Albrecht Langner.

Mörsdorf, Klaus: **Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.** Begründet von Eduard Eichmann. II. Band: Sachenrecht. (Wissenschaftliche Handbibliothek. Eine Sammlung theologischer Lehrbücher) Elfte, verb. u. vermehrte Auflage. München-Paderborn-Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1967. XVI, 544 S.; Ln DM 34,–.

Mit dreijährigem Abstand vom 1. Band folgt der 2. Band der 11. Auflage des führenden deutschen Lehrbuches des katholischen Kirchenrechts, der das III. Buch des CIC zum Gegenstand hat. Einer lehrbuchmäßigen Darstellung des geltenden Rechts stehen heute schwerwiegende Hindernisse entgegen. Die Antwort auf die Frage, was geltendes Recht sei, ist nicht leicht. Die von dem Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokumente lassen vielfach Klarheit über ihren rechtlichen Charakter vermissen. Nicht nur bei jedem einzelnen Dokument, sondern auch innerhalb desselben ist jeweils für jede Äußerung des Konzils zu untersuchen, wohin diese zielt und welcher rechtliche Wert ihr zukommt. Proklamationen, Appelle, Mahnungen, Aufforderungen, Einladungen, Programme, Grundsätze, Weisungen, Normen aller Art sind sorgfältig voneinander abzuheben. Die Kanonistik kann die teilweise außerordentlich wortreichen Dokumente nur berücksichtigen, wenn sie in irgendeiner Weise rechtlich erheblich sind. Allgemein kann man sagen: Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Regel keine Rechtssätze, d. h. unmittelbar die Kirchenglieder verpflichtende Normen, sondern Programmsätze erlassen, d. h. Meinungsäußerungen, aus denen der Wunsch spricht, die Gesetze nach ihnen gestaltet zu sehen. Je nachdem, ob sich diese Programmsätze an den teilkirchlichen oder den gesamtkirchlichen Gesetzgeber richten, haben sie den Charakter von Weisungen oder von Empfehlungen; der teilkirchliche Gesetzgeber ist verpflichtet, ihnen nachzukommen, der gesamtkirchliche Gesetzgeber ist gehalten, ihnen Aufmerksamkeit zu zollen und in ihre Prüfung mit Wohlwollen einzutreten. Praktikabel werden die meisten konziliaren Meinungsäußerungen also erst durch den Erlaß von Einzelvorschriften streng rechtlicher Art. Die Aufgabe, Ausführungsbestimmungen zu schaffen, obliegt zumeist dem höchsten kirchlichen Gesetzgeber. Es ist ein doppeltes Mißverständnis der konziliaren Entscheidungen, wenn einzelne Bischöfe sich aufgerufen fühlen, von sich aus und vor Erlaß päpstlicher Ausführungsbestimmungen das allgemeine Recht als obsolet zu behandeln und für ihren Bereich neues Recht zu setzen. Die Folge dieses Verfahrens, aber auch anderer Ursachen ist es, daß heute in der Kirche eine weitgehende Rechtsunsicherheit festzustellen ist. Diese vermindert ihrerseits die Achtung vor dem Recht, die seit 1958 sowieso erheblich nachgelassen hat, weiter. Der Erlaß vieler Ausführungsbestimmungen *ad experimentum* wird von manchen Theologen als Aufforderung verstanden, die neuen Normen durch kräftigen Widerstand als unzureichend darzutun und damit die Entwicklung in der gewünschten Richtung eines progressistischen Libertinismus weiterzutreiben.

Die Zahl der Ausführungsbestimmungen zu den konziliaren Beschlüssen, die bereits ergangen sind, ist beträchtlich. Ob die Vorwegnahme einzelner Gesetze vor der zusammenfassenden Regelung im revidierten CIC anhalten wird, ist nicht zu sagen; sie ist ohne Zweifel eine Konzession an den ungeduldigen Progressismus, dessen revolutionäre Tendenzen man durch eilige Gesetzesfabrikation zu beschwichtigen hofft. Gesetzestechnisch ist die „Verkleckerung" der Gesetzgebung unbefriedigend. Rechtsunsicherheit und Minderung der Achtung vor dem Gesetz und dem Gesetzgeber sind Folgen, die schon heute erkennbar sind. Die Geduld, die notwendig wäre, um eine gediegene Revision des CIC durchzuführen, ist anscheinend heute in der Kirche nicht vorhanden. Es bräuchte, wie Mörsdorf im Vorwort des vorliegenden zweiten Bandes seines Werkes richtig sagt, „viele Jahre angespannter Arbeit", um ein ausgereiftes Werk vorzulegen. Weil man meint, solange nicht warten zu können, ist man dabei, die Revision in Eile, ja übereilt voranzutreiben; daher wird die neue Gesetzgebung kaum eine lange Lebensdauer haben, was angesichts der Tendenzen, unter denen die Revision von gewissen einflußreichen Kreisen betrieben wird, kein Nachteil sein dürfte. Ich halte dafür, daß unserer aufgeregten, rechtsfeindlichen, undisziplinierten und glaubensschwachen Zeit der Beruf zur Gesetzgebung, als Auftrag einer geschichtlichen Stunde verstanden, überhaupt abgeht. Weil die Reform der Menschen in der Kirche ausgeblieben ist, kann die Revision des Rechtes nicht eine wirkliche Erneuerung bringen.

Die konziliaren Willensäußerungen erstrecken sich in weitem Umfang auf die in dem III. Buch des CIC geordneten Gegenstände, die in dem vorliegenden 2. Bande des Lehrbuches von Mörsdorf dargestellt sind. Wer als akademischer Lehrer tätig ist, weiß, wieviel Fleiß man aufwenden und welchen Überblick man haben muß, um bei jedem Gegenstand auf dem neuesten Stand der Rechtsentwicklung zu sein. Mörsdorf hat diese Aufgabe gelöst. Die Einarbeitung der zahlreichen Änderungen ist sorgfältig und zuverlässig erfolgt. Schon allein damit hat sich Mörsdorf große Verdienste erworben. Die Leistung ist um so höher zu werten, als die jüngste Gesetzgebung nicht ganz selten Spuren der Flüchtigkeit trägt, ja teilweise widersprüchlich ist. Immer wieder muß Mörsdorf Inkompatibilitäten feststellen, und zwar nicht nur zwischen dem Recht des CIC und der (nach)konziliaren Gesetzgebung, die ja nach den bekannten Grundsätzen leicht zu lösen sind, sondern innerhalb des (nach)konziliaren Rechtes selbst (z. B. S. 13, 367, 376). Um ein Beispiel zu erwähnen: Art. 53 der Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie empfiehlt genau das Gegenteil der Vorschrift des Art. 54 derselben Instruktion. Auf die Ungereimtheiten der Änderung der Büchergesetzgebung werde ich in einem Beitrag zu der im Druck befindlichen Festschrift für Audomar Scheuermann zu sprechen kommen.

Da sich die Grundkonzeption, Einteilung und (zum größten Teil auch der) Text des 2. Bandes von Mörsdorfs Lehrbuch gleichgeblieben sind, kann sich die Besprechung darauf beschränken, auf wichtige größere Änderungen und Verbesserungen hinzuweisen. Es sei aber bemerkt, daß die prüfende und bessernde Hand des Verfassers auch an zahlreichen anderen Stellen des Werkes zu erkennen ist. Völlig neu geschrieben werden mußte z. B. der Paragraph über den Ablaß (S. 84–91). Der Band ist gegenüber der vorigen Auflage um über 30 Seiten stärker geworden.

Mit besonderen Erwartungen tritt man verständlicherweise in die Lektüre der Darstellung des E h e r e c h t s ein. In vorsichtigen Formulierungen sucht Mörsdorf den neuen Akzentsetzungen (um mehr handelt es sich nicht) im Bereich von „Sinn und Zweck" der Ehe Rechnung zu tragen. Die Lehre von dem Hauptzweck der Ehe, der Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, hätte sich leicht durch einen Hinweis auf gewisse Stellen der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* stützen lassen. In dem Paragraphen über die Zivilehe ist ein Abschnitt über die Eheschließung von Ausländern in Deutschland hinzugekommen, eine nützliche Ergänzung. Die Darstellung des historischen Teils bei der Frage der Zuständigkeit von Kirche und Staat in Ehesachen ist vertieft.

Die Instruktion über die Mischehen von 1966 wird sorgfältig kommentiert. Höchst beachtlich sind die Ausführungen, die Mörsdorf für die Weitergabe von Dispensgesuchen an den Apostolischen Stuhl macht. Der Ortsoberhirt „kann und darf" dies nur tun, „wenn er die Überzeugung gewonnen hat, daß die Abwendung der Glaubensgefahr für den katholischen Teil und die Sorge für die katholische Taufe und Erziehung der Kinder hinreichend gesichert sind" (S. 178). Ich stimme Mörsdorf voll und ganz zu, fürchte jedoch, daß die Entwicklung über uns bereits hinweggegangen ist. Der Opportunismus, die Bequemlichkeit und das Wunschdenken der tonangebenden Kreise des zeitgenössischen Katholizismus sind dafür in der Hauptsache verantwortlich. In der Tiefe erwachsen diese Haltungen ihrerseits freilich aus Unsicherheit im Glauben und Mangel an innerer Straffheit, untrüglichen Merkmalen einer Periode des Niederganges.

Bei den Trauungsverboten (S. 182 ff.) wäre es angebracht, ein neues aufzustellen, das den Pfarrer verpflichtet, die Erlaubnis des Ortsoberhirten zur Eheassistenz in den Fällen einzuholen, in denen mit moralischer Gewißheit vorauszusehen ist, daß eine geplante Ehe binnen kurzer Zeit in einem Fiasko enden wird. Dies gilt vor allem für die heute so häufigen Frühehen. Das Ehehindernis der Eheunmündigkeit vermag ein solches Trauungsverbot nicht zu ersetzen, weil der zeitliche Ansatz in ihm zu niedrig ist und daher die prekären Fälle dadurch nicht erfaßt werden. Es kann auch nicht dem Pfarrer allein überlassen bleiben, von übereilten oder verfrühten Eheschließungen abzumahnen, weil diese Bemühungen in der Regel ergebnislos sind. Es braucht ein wirksames Mittel, um den törichten, verblendeten jungen Leuten den Weg in eine gültige Ehe zu verlegen, aus der es für den gläubigen Katholiken normalerweise kein Zurück gibt. Mögen sie sich immerhin standesamtlich trauen lassen. Wenn der Rausch der Verliebtheit verflogen ist und sie die Unhaltbarkeit ihrer Verbindung erkennen, werden sie der Kirche dankbar sein, die ihnen in ihrem eigenen Interesse durch Verweigerung der Trauung hart entgegengetreten ist und sie vor einer lebenslänglichen Bindung bewahrt hat. Pastoral handeln heißt ja nicht, wie man heute weithin meint, hemmungslose und grundsatzlose Nachgiebigkeit gegenüber den Wünschen und Begierden der verführten Menschen beweisen, sondern sie straff und überlegen führen; dies gilt auch gegenüber einer Generation, die allergisch gegen Autorität ist, die diese aber mindestens so notwendig braucht wie frühere Generationen. Wir haben nicht den subjektiven Empfindungen der Menschen zu dienen, sondern den objektiven Erfordernissen ihres Heiles.

Zum Hindernis der Kultusverschiedenheit bemerkt Mörsdorf richtig, daß bei den Deutschen Christen mindestens teilweise nicht gültig getauft wurde (S. 192). Diese Bemerkung ist dahin zu erweitern, daß längst vor dem Auftreten dieser Bewegung manche Religionsdiener nichtkatholischer christlicher Gemeinschaften nicht gültig tauften und

daß dies zumindest für Einzelfälle auch heute gilt. Die Abkommen, die katholische Bischöfe mit nichtkatholischen Kirchenführern über die „Anerkennung" der in deren Gemeinschaften gespendeten Taufen schließen, sind freundliche Gesten, denen rechtliche Bedeutung nicht beigelegt werden kann. Denn allen diesen Kirchenführern mangelt es an hoheitlicher Hirtengewalt, ihre Religionsdiener auf eine bestimmte Taufform zu verpflichten. Hier steht nach wie vor alles auf Vereinbarung. Ein derartiges Abkommen besitzt also, abgesehen von seiner Nützlichkeit für die Berichterstattung der Meinungsmedien, keinen Wert. Insbesondere befreit es nicht von der Notwendigkeit, in jedem einzelnen Fall die Taufspendung außerhalb der katholischen Kirche auf ihre Gültigkeit zu prüfen.

Bei den Ausführungen zur Formpflicht (S. 253 ff.) wäre ein Hinweis angebracht gewesen, daß die konziliaren und nachkonziliaren Relaxationen auf diesem Gebiet einseitige katholische Vorleistungen sind, die auf der Seite der nichtkatholischen Ostchristen keine ähnliche Entwicklung ausgelöst haben. Zwar erkennt die katholische Kirche die vor dem orthodoxen Geistlichen geschlossene bekenntnisverschiedene Ehe künftig als gültig an, aber die getrennten orientalischen Kirchen betrachten nach wie vor die Ehe eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Ostchristen, die vor einem katholischen Priester geschlossen wurde, als ungültig. Die Auswirkungen der neuen Praxis, die allen Warnungen zum Trotz von angeblich „fortschrittlichen" Konzilsvätern befürwortet wurde, sind heute schon zu erkennen. Auf der Bischofssynode des Jahres 1967 haben zwei katholische Bischöfe des Orients darüber geklagt, daß infolge der jüngsten Gesetzgebung Mischehen in steigendem Maße vor den schismatischen Geistlichen geschlossen werden – mit all den Folgen, die dies für die Ehe und die Kindererziehung hat. Aber der heute betriebene Interkonfessionalismus ist offenbar zu jedem Opfer auf katholischer Seite bereit, wenn nur die Nichtkatholiken zufriedengestellt werden. Anscheinend gehört die Schwächung der katholischen Kirche zu dem Preis, der für die völlig nebulose Vorstellung einer Wiedervereinigung zu zahlen ist. Bei der Behandlung von Recht und Pflicht der Kindererziehung (S. 267) wäre ein Hinweis auf die konziliaren Äußerungen, namentlich die Erklärung über die christliche Erziehung, nützlich gewesen.

Die neuere Praxis des Apostolischen Stuhles bei der Auflösung halbchristlicher Ehen (S. 281 f.) wird von Mörsdorf kommentarlos dargestellt. Ob hier nicht ein klares Wort der Kritik angebracht gewesen wäre, etwa in der Richtung, wie sie von Inge Gampl vorgetragen worden ist? Schon hört man Stimmen von Priestern und Gläubigen, die erklären: Wenn man einen Katholiken heiratet, ist man lebenslänglich gebunden. Wenn man einen Ungetauften heiratet, hat man die Chance, erforderlichenfalls die Ehe aufgelöst zu erhalten. Es ist also gleichsam eine Prämie auf die Verheiratung mit einem Ungetauften gesetzt. – Die so (natürlich vereinfacht) ausgedrückte Problematik bedarf einer Aufarbeitung.

Das Glockenrecht billigt Mörsdorf nur Kirchen und öffentlichen Kapellen zu (S. 313, 333). Schon die Instruktion der Ritenkongregation vom 3. September 1958 (AAS 50, 1958, 630–663) hatte jedoch in Nr. 91 festgesetzt, es sei „mit allen Kräften" danach zu streben, daß alle Kirchen, öffentlichen und halböffentlichen Kapellen wenigstens eine Glocke oder zwei Glocken haben. Mir ist nicht bekannt, daß demgegenüber eine rückläufige Bewegung eingesetzt hätte.

Zum Verständnis des Verbotes der Leichenverbrennung, das in der Vergangenheit generell bestand, hat Mörsdorf einige beachtenswerte geschichtliche Daten aufgenommen (S. 338). Die Aufhebung des Verbotes ist aus „pastoralen" Gründen erfolgt. Sehr aktiv soll dabei der Erzbischof von Wien gewesen sein. In Wahrheit war bisher der Wunsch nach Verbrennung des Leichnams immer zumindest ein Zeichen religiöser Gleichgültigkeit. Wenn sich die Kirche jetzt gleichsam darum reißt, auch dem letzten „anonymen Christen" das kirchliche Begräbnis gewähren zu dürfen, wird sie damit nichts anderes erreichen, als daß sie noch mehr als bisher in die Nähe eines Beerdigungsinstitutes gerät und daß der Heilsdienst der Kirche mit konventionellen Floskeln der Gesellschaft verwechselt wird. Die Auffassung, die man in diesem Zusammenhang gelegentlich hört, man solle sich auf das Wesentliche, d. h. wohl das göttliche Recht, beschränken, ist abwegig. Die alltägliche Erfahrung und die Wissenschaft, namentlich die Pädagogik, erheben gegen diese Meinung Einspruch. Wesentliches und Unwesentliches lassen sich vielleicht in der Theorie, niemals in der Praxis und im Lebensvollzug trennen. Glaube und Frömmigkeit bedürfen der Hilfen und Stützen des menschlichen Rechtes, des Brauchtums, der Sitte und der Gewohnheit, sogar des Milieus. Wer eine Stadt behaupten will, besetzt nicht nur die Zitadelle, sondern auch die Stadtmauer, ja richtet das Vorfeld zur Verteidigung her.

Bei der *communicatio in sacris* (S. 370 ff.) ist auf der Seite der getrennten Ostchristen äußerste Reserve zu verzeichnen. Sie denken nicht daran, für sich die Lockerungen mitzumachen, die in der katholischen Kirche getroffen worden sind. Der Patriarch Athenagoras hat als Antwort auf das katholische Entgegenkommen in diesem Bereich die Orthodoxen davor gewarnt, Sakramente in der katholischen Kirche zu empfangen. Bezeichnenderweise werden diese und ähnliche Meldungen dem katholischen Volk von der gleichgeschalteten kirchlichen Presse in der Regel vorenthalten. Dadurch wird der ökumenischen Euphorie Vorschub geleistet, die einen so beklagenswerten Rückgang an katholischer Überzeugung, kirchlicher Gesinnung, Missionsgeist und Apostolatseifer zur Folge hat. – Der Zulassung von Nichtkatholiken zum Sakramentenempfang in der Kirche liegt übrigens eine ungenügende Ekklesiologie zugrunde. Nur Getaufte, die alle Elemente der vollen Kirchengliedschaft besitzen, können an den Zeichen der kirchlichen Einheit, wie es zumal die Eucharistie ist, teilnehmen. Es ist ein übertriebener Sakramentalismus und Zeichen eines zusammenhanglosen Denkens, wenn man die Notwendigkeit des Sakramentenempfanges gegenüber dem Erfordernis der vollen Einheit im Glauben isoliert. Mörsdorf scheint diese Überlegung vertraut zu sein (S. 371). Die modernen Theorien über die Heilsordnung, vor allem die Heilschancen der Nichtkatholiken, will ich in diesem Zusammenhang erst gar nicht bemühen.

Mörsdorf hat keine Bedenken, das Benefizialsystem abzuschaffen (S. 445). Dabei bleibt unberücksichtigt, daß die dann erfolgende Zentralisierung des Kirchenvermögens bei der Diözese zu Säkularisierungen reizt. Die jeweils mit einem bestimmten Kirchenamt verbundene Vermögensmasse ist in der Regel gering und weckt nicht so leicht die Begehrlichkeit. Die Massierung der Vermögensmassen nicht nur in der Verwaltung, sondern auch in der Rechtsträgerschaft kann gefährlich werden. Ich bin daher nicht in der Lage, mich für eine Enteignung der Benefizienstiftungen zugunsten eines zentralen Fonds auszusprechen.

Höchst beachtenswert sind die Ausführungen Mörsdorfs zur konziliaren Gesetzgebung über das Patronatsrecht (S. 460 f., 467). Wenn ich mich nicht täusche, werden hierzu in einigen Diözesen Ansichten vertreten und Verordnungen erlassen, die klare Rechtsbrüche darstellen. Es ist ja überhaupt bemerkenswert, daß im Zeitalter der Aufwertung der Laien die Mitwirkung der Laien an der Besetzung von Kirchenämtern durch Ausübung eines Präsentationsrechtes abgebaut wird. Offenbar ist sie dem bischöflichen Absolutismus lästig. Soweit mein Gesichtskreis reicht, kann ich nur feststellen, daß die Laienpatrone ihr Recht mit Umsicht und Verantwortungsbewußtsein ausgeübt haben.

Im ganzen legt man den 2. Band des Lehrbuches von Mörsdorf befriedigt und mit Dank aus den Händen. Hier hat ein Meister des Kirchenrechts, der seit Jahrzehnten, durch keine Enttäuschung ermüdet, sein Fach in Lehre und Forschung hervorragend vertreten und die Rechtsentwicklung jedenfalls in gewissem Maße mit beeinflußt hat, viel Arbeit investiert, um Wissenschaft und Praxis ein Hilfsmittel vorzulegen, das in jeder Hinsicht auf dem neuesten Stand ist und im wesentlichen eine vollendete Leistung darstellt. Kleinere Desiderate spielen demgegenüber keine Rolle. Angesichts der Raschheit, der Vielzahl und des Wechsels der Gesetzesänderungen ist es nicht verwunderlich, wenn manches, was in dem Lehrbuch steht, (schon oder wieder) überholt ist. Ich verweise z. B. auf die Ausführungen über den Antimodernisteneid (S. 442). Aber dieses Risiko mußte Mörsdorf eingehen, wenn er sich nicht von einer Neuauflage überhaupt abhalten lassen wollte. Diese ist aber ein dringendes Desiderat der Lehre und der Praxis. Bei der Darstellung der Ehehindernisse haben die neuen Vollmachten der Bischöfe nicht immer Aufnahme gefunden, z. B. bei dem Hindernis des einfachen Gelübdes (S. 172) und bei dem Hindernis der höheren Weihe (S. 193); sie erscheinen aber weiter unten (S. 206). Das einfache Weihehindernis der bestehenden Ehe (S. 117) ist infolge der grundsätzlich eröffneten Möglichkeit, verheiratete Männer zu Diakonen zu weihen, eingeschränkt worden. Die Literaturangaben, die Mörsdorf bietet, sind sparsam und sorgfältig ausgewählt. Man nimmt daher immer mit besonderer Aufmerksamkeit wahr, was geboten und was ausgelassen wird. An manchen Stellen kann man verschiedener Meinung sein. Zu § 130 hätte ich beispielsweise einen Verweis auf den wichtigen Beitrag von M. Zalba in den Periodica 1966 für angebracht gehalten. Ebenso hätte sich wohl bei der Erwähnung der Simultankirchen ein Hinweis auf die schöne Arbeit von Kurt Rosendorn, Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, Speyer 1958, einfügen lassen. Aber, noch einmal: Das Lehrbuch von Klaus Mörsdorf erfüllt im besten Sinne die Forderungen, die man an ein Werk dieser Art stellen muß: Klarheit, Übersichtlichkeit, Vollständigkeit, Aktualität, Genauigkeit. Die Sprache ist edel und treffend. Im ganzen kann das Werk in seiner jetzigen Gestalt als mustergültig angesehen werden.

Mainz. Georg May.

Études sur les Instituts Séculiers, Vol. III. Hrsg. von Jean Beyer. Bruges: Desclée de Brouwer 1966. XXI, 271 S.; FB 225,–.

Nachdem Beyer 1963 in einem ersten Band 16 zuvor in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte Studien über die Säkularinstitute zusammengefaßt hat und bereits 1964 wieder 11 Beiträge in einem Sammelband erscheinen ließ, legt er in diesem dritten Band weitere 17 Untersuchungen zum gleichen Thema vor. Dieser Band unterscheidet sich insofern von den früheren, als diesmal etwa die Hälfte Originalbeiträge sind und nur neun schon früher (zwischen 1953 und 1965), meist in Zeitschriften des französischen Sprachraumes, erschienen waren. Abgesehen von J. M. Perrin, der dreimal vertreten ist, stammt jeder Aufsatz von einem anderen Autor.

In seinem umfangreichen Vorwort (VII–XXI) gibt Beyer einen Überblick über die zu erörternden Probleme, für die noch keine endgültige Lösung gefunden wurde. Im Mittelpunkt der heutigen Diskussion steht der säkulare, welthafte Charakter dieser Institute, in dem nach dem Motu proprio „*Primo feliciter*" von 1948 ihre ganze Existenzberechtigung liegt. B. geht auch auf den Charakter der Gelübde in diesen Gemeinschaften ein und zeigt ferner die Fragen und Probleme um die Priestersäkularinstitute auf, denen nicht weniger als sieben Beiträge dieses Bandes gewidmet sind. Er schlägt schließlich vor (XIX), einen weiteren Typ von Weltpriestergemeinschaften zu schaffen, die weder Säkularinstitute noch *Societates sine votis* sind, deren Mitglieder sich weder auf die evangelischen Räte verpflichten noch einer Diözese inkardiniert sind. Hierfür sei ein echtes Bedürfnis vorhanden. Daraufhin ist zu fragen: Wäre es nicht besser, bei den schon vorhandenen Typen eine große Variationsbreite zu lassen, statt immer neue Typen von Gemeinschaften zu schaffen?

M. Giuliani untersucht in seiner Betrachtung „Sich Gott weihen" (1–6) die in den Säkularinstituten getätigte Hingabe an Gott und zeigt deren Ausschließlichkeits- und Dauercharakter auf. Unter dem Titel „Gott geweiht für die Menschen" weist P. Hünermann (7–15) die horizontale Komponente der Hingabe an Gott auf, die ihrerseits nur die Antwort auf die vorgängige Weihe oder Heiligung durch Gott ist. M. D. Chenu fragt nach der theologischen Bedeutung der „*consecratio mundi*" (17–31) und legt dar, in welcher Weise auch heute noch, nach einer gewissen Entsakralisierung der Natur, von einer Weihe oder Heiligung der Welt durch den Laien gesprochen werden kann, zumal es infolge der kosmischen Dimension der Inkarnation gar keine rein profane Wirklichkeit mehr für den Christen gibt. (Etwas ausführlicher werden dieselben Gedanken vom gleichen Autor in dem Beitrag: Die Laien und die „consecratio mundi" in: Baraúna, De Ecclesia II, Frankfurt 1966, 289–306 entwickelt.)

J. M. Perrin stellt (33–50) in seinem zunächst vor Ordensfrauen gehaltenen Referat die ordensmäßige und welthafte Berufung einander gegenüber, hebt die spezifische Eigenart der Säkularinstitute heraus und fordert die Ordensleute auf, an jede Berufung zu glauben und ihr je in ihrer Art zu dienen. H. Holstein macht (51–67) auf die Bedeutung der evangelischen Räte für das priesterliche Leben aufmerksam. Die Verpflichtung auf die evangelischen Räte bedeute für die Priester-Mitglieder von Säkularinstituten keine äußerliche Hinzufügung, sondern sei eine gute Hilfe, die priesterlichen Standesaufgaben und Seelsorgspflichten im Auftrag des Bischofs besser zu erfüllen. J. M. Perrin erörtert (69–79) die Bedeutung und Eigenart der priesterlichen Säkularinstitute, löst die mögliche Gehorsamsproblematik durch den Rückgriff auf den Gehorsam Christus gegenüber und zeigt, wie sich innerhalb des für alle Diözesanpriester gleichen Rahmens die Spiritualität der Säkularinstitute frei entfalten kann, zum Wohl der gesamten Priester. P. Soullard untersucht (109–121) vom kanonistischen Standpunkt aus die Welthaftigkeit in den Säkularinstituten für Priester. Die Zeit für eine endgültige Kodifizierung der einschlägigen Vorschriften sei immer noch nicht gekommen, da viele Fragen weder theoretisch noch praktisch geklärt seien. Er unterscheidet zwischen Welt- und Diözesanpriestern, insofern alle Diözesanpriester Weltpriester, aber nicht alle Weltpriester Diözesanpriester seien. Bei manchen Instituten bleiben alle Mitglieder der Diözese voll inkardiniert; bei anderen werde die Inkardination in das Institut gewählt, um die Priester in einem ganz welthaften Apostolat, zusammen mit Laien, in der Welt der Arbeit voll einsetzen zu können. Die Priester der Mission de France z. B. würden zwar nicht rechtlich, wohl aber faktisch ein solch spezialisiertes, überdiözesanes Säkularinstitut bilden.

M. Dortel-Claudot weist nach (81–94), daß schon in den Konstitutionen des hl. Ignatius viele Momente enthalten sind, z. B. Anpassung in den Lebensformen, brüderliche Liebe ohne Absonderung, apostolische Spiritualität, die nun in dem gottgeweihten Leben inmitten der Welt voll zum Tragen kommen. L. Monden erörtert (95–108) die paradox erscheinende Lage der Mitglieder der Säkularinstitute: Sind sie Religiose in der Welt? Sie verbinden die volle Freiheit mit der totalen Hingabe an Gott; sie wurden für ein nichtinstitutionelles Apostolat in der Welt gegründet. P. Abela fragt (123–132), ob die Laienmitglieder der Säkularinstitute noch wirkliche Laien sind. Grundsätzlich bejaht er das, trotz der Nähe zu den Religiosen infolge der gottgeweihten Ehelosigkeit. Vom Phänotyp aus möchte er allerdings (nicht ganz zu Unrecht) manchen heute als Säkularinstitute anerkannten Gemeinschaften die Welthaftigkeit absprechen, wenn sie ihre Mitglieder nach Art der Religiosen erziehen und auch ähnlich leben und arbeiten lassen. A. Oberti untersucht (133–138) kurz die Aufgabe der Säkularinstitute innerhalb der Kirche und sieht sie vor allem in deren indirekten, dienenden Apostolat inmitten der Welt. G. Lazzati fragt (139–153) nach den Aussagen des Konzils über die Säkularinstitute und stellt verwundert fest, daß es über sie fast völlig schweigt, obwohl sie doch einen wichtigen Beitrag für die in der Linie des Konzils liegende Begegnung zwischen Kirche und Welt zu leisten haben. Während der Ordensstand ein Zeichen für die eschatologische Seite der Erlösung ist, verdeutlichen die Säkularinstitute deren inkarnatorische Seite.

Der ausführlichste Beitrag des Bandes ist der von J. Beyer selbst über die Zukunft der Säkularinstitute (155–207). Er zeigt die Vorstufe der Definition des welthaften, „gottgeweihten" Lebens bei P. Gemelli auf und bringt einige Beispiele, wie neuestens in Satzungen von Säkularinstituten diese beschrieben wird und damit eine positive Ortsbestimmung erfolgt und man sich nicht mit einer rein negativen Abgrenzung von den Ordensleuten zufrieden gibt. Weitere Elemente dieser Welthaftigkeit sind ein unauffälliges Leben in der Welt, eine entsprechend diskrete Erziehung und ein ebensolches Apostolat. In das Gebiet des Kirchenrechts gehört das in den einzelnen Instituten unterschiedlich gelöste Strukturproblem, wie die verschiedenartigen Anforderungen der Welthaftigkeit und der Gemeinschaft miteinander in Einklang gebracht werden können. Einige Zahlenangaben beleuchten die Aussagen Beyers und lassen erkennen, welche Schwierigkeiten der Verwirklichung eines gottgeweihten Lebens inmitten der Welt entgegenstehen.

Den Abschluß des Bandes bilden einige Porträts von Priestersäkularinstituten. L. Lochet stellt (209–227) die Gemeinschaft der Herz-Jesu-Priester vor, die heute das größte Säkularinstitut für Priester ist. Er skizziert die Geschichte dieser Gemeinschaft (Gründung 1791, Neugründung 1918), ihre Spiritualität und deren Verwirklichung im priesterlichen Alltag. J. F. Noubel untersucht (229–238) vom rechtlichen Aspekt her das gleiche Institut, das 1952 als Säkularinstitut päpstlichen Rechtes anerkannt wurde, und bietet viele Auszüge aus der Regel. J. M. Perrin beschreibt (239–255) die Priestergemeinschaft *Caritas Christi*, vorwiegend vom spirituellen Gesichtspunkt aus. Das Ziel ist bei allem: „nicht mehr, sondern besser!" P. Loubier schließlich präsentiert (257–269) die Priestergemeinschaft *Jesus Caritas*, die aus der Spiritualität von Charles de Foucauld lebt und schon weit verbreitet ist (aber kein Säkularinstitut ist).

Wie es bei einem solchen Sammelwerk kaum zu vermeiden ist, werden manche Gedanken in unterschiedlicher Sicht oder Terminologie mehrfach vorgetragen. Obwohl die einen Autoren mehr von der allgemein theologischen, die anderen von der spirituellen und wieder andere vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus an das Thema herangehen, wird die spezifische Welthaftigkeit der Säkularinstitute mehrfach untersucht und auch etwas verschieden abgegrenzt, jedoch zeichnet sich allmählich in diesem Problemkreis eine Klärung ab. Freilich darf man nicht so weit gehen, daß man nur solche Gemeinschaften als Säkularinstitute anerkennen würde, die dem von Beyer in seinem Beitrag gezeichneten „Idealtyp" voll entsprechen, d. h. überhaupt kein gemeinsames Leben haben, kein gemeinsames Apostolat ausüben (außer dem des Seins) und sich durch keinerlei äußere Zeichen von ihrer Umwelt unterscheiden. Würde dieses Leitbild extrem und einseitig durchgeführt, so würde das sicher eine Verengung und Verarmung der Möglichkeiten der Säkularinstitute bedeuten, die fast eine ebensolche Mannigfaltigkeit aufzuweisen haben wie die Ordensgemeinschaften. Wie es außer den rein beschaulichen Orden auch noch andere Orden und Kongregationen gibt, welche das Apostolat und die Caritas im weitesten Sinn in ihre Zielsetzung aufgenommen haben, ebenso müssen außer dem von Beyer skizzierten Typ noch andere Formen möglich sein, die in angepaßter, welthafter Weise auch ein direktes neben dem indirekten Apostolat ausüben.

Die Klärung zeigt sich vor allem bei der Frage, ob die Säkularinstitute zum Ordensstand gehören oder nicht. K. Rahner z. B. hatte sie wegen der von ihnen abgelegten Gelübde hierzu gerechnet, wenigstens im theologischen, wenn auch nicht im kirchenrechtlichen Sinn (Laie und Ordensleben, in: Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 364–396). Diese Ansicht wird mehrfach ausdrücklich zurückgewiesen, so von Abela (124 f), Oberti (137) und Lazzati (146). Perrin teilt dagegen nach einem Gedankenaustausch mit Rahner mit, daß dieser jetzt der gleichen Meinung wie er sei, daß trotz der Gelübde die Mitglieder von Säkularinstituten keine Religiosen seien (39). In den letzten zehn Jahren hat man klarer erkannt, daß zwischen dem Ordensstand im weitesten Sinn (ein-

schließlich der *societates sine votis*) und dem Rätestand unterschieden werden muß. Beide Begriffe decken sich jetzt nicht mehr, weil die Säkularinstitute nicht zum Ordensstand, wohl aber zum Rätestand gehören. Dieser terminologische Fortschritt, welcher sowohl theologisch als auch kirchenrechtlich gefordert war, wenn man die Säkularinstitute nicht als ein undefinierbares Zwischending zwischen Ordens- und Weltleuten ansehen wollte, dürfte nun allmählich zum Allgemeingut geworden sein. Man kann die Säkularinstitute auch nicht in Fortbildung der mißverständlichen und etwas unglücklichen Dreiständelehre als ein *„quartus genus christianorum"* ansehen (so G. Le Bras im Vorwort zu R. Lemoine, Le Droit des Religieux du Concile de Trente aux Instituts Séculiers, Paris 1956, 11).

Man muß vielmehr unter den verschiedenen Gesichtspunkten genauer differenzieren, wie es auch D. M. Huot, der frühere Leiter der Sektion für Säkularinstitute innerhalb der Religiosenkongregation, tut (Die Säkular-Institute: Regnum 1 [1966] 6 f). Nur folgerichtig ist es daher, daß die in den Säkularinstituten abgelegten Gelübde nicht mehr als private Gelübde eingestuft werden, wenn sie auch keine öffentlichen im herkömmlichen Sinne sind, da sie zwar im Namen der Kirche entgegengenommen werden und in eine Gemeinschaft sowie in den Rätestand (oder „Vollkommenheitsstand"), aber nicht in den Ordensstand eingliedern. Beyer nennt sie „öffentliche welthafte Gelübde" (XIV), während Perrin die Namen „soziale" oder „gemeinschaftliche Gelübde" vorschlägt (41 f). Jedenfalls sind die Gelübde (oder die sonstigen Formen der Bindung), weil sie im Namen der Kirche entsprechend den anerkannten Satzungen entgegengenommen werden, auch als öffentliche oder besser gesagt amtliche Gelübde zu qualifizieren. Im Unterschied zu den klösterlichen Gelübden werden sie am besten amtliche welthafte Gelübde genannt.

Der endgültigen Zuweisung der Säkularinstitute zur Religiosenkongregation sieht Oberti mit gewissen Bedenken entgegen (138), während dies Lazzati wünscht, jedoch unter Änderung oder Erweiterung des bisherigen Namens dieser Kongregation (151–153). Das ist nun tatsächlich bei der Kurienreform geschehen. Da die Sektion für die Säkularinstitute innerhalb der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute gleichberechtigt neben der ersten Sektion steht, ist keine Deformierung oder falsche Anpassung ihrer Struktur an das Ordensrecht zu befürchten. Bei der jetzigen Gliederung der Kurie erscheint diese Lösung als die beste und sinnvollste.

Als Wunsch an den Herausgeber sei angemerkt, daß es für den Besitzer der „Études sur les Instituts Séculiers" eine Hilfe gewesen wäre, wenn bei Zitaten und Hinweisen auf Artikel, die auch in einem der Bände dieser „Études" erschienen sind, wenigstens in Klammern die entsprechenden Verweisungen eingefügt worden wären. Leider geschieht das nicht einmal immer bei Hinweisen auf Artikel, die in den gleichen Band aufgenommen wurden. Auch wurden nicht immer die Verweisungen auf vorausgehende oder folgende Anmerkungen geändert, wenn die Nummerierung der Anmerkungen geändert wurde (so müßte es z. B. S. 118 statt „note 10" richtig „p. 111 note 4" heißen usw.).

Dem deutschen Leser fällt auf, daß kein einziger Beitrag dieses Bandes aus dem deutschen Sprachraum stammt. Ähnlich war es in den anderen Bänden, von deren Beiträgen nur je ein Artikel Beyers selbst zuerst in deutscher Sprache veröffentlicht worden war. Hat sich Beyer der Einfachheit halber im wesentlichen auf den französischen Sprachraum beschränkt? Tatsache ist allerdings, daß außer Zeitschriftenaufsätzen kurz nach 1947 bei uns nicht sehr viel darüber geschrieben wurde. Dagegen scheinen die Säkularinstitute in Deutschland weiter verbreitet zu sein, als man auf Grund des Schrifttums vermuten würde. Das haben die Konferenzen der Vertreter dieser Institute in Frankfurt 1966 und in Stuttgart 1967 gezeigt.

Hingewiesen sei noch auf einige in letzter Zeit in Deutschland zu diesem Thema verfaßte Schriften: J. Schmitz, Säkularinstitute. Überlegungen und Aufgaben, Vallendar 1963; H. A. Timmermann, Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum, Einsiedeln 1963; W. Heftrich, Die Stellung der Instituta Saecularia im System des katholischen Kirchenrechts, Juristische Dissertation, Freiburg 1959 (masch.-schr.); N. Martin, Der Ordenspartisan. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche, Philosophische Dissertation, Saarbrücken 1967 (masch.-schr.); A. Menningen, In welthafter Existenz, Vallendar 1968.

Abschließend ist zu sagen, daß der besprochene Band (wie seine Vorgänger) eine wichtige und gute Aufgabe erfüllt: Er sammelt für den französischen Sprachraum die wichtigsten der weit verstreut erschienenen Aufsätze über die Säkularinstitue und ihre Spiritualität, stellt sie so den interessierten Lesern zur Verfügung und leistet damit einen nicht geringen Beitrag, daß die anstehenden theologischen und kirchenrechtlichen Fragen geklärt werden und die Säkularinstitute selbst sich immer genuiner entfalten können.

Würzburg. Rudolf Weigand.

Goddijn, Hans und Walter: **Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral.** Einführung in die Religionssoziologie. Aus dem Holländischen übersetzt von Renata Halm-Hahn. Freiburg: Verlag Herder 1967. 313 S.; Ln DM 27,–.

Man wird nicht sagen können, daß die soziologische Denkweise sowie die Problematik und Ergebnisse der modernen religionssoziologischen Forschungen in der Bundesrepublik Deutschland den im kirchlichen Bereich Verantwortlichen sehr vertraut seien. Es ist deshalb erfreulich, daß die neueste Arbeit der holländischen Brüder Goddijn – der eine Professor für Soziologie, der andere Direktor des Pastoralinstitutes der holländischen Kirchenprovinz – ins Deutsche übersetzt wurde. Sie bietet wertvolle Perspektiven für die Reform der kirchlichen Strukturen, die sich in nachkonziliärer Zeit in einer Gesellschaft, die einem starken sozialen Wandel unterworfen ist, immer notwendiger erweist. Wer allerdings den Untertitel der Arbeit „Einführung in die Religionssoziologie" ernst nimmt, wird von der Arbeit etwas enttäuscht sein. Denn im Rahmen eines solchen Buches konnten nur einige wichtige religionssoziologische Fragestellungen umrissen werden, allerdings solche, die gerade für die katholische Kirche von besonderer Bedeutung sind. Dabei stößt man allerdings auf die mit solchen Arbeiten fast immer verbundenen Schwierigkeiten – die vermutlich durch die Übersetzung noch vergrößert wurden –, die soziologische Fragestellung auch einem Nichtfachmann verständlich zu machen. Darunter leidet vor allem der erste Teil des Buches über die Grundlagen, während der zweite Teil über Aufgaben und Ausblicke leichter verständlich ist, dafür allerdings auch oft nur andere Autoren referiert, ohne eine eigene Position zu beziehen. Trotz dieser offengebliebenen Wünsche kann die Arbeit sehr empfohlen werden.

Münster. Norbert Greinacher.

Picard, Paul u. **Emrich,** Ernst: **Priesterbildung in der Diskussion.** (Probleme der praktischen Theologie; Festgabe zum 60. Geburtstag von Weihbischof Josef Maria Reuss, Bd 3) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 144 S.; kart. DM 10,80.

Es ist bekannt, wie stark die Impulse waren, die von Weihbischof Josef Maria Reuss, seit etwa 20 Jahren Regens des Priesterseminars Mainz, für die Erneuerung der Priesterausbildung ausgegangen sind. Er hat seine Überlegungen und Grundsätze bereits 1954 in einem Artikel „Priesterliche Ausbildung heute" in „Wort und Wahrheit" 1954, 85–105 dargelegt. So war es passend, in der Festgabe für Weihbischof Reuss aus Anlaß seines 60jährigen Geburtstags auch eine Studie über Priesterbildung zu veröffentlichen.

Es war auch ein guter Gedanke, dabei sowohl einen Priester wie auch einen Laien zu Wort kommen zu lassen. Der Priester ist Paul Picard, seit 1963 Spiritual am Priesterseminar Mainz, der Laie Ernst Emrich, seit 1959 Fernsehredakteur. Jeder von beiden behandelt das Thema Priesterausbildung in seiner Weise: Der Laie gibt in „Sieben Assoziationen" (im Anschluß an das Tagewerk des Priesters) mehr äußere Eindrücke vom heutigen Priester wieder, die ein Licht auf die Probleme der Priesterausbildung werfen; der Spiritual versucht diese Probleme mehr von innen her aufzuhellen, speziell in der Fragestellung „Priesterberuf und Seminar". Beiden gelingt dies ausgezeichnet. Dem Fachkundigen in diesen Fragen sind die „Assoziationen" von Ernst Emrich recht vertraute Dinge (die er in dieser Zusammenfassung gerne wieder einmal sich nahe bringen läßt), während die Ausführungen von Paul Picard ihm viele neue Aspekte öffnen und ein gutes Stück weiterhelfen. Picard verbindet mit viel Sachkenntnis und Erfahrung ein hohes Maß von Aufgeschlossenheit und Bereitschaft für neue Wege. Die recht zahlreichen Veröffentlichungen über Priestertum und Priesterausbildung aus dem vergangenen Jahr in Büchern und Zeitschriften sind aufgegriffen worden und kommen in dieser Schrift sehr gut zur Geltung.

Picard holt weit aus. Im ersten Teil werden die Grundlagen der Priesterausbildung untersucht: „Die Priesterausbildung zwischen Unveränderlichem und Wandelbarem". Ausgehend von einer theologischen Sinndeutung des neutestamentlichen Priestertums, insbesondere des Amtspriestertums, wird ein aufschlußreicher Durchblick durch die Geschichte der Priesterausbildung gegeben. – Der zweite Teil wirft die „Fragen um den Priesterberuf heute" auf. Sie betreffen den Zugang zum Priesterberuf (I) und die Standortkrise des Priesters heute (II) (u. a. die Zölibatsfrage). – Im dritten Teil schließlich kommt die eigentliche Frage dieser Studie zur Sprache: „Ausbildung des Priesters im Seminar".

Die Grundthese, die P. vertritt, ist diese: das Priesterseminar als solches soll bleiben – aber in ganz neuer Struktur! „Wenn der bildende Dienst, der heute vom Seminar zu leisten ist, nicht dem Zufall ausgeliefert werden soll, sind für ihn Institutionen nötig. Er kann nicht mit der linken Hand von einem Theologieprofessor, einem Pfarrer, Studentenpfarrer oder priesterlichen Freund mitgetan werden" (131–132).

Nicht leichten Herzens plädiert P. für das Seminar. Er sieht die Seminarprobleme in ihrer ganzen Schärfe. Nicht nur weiß er um die Einwände, die vom Psychologischen und Pädagogischen dagegen erhoben werden, vor allem angesichts der Reiferetardation des heutigen Jugendlichen; ihm sind auch die heutigen Fragen nach dem Wesen des Amtspriestertums und nach dem konkreten Priesterbild mit allen Auswirkungen, die darin für die Institution des Priesterseminars liegen, präsent. Gerade um sich dieser Problematik redlich zu stellen, hatte er bei dem Priesterbild des Neuen Testamentes angesetzt. Mit großem Freimut wird die Standortkrise des Priesters heute offengelegt. Auch werden keine Einwände, die gegen die Seminarerziehung sprechen, verschwiegen. Dennoch kommt der Vf. angesichts der nicht geringen Werte, die sie für die Priesterbildung auch heute noch hat, zu der Entscheidung, die auch im Priesterdekret des Vat. II getroffen ist: grundsätzliche Beibehaltung des Seminars.

Auf dieser Basis der grundsätzlichen Anerkennung des Seminars stellt P. dann allerdings mit aller Entschiedenheit seine Forderungen hinsichtlich der Neugestaltung. Neben einigen heute immer wieder gehörten Forderungen (z. B. Erziehung zur Selbstverantwortung, Mitspracherecht, brüderliche Führung, Aufgeschlossenheit für die modernen Bewegungen in der Kirche, Einheit von Studium und geistlichem Leben, Integration von Semesterzeit und Ferien) überrascht es, die Forderung nach einem anerkannten Berufsvorbehalt zu hören. Das, was sich in den letzten Jahren in den „kleinen Seminarien" bereits durchgesetzt hat, daß man nämlich auch ohne klare Entscheidung für das Priestertum darin Aufnahme finden konnte, fordert P. nun auch für die großen Seminarien. „Das Seminar bzw. Theologenkonvikt hat nicht nur für Priesterkandidaten da zu sein, sondern auch für alle jene, die erst bei der Frage angelangt sind, ob sie vielleicht Priester werden sollen" (118). Daß damit eine Reihe von wenig angenehmen Konsequenzen verbunden ist, bleibt Picard nicht verborgen. Aber er glaubt, daß man sie in Kauf nehmen müsse.

Bemerkenswert ist auch die Forderung, das Seminar kollegial zu führen. Er empfiehlt eine „équipe des directeurs" (140) nach dem Vorbild französischer Priesterseminare. Auch soll das Seminar in der Priesterausbildung keine Monopolstellung haben, es soll vielmehr „die Mitte der offenen Priesterausbildung" bilden (139). Um diese Mitte ist der „Kreis derer gelagert, die in irgendeiner Weise, meist nicht offiziell, an der Bildung der zukünftigen Priester beteiligt sind" (138).

Dies sind nur einige wenige Züge aus dem sehr reichen und beachtenswerten Vorschlag über das Seminar der Zukunft. Dem Leser bleiben freilich die Fragen: ist das Vorgeschlagene realisierbar? und, läßt sich das Vorgeschlagene noch Seminar nennen?

Frankfurt. Georg Mühlenbrock SJ.

Griesl, Gottfried: **Berufung und Lebensform des Priesters.** Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag 1967. 372 S.; Ln DM 30,–.

Der Verfasser erhielt auf der Konferenz der Regenten der deutschsprechenden Priesterseminare in Münster am 5. 8. 1964 den Auftrag, eine Handreichung für die Berufsberatung und -einführung der Priesterkandidaten zu erstellen. Dabei sollten insbesondere auch die Berufskriterien behandelt werden. Zugleich sollte eine Hilfe zur priesterlichen Persönlichkeitsbildung unter Einbeziehung der Erkenntnisse der modernen Menschenkunde geboten werden. Diesem Auftrag verdankt das Buch seine Entstehung.

So handelt Griesl zunächst von der geistlichen Berufswahl. Deutlich stellt er heraus, daß ein unmittelbarer Anruf Gottes zum Amtspriestertum eine seltene Ausnahme ist. Gott ruft vielmehr durch die „Tatsachen". Die gesamte geistig-körperliche Anlage, die persönliche Neigung „be-deuten" den Beruf. Die Entscheidung ist wesentlich in die Freiheit der persönlichen Berufswahl gelegt, die freilich verantwortungsbewußt getroffen werden muß. Sie stellt beim Seminareintritt zunächst eine Vorwahl dar, die weder überschätzt, noch unterschätzt werden darf. Jedenfalls ist eine solche Vorentscheidung nicht echt getroffen, wenn der Seminarist in einer uneingestandenen Reserviertheit ins Seminar eintritt. Ohne echtes Engagement werden die ersten Semester des Priesterseminars nicht zu einer wirklichen Prüfung, zu einer aktiven, innerlichen und praktischen Probezeit des Berufes. Durch eine solche Prüfung soll aber die Entscheidung heranreifen. Dabei muß der Seminarist sich vor einem falschen Perfektionismus hüten. Den Priesterberuf kann man immer nur mit einem Mut zum Wagnis wählen, das letztlich seine Grundlage in einem lebendigen Gottvertrauen findet. Diese Entscheidung bedeutet Lösung und Bindung zugleich, Lösung von all dem, was mit dem Priesterberuf nicht vereinbar ist, und Bindung als dauernde Treue zu der einmal getroffenen Entscheidung.

Freilich darf man die Eigenart der priesterlichen Berufswahl nicht aus dem Auge verlieren. Hier gilt das Wort: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt" (Jo 15,16).

Priesterliche Berufwahl heißt nicht, den Beruf ergreifen, sondern sich „ergreifen lassen". Die eigentliche Berufung erfolgt durch die Handauflegung des Bischofs. In diesem Augenblick wird der Diakon in das Amtspriestertum aufgenommen. Die Frage nach dem Beruf ist also eine Frage nach den Voraussetzungen für die Aufnahme in das priesterliche Amt. Sie bestehen nach einer klaren Entscheidung Pius' X. in der beruflichen Eignung und der rechten Absicht. Dabei spielt die Gesamtpersönlichkeit des Seminaristen eine ausschlaggebende Rolle. Die Berufseignung ist nicht lediglich Gabe Gottes, sondern zugleich immer auch eine Aufgabe für den einzelnen persönlich.

Eingehend befaßt sich der Autor mit den Kriterien der Tauglichkeit, die in einer sorgfältigen Weise analysiert werden. Gerade hier liegt die Stärke des Verfassers. Die Kriterien der Berufseignung sind nicht nur statisch zu sehen. Sie müssen – und darin besteht das A und O aller Priesterbildung – in einem redlichen Bemühen zur Reife geführt werden.

Etwas im Halbdunkel bleiben die Ausführungen über das Wesen des Amtspriestertums. Sie sind damit zugleich ein Spiegelbild der modernen Problematik. Müßte man Griesl so verstehen, als bestände das Wesen der Priesterweihe allein in der Übertragung der amtspriesterlichen Funktionen ohne die Grundlage einer entsprechenden übernatürlichen Seinsvermittlung, so wäre die klare Lehre der Kirche vom *ordo* als einem Siegelsakrament außer acht gelassen. Hier würde der Eifer einer an sich berechtigten „Entmythologisierung des Priesterbildes" zu weit getrieben. Die Priesterweihe bedeutet eine dauernde, unzerstörbare, seinshafte Befähigung und nicht nur eine Autorisierung zu amtspriesterlichen Funktionen. Die Berechtigung zur Ausübung der amtspriesterlichen Vollmacht kann dem Priester entzogen werden, nie aber die in der sakramentalen Seinsordnung begründete Vollmacht selbst. Dieses Hineingestelltsein in eine besondere Seinsordnung begründet auch einen eigenen Stand, freilich innerhalb des Volkes Gottes, eben den Stand der Amtspriester. Wenn ein Priester laisiert wird, so trifft eine Laisierung nicht den inneren sakramentalen ordo, sondern lediglich die äußere soziologische Ordnung. Es gleicht der Entlassung aus einer Familie, die auch nie die blutsmäßige Zusammengehörigkeit antasten kann.

Bei Paulus lesen wir: „Unsere Eignung kommt aus Gott, der uns geeignet machte zu Dienern des Neuen Bundes" (2 Kor 3,5 f). Die Berufung zum amtspriesterlichen Dienst ist eine Tat des schöpferischen Willens Gottes, der dem Berufenen ein neues Sein gibt, das er vor der Berufung nicht besaß. Das hat Schelkle in seinem Buch „Jüngerschaft und Apostelamt" schon auf den ersten Seiten deutlich gemacht. Es sei hier auch auf die Dogmatik von M. Schmaus verwiesen. Es heißt dort (IV, 1, 1952, 575): „Die Weihe ist daher das Sakrament, durch welches einzelne Glieder in der kirchlichen Gemeinschaft zu besonderen, ihnen allein vorbehaltenen Diensten des Weihens und Segnens bleibend befähigt und verpflichtet werden und zwar dadurch, daß ihnen eine besondere Ähnlichkeit mit Christus eingeprägt wird und sie daher in den Stand gesetzt werden, Christus in besonderer Weise zu symbolisieren." Deswegen bestehen Bedenken, etwa gegen eine so zugespitzte Formulierung des Verfassers: „Was also in der heiligen Weihe geschaffen oder gegeben wird, das bekommt seine religiöse Eigenart, seine religiöse Größe nicht vom Sein, sondern von der Aufgabe her" (163).

Im übrigen ist das Buch in all seinen Teilen sehr ausgewogen und zeugt nicht nur von einer großen psychologischen Kenntnis und Einfühlungsgabe des Verfassers. Es atmet auch den Geist wahrhaft christlicher Weisheit und Tiefe. Das gilt auch für die Ausführungen zum Zölibat des Priesters. Die Darlegungen über die Dialektik unseres Lebens sind nicht nur für die Priesterkandidaten und Priestererzieher wertvoll, sie haben eine allgemeine, pastorale Bedeutung und können in den Konfliktfällen des Lebens zu einer befreienden Hilfe werden.

Man kann das Buch nur mit Dankbarkeit aus der Hand legen in dem Bewußtsein, reich beschenkt worden zu sein.

Aachen. Josef Hünermann.

Schilling, Alfred: **Orationen der Messe in Auswahl.** Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit. Mit einer Einführung von J. H. Emminghaus. Essen: Driewer-Verlag 1967. 167 S.; Ln DM 12,80.

Von der „richtigen" Übersetzung verlangt Emminghaus vor allem Treue zum Sinn der Vorlage. Die Sinntreue schließt die Verständlichkeit ein, dies besonders im vorliegenden Fall der Orationen, da dies gerade die Kirche veranlaßt hat, die Volkssprache für den liturgischen Vollzug freizugeben. Man möchte aber doch dazu ergänzen, daß es ein besonderer Vorzug der Übersetzung ist, wenn es ihr gelingt, Sinntreue und Verständlichkeit mit Worttreue zu verbinden. Man möchte ferner gerne bei dem Wort von der Sinntreue das „möglichst" vermissen. Wenn die Sinntreue fehlt, ist die Wiedergabe keine Übersetzung. Es muß auch als ein besonderer Vorzug gelten, wenn die Übersetzung etwas von der Kunstform der Vorlage rettet, dies allerdings „möglichst". Natürlich kann der lateinische Cursus für den Übersetzer nicht verbindlich sein. Aber auch das Deutsche hat so etwas wie einen Cursus. Ganz abzulehnen ist, wenn die Verbindlichkeit des antiken Cursus mit der Singbarkeit gleichgesetzt wird (20 unten).

Man muß den Mut bewundern, mit dem A. Schilling die Erstellung einer den Ansprüchen genügenden Übersetzung wagt und den Verlag, der das Risiko übernimmt. Die Texte, wie sie geboten werden, können nach den geltenden Bestimmungen keineswegs für den liturgischen Gebrauch in Frage kommen. Sie hätten bestimmt nicht vor den etwa 500 Gutachtern bestanden, denen heute amtliche Übersetzungen vorliegen. Sch. hat offenbar eine allzu weite Auffassung von dem, was Sinntreue meint, von Worttreue – auch da wo sie möglich ist – nicht zu reden. Dieses Ergebnis einer eingehenden Prüfung sei hier an dem Meßformular des 6. So. n. Erscheinung erläutert:

Kollekte: *„Praesta, quaesumus, omnipotens Deus: ut semper rationabilia meditantes, quae tibi sunt placita, et dictis exsequamur et factis.* Per..."

„Allmächtiger Gott, wir bitten dich: Gib uns einen klaren Verstand / und durchdringe unsere Gedanken mit deinem Geist. / Dann werden auch unsere Worte und Taten / vor dir bestehen können." Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn das kurze *„rationabiliter meditantes"* ausführlicher wiedergegeben wird, wenn nur die Sinntreue sorgfältig gewahrt bleibt. Es ist richtig erkannt, daß in dem *„rationabiliter"* etwas vom Geist Gottes mitgedacht ist. Der Originaltext bittet aber nicht darum, daß das menschliche Nachdenken vom Geist durchdrungen werde, sondern daß es sich mit den *„rationabilia"* befasse, d. h. mit dem, was des Geistes ist. Was vom „klaren Verstand" gesagt wird, steht nicht in der Vorlage, wenn es auch wahr ist, daß die gemeinte Meditation keine Vernebelung zuläßt und den Geist Gottes braucht, um das Geistliche zu erfassen (vgl. 1 Kor 1, 14). Auch der Absichtssatz ist nicht genau wiedergegeben: Die Vorlage bittet nicht darum, daß unsere Worte und Taten vor Gott bestehen können wie vor einem Gericht. Das Gebet ist vielmehr von der Liebe des Gotteskindes erfüllt, das tun möchte, was dem Vater gefällt: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden."

Die Übersetzung des amtlichen Meßbuches bleibt beim Sinn und näher beim Wort: „Verleihe uns, allmächtiger Gott, daß wir allzeit bedacht sind auf das, was des Geistes ist, und so in Wort und Tat vollbringen, was dir gefällt."

Über die Gaben: *„Haec nos oblatio, Deus, mundet quaesumus et renovet, gubernet et protegat.* Per..."

Sch. hat sich der Schwierigkeit des Textes durch eine Umdeutung entzogen. Der Sinn der Vorlage ist: Diese Gabe möge uns reinigen und schützen. Wieso die Gabe das vermag, ist theologisch ungeklärt. Die amtliche Übersetzung hat es sich schwerer gemacht als Herr Sch. und hat das Problem durch zwei wohl überlegte Mittel zu meistern versucht. Zweifellos richtig sieht sie in Gott den eigentlich Wirkenden und erblickt die „Kraft" der Wirkung im eucharistischen Opfer: „Läutere uns durch dieses Opfer und schaffe uns neu: in seiner Kraft lenke unsere Wege und schütze uns." Sch. führt dagegen den Gedanken der Gemeinschaft ein, an den die Vorlage bestimmt nicht denkt. Die Bitte um Reinigung wird ersetzt und von Erneuerung, Leitung und Schutz wird nicht mehr gesprochen: „O Herr, wir bitten dich: / Laß uns eins werden durch diese Gaben, / Gedenke nicht länger unserer Schuld / und laß uns stets neu aus der Kraft der Gemeinschaft leben."

Schlußgebet: *„Caelestibus, Domine, pasti deliciis: quaesumus, ut semper eadem, per quae veraciter vivimus, appetamus.* Per..."

„O Herr, wir sind glücklich, / weil du uns nahe bist. / Wir bitten dich: / Laß uns dieses Mahl und seine Gemeinschaft suchen, weil wir erkannt haben / wo du zu finden bist."

Von Sinntreue kann bei dieser Wiedergabe kaum die Rede sein. Die Vorlage beginnt mit der Aussage, daß wir mit himmlischer Freude genährt sind. Dabei ist unter *„deliciae"* sicher die eucharistische Speise gemeint. Die Vorlage bittet darum, daß wir uns um diese Speise immer bemühen, im Sinn von Jo 6, 27. Es geht nicht darum, daß wir glücklich sind, den Herrn nahe zu wissen, und nicht darum, wo das wahre Leben zu finden ist. Die Übersetzung verflacht den Sinn des Sakramentes von der Nahrung des göttlichen Lebens zu tröstlichem Nahesein.

Ganz allgemein scheint Sch. die gewissenhafte Wiedergabe des Sinnes – nicht nur des Wortes – weniger wichtig zu sein als die Herstellung eines einfachen und verständlichen Textes, der um ähnliche Motive kreist wie die Vorlage. Er kapituliert zu schnell vor den Schwierigkeiten. Gelegentlich ersetzt er die Vorlage, weil sie ihm nicht gut scheint, durch andere Texte (vgl. Hl. Familie).

Bei seinem Streben nach guter und verständlicher Sprache verfällt Sch. da und dort in Verflachung. So war in der *Postcommunio* oben zu beobachten. Am 2. Sonntag der Fastenzeit übersetzt er im Gebet über die Gaben: *„intende placatus"* mit: „Schau mit Zufriedenheit" oder in der Kollekte des 1. Passionssonntags: *„familiam tuam propitius respice"* mit: „sei deiner Familie gut".

Das Kreuz der Übersetzer: *„mysterium"* gibt er wieder durch „heiliges Geschehen", worin man ihm kaum zustimmen kann.

Jedem Benutzer wird es wohl auffallen, mit welcher Vorliebe Sch. Gott bittet, er möge etwas geschehen „lassen". Etwa $^2/_3$ der Texte enthalten wenigstens einmal die Bitte: „laß". Dies geschieht auch häufig dann, wenn um ein Tätigwerden Gottes gebeten wird. Auch das läuft, von der Lästigkeit solch häufiger Wiederholung abgesehen, auf eine theologische Verflachung hinaus. Vgl. die stark profilierte Sprechweise der Hl. Schrift etwa in Phil 2, 13.

Stilistisch unmöglich dürften die nicht seltenen Ketten von Einsilbern sein wie: „Laß uns dir auf Erden" (76) und „die dir die Kirche" (77).

Wenn viele der dargebotenen Texte nun auch nicht als Übersetzungen gelten können, besonders für den liturgischen Gebrauch, so begegnet man in ihnen doch auch guten und wertvollen Wendungen, so daß das Büchlein seine Dienste leisten wird, wenn die Gebete des amtlichen lateinisch-deutschen Meßbuches beim Abschluß der Reform ihre endgültige Fassung erhalten. Dann wird die Arbeit von Sch. mit den vom Liturgischen Institut in Trier erbetenen Verbesserungsvorschlägen zusammen mit Gewinn verwendet werden können. Wenn dann auch nur einiges von all dem zum Tragen kommt, hat das Bemühen Sch.s der Kirche und dem Beten in ihrem Namen gedient.

München. Joseph Pascher.

Archiv für Liturgiewissenschaft, in Verbindung mit Anton L. Mayer und Odilo Heiming OSB hrsg. von Emmanuel v. Severus OSB, X, 1. Regensburg: Pustet (1967). 321 S.; Ln DM 52,–.

Der Jahrgang 1967 ist zum 80. Jahrestag seiner Geburt (27. September 1886) und 20. Jahrestag seines Heimgangs (Osternacht 1948) Odo Casel gewidmet, dem Hauptherausgeber des Vorläufers des Archivs, des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft. Der Band wird mit einer von O. P. Santagada besorgten Bibliographie O. Casels eröffnet (7–77). Die 541 Titel (einschließlich der größeren Rezensionen) werden, wofür der Benutzer besonders danken wird, durch vier Verzeichnisse erschlossen: Titel, Übersetzungstitel, Themen und Autoren, soweit sie in den Titeln genannt werden. Heribert Haag berichtet (78–109) sachkundig über das liturgische Leben der Qumrangemeinde, insbesondere ihre Stellung zu Priestertum und Tempel, Festen und Festkalender, Bädern (nicht Taufen) und Mahlzeiten, liturgischen Verwendung der Heiligen Schrift (in schöpferischer Aneignung des biblischen Textes), Gemeinschaftsgebet und (zwei, nicht mehr) Tagzeiten. Einen bemerkenswerten Beitrag zum Verhältnis der Eucharistie zu Christus und seiner Kirche steuert Pius Merendino OSB bei (110–124). Alfons Pluta SVD beschäftigt sich (125–141) mit eigenen oder (zu zwei Dritteln) aus den Quellen übernommenen syntaktischen Unregelmäßigkeiten oder Fehlern des *Sacramentarium Hadrianum,* Torsten Gebhard mit der Bildordnung (meist südbayerischer) Barockkirchen (142–153).

Unter den Miszellen (154–175) seien hervorgehoben die Beiträge von Raymund Kottje (*Oratio periculosa* bedeutet im irischen Bereich nicht den Kanon, wie man bisher meinte, sondern dessen Kern, die Einsetzungsworte) und von Leo Eizenhöfer OSB über vier Christusepiklesen in Eucharistiegebeten irischer, gallischer und mozarabischer Herkunft.

Den wie immer sehr eingehenden Rezensionsteil (177–320) besorgen in der Hauptsache Burkhard Neunheuser OSB (Liturgie im Gesamtzusammenhang der Theologie und im Gespräch mit den Kirchen der Reformation), Wilhelm Kahles (Pastoralliturgik) und Emmanuel von Severus (Monastische Liturgie). Der Wert der Rezensionen würde noch steigen, wenn sie frühzeitiger erscheinen könnten. Manche der rezensierten Werke sind vor Jahren (bis zurück zu 1960) erschienen, so B. Hernegger, Ideologie und Glaube, I, Nürnberg 1960, das Irenäus Underberg sehr (zu?) ausführlich bespricht (182–190).

Münster. Emil J. Lengeling.

Henrichs, Norbert: **Kult und Brauchtum im Kirchenjahr.** Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 224 S.; Ln DM 16,–.

Über das Kirchenjahr in Kult und Brauchtum sind zahlreiche, meist populär gehaltene Schriften erschienen. Diese beginnen mit Advent und gehen dann die Festzeiten des Jahres durch. Ganz anders ist vorliegendes Buch gestaltet. Der Verfasser möchte nämlich durch die vielleicht befremdliche Anordnung der Kapitel zu einer neuen Konzeption des Kirchenjahres kommen und geht dabei der Frage über das Verhältnis von Tradition und Gegenwart nach, m. a. W., ob und wie ein Fest in der Gegenwart noch eine Funktion erfüllen kann, wie denn auch die kommende Liturgiereform den Ausgleich zwischen dem Gewachsenen und einer Neuorientierung nach Form und Gehalt suchen müsse; dazu will vorliegendes Buch helfen.

Der Verfasser sieht als Pole des kultischen Jahres Ostern und Parusie, die auch die beiden Teile des Buches ausmachen, jeder Teil mit den einfallenden Festen, ihrer Liturgie und ihrem Brauchtum; letzteres möchte er gereinigt wissen von allem, was für die Gegenwart nicht mehr paßt. Unter diesem Blickwinkel erhält dann freilich der Begriff Kirchenjahr einen neuen Inhalt; es muß angesehen werden als „Ausschnitt einer permanenten rhythmisch schwingenden Feier" (S. 214). Dann kann man den Beginn des Kirchenjahres nicht mehr mit dem 1. Adventssonntag ansetzen, sondern man muß es beginnen lassen mit der Feier der Auferstehung Christi, also mit Ostern in seinen zwei Dimensionen: der christologischen und der eschatologischen. Von der Neubelebung und Neuakzentuierung des Ostergedankens her müsse das ganze Kirchenjahr einer gründlichen Prüfung unterzogen werden. Und doch möchte der Verfasser statt eines der beiden Pole Ostern und Weihnachten, das auf die Parusie hinweise, als Fundament des österlich-eschatologischen Spannungsraumes Epiphanie in seinem alten umfassenden Festgehalt hinstellen. Der Begriff der Wiederkehr ist ihm der Schlüsselbegriff für die Deutung des Kirchenjahres. Eine kurze Behandlung des Begriffs Kirchenjahr stellt der Verfasser erst an den Schluß seines Buches, weil dieser Begriff, geschichtlich gesehen, tatsächlich am Ende der liturgiegeschichtlichen Entwicklung stehe – wir begegnen ihm erst am Ende des 16. Jahrhunderts, und zwar in der lutherischen Orthodoxie (1589). Der Verfasser gibt jedoch am Schluß des Buches ein Verzeichnis der Feste in der heutigen Anordnung des Kirchenjahres.

Der Verfasser geht vom Ostergeheimnis aus und stellt im I. Teil die „Feier der Auferstehung Christi" in den Mittelpunkt:

1. Ostern mit der Osternachtfeier in ihren einzelnen Teilen in biblischer und liturgiegeschichtlicher Sicht mit dem volksliturgischen und profanen Brauchtum, auch nach Ursprung und Sinn.

2. „Die 50 Tage des großen Osterjubels": Weißer Sonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeitsfest mit Erörterung der dabei sich ergebenden bibeltheologischen Fragen.

3. Im Rahmen der österlichen Festzeit behandelt er den „Martyrer- und Heiligenkult", dessen rechtes Verständnis sich nur aus dem Zusammenhang mit Ostern gewinnen lasse. Kurz erörtert werden die Feste: Johannes der Täufer, Peter und Paul, auch das Kirchweihfest im Zusammenhang mit dem Heiligenkult.

4. Erst an den Schluß des I. Teiles setzt er „Das österliche Vorbereitungsfasten". Er geht zunächst die Karwoche mit ihren liturgischen Tagen durch, sagt erst dann etwas Allgemeines über die Fastenzeit, das Katechumenat, das kirchliche Bußwesen, zugleich mit Gedanken über die Reform der heutigen Beichtpraxis (S. 115 f.); dann erst spricht er über die Vorfastenzeit (Fastnacht, Aschermittwoch, Sonntag *Laetare*).

Der II. Teil gilt der „Feier der Wiederkunft Christi". Nach einleitend biblischen und liturgiegeschichtlichen Fragen folgt:

1. Epiphanie-Dreikönige, wozu der Verf. liturgiegeschichtliche und brauchtümliche Ausführungen macht.

2. Dann erst kommt in völliger Umkehr der bisher gewohnten Festfolge Weihnachten (in Liturgie und Brauchtum) und anschließend Neujahr, Lichtmeß, Fronleichnam, Herz-Jesu- und Christ-Königsfest, das, auf den letzten Sonntag im Oktober gelegt, in enger Beziehung zu Allerheiligen stehe und daher einen unbedingt österlich-eschatologischen Charakter habe. – In Verbindung mit dem Fronleichnamsfest verbreitet er sich über Kommunionspendung, den eucharistischen Kult samt der Prozession mit Gedanken über eine Neubesinnung. Bei Erörterung der angeblichen Blutwunder hätte auf eine natürliche Erklärung durch den Hostienpilz *(baccillus prodigiosus)* hingewiesen werden können.

3. Auf das Christ-Königsfest läßt er aus der Tiefe des Heilsgedankens, jedoch auch in eschatologischer Sicht die Betrachtung des Advents mit seinem Brauchtum und den einfallenden Heiligenfesten folgen. In den Rahmen des Advents ordnet der Verfasser die gesamten Marienfeste ein mit ihrem volksfrommen Brauchtum (auch Wallfahrten), dergleichen das Josefsfest und die Engelfeste. – An das Fest Mariä-Empfängnis schließt er dogmatische Erwägungen über die Erbsünde; die naturwissenschaftlich sich immer mehr erhärtende These von der Polygenese der Menschheit lasse „der traditionellen Erbsündenlehre keine Chance" mehr; es bedürfe „heute einer neuen Theorie über die Herkunft des Übels" (nicht von außen, sondern von innen her).

4. Der Verf. schließt ab mit „Allerheiligen – Allerseelen". Weniger das Allerheiligenfest als vielmehr das Totengedenken des folgenden Tages, z. T. im heidnischen Totenkult verwurzelt, hat Ausdruck in der Volksfrömmigkeit und im Brauchtum gefunden. Der Verfasser meint, der christliche Totenkult bedürfe „dringend einer völligen Reform der liturgischen Riten und Texte, grundsätzlich jedoch einer theologischen Neubesinnung" (S. 206). Zum Armenseelen-Gedenken äußert er kritische – man möchte fast glauben zu kritische – Überlegungen im Sinne einer existentialen Theologie und fortschrittlichen Dogmatik, der hiermit neue Forschungsaufgaben erwachsen. Die Grundstimmung des Allerseelentages könne nur die des gesamten Kirchenjahres, also die österliche sein (S. 209 f.).

Bei Fragen nach Wortbedeutung, Ursprung und Sinn eines mehrdeutigen Brauches schiebt er seine Meinung in den Vordergrund, wiewohl man sich auch für eine andere Ansicht entscheiden kann, z. B. bei den Buchstaben C + M + B, bei der Wortbedeutung von Fastnacht, Karneval, Gründonnerstag, bei Ursprung und Deutung der Kräuterweihe. Berichtigend bzw. ergänzend sei angegeben: Die angeblich älteste Erwähnung der Martingans 1171 in Corvey (S. 193) ist eine Fälschung des 17. Jahrhunderts (W. Stüver bei G. Schreiber, Volk und Volkstum II [1937] S. 366 ff.). – Das Kreuzschlagen bei Blitz (S. 108) braucht bei den Gläubigen keinen magischen Sinn zu haben, wenigstens heute nicht mehr. – Die Bezeichnung „Stiller Freitag" (S. 98) findet sich im deutschen Sprachraum. Auf S. 49, Zeile 11 ist zu lesen „Kinderfeiern" statt „Kinderferien".

Der Verfasser beansprucht für sein Buch nicht den Rang einer fachwissenschaftlichen Abhandlung, wiewohl er sich auf die neuesten liturgiegeschichtlichen, bibeltheologischen und dogmatischen Erkenntnisse stützt. Er will vornehmlich das zerstreut vorliegende Material für Unterricht und Verkündigung zusammenfassen. Das Buch greift Ansätze des Konzils auf und zeigt, wie die Weiterentwicklung verlaufen muß, wenn das österlich-eschatologische Spannungselement sichtbar werden soll. Es öffnet den Blick für die österlich-eschatologische Sicht des Kultes und für eine Beurteilung des vielfältigen Brauchtums im Kirchenjahr und gibt Anregungen, wie die heutige Gemeinde aus der Säkularisierung der Feste zur Mitte des Mysteriums geführt werden kann. Der Verfasser schließt mit dem Hinweis: In der Vergangenheit „besaß der Kult ... seinen zentralen Sitz im Leben. Man sollte sich heute darum bemühen, ihn wiederzugewinnen".

Paderborn. Heinrich Schauerte.

Kurz, Paul Konrad, SJ: **Über moderne Literatur.** Standorte und Deutungen. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht (1967). 250 S.; Ln DM 19,80.

Der Verf. des Buches, seit dem Tode Hubert Bechers Literarkritiker der „Stimmen der Zeit" und zudem Lehrbeauftragter an der Universität München, gibt sich große Mühe, für die moderne Literatur in allen ihren Gattungen Verständnis zu wecken und auch den „traditionellen Leser" an sie heranzuführen. Ein merkbarer Generationswechsel hat damit stattgefunden. Während der verdienstvolle, unermüdliche Becher den herkömmlichen Formen der Literatur zugewandt war und sich nur ungern und selten auf das ihm fremd bleibende Gebiet der „Moderne" begab – seine Freunde waren wesentlich die christlichen Erzähler, aber er würdigte viele, weitherzig und gerecht, wie er war, so den bewunderten „Zauberer" Thomas Mann –, geht Paul K. Kurz von Anfang an einen entschlossenen Schritt vorwärts: in den Bereichen der schwer erschließbaren, problematischen „modernen" Literatur. Die „Stimmen" haben unter dem Gesichtspunkt der Literatur ein anderes Profil erhalten: zeitnahe und gegenwartsbezogen. Es bedarf von Anfang an der Anerkennung, daß dieser Schritt notwendig war und getan werden mußte.

Das Wort „modern" selbst ist nicht eindeutig und hat Wandlungen durchgemacht; es kam auf in der naturalistischen Ära und bezeichnete diejenige Literatur, die dem pseudoklassischen und pseudoromantischen Schrifttum mit einer wirklichkeitsnahen, dem Lebensgefühl der Zeit entsprechenden Literatur eine eigene Leistung entgegensetzen wollte. Seit dem Naturalismus haben sich die Stile vielfach gewandelt. Geblieben ist die Unruhe, die eine Veränderung nach der anderen hervorruft und sich nährt aus den Zusammenbrüchen und Untergängen unseres Jahrhunderts, das Kontinuum, das die Bewegungen des Geistes miteinander

verbindet. „Modern" ist heute die schwer beschreibbare Zusammenfassung sehr verschiedenartiger Stilformen, deren Gemeinsames einesteils in der Verneinung der früheren, auf einem klassischen Ordnungsdenken beruhenden Wirklichkeitsdarstellung beruht, andererseits in dem Versuch, der heutigen Wirklichkeitserfahrung einen adäquaten Ausdruck zu geben. Die Skala der Variationen allerdings umfaßt die Spanne zwischen extrem subjektiv und extrem objektiv.

Der Verf. des Buches vermag dieser Literatur um so mehr eine redliche Würdigung zuteil werden zu lassen, als er selbst keineswegs bloß als Theoretiker, als distanzierter Kritiker, als sozusagen „olympischer Erzähler" darstellt und urteilt, sondern selbst am Ringen der Formen Anteil nimmt und von dem ergriffen ist, was sich sprachlich in unserer Zeit vollzieht; er ist Lyriker und schreibt Gedichte, die sogar das Erlebnis der christlichen Mysterien in einen veränderten sprachlichen Ausdruck bringen. Ob geglückt oder nicht – sie gehören jedenfalls zu den Wagnissen, denen wir uns unterziehen müssen, um leer gewordene Sprachformen zu überwinden, manchen stehengebliebenen Kitsch zu verabschieden und den veränderten Daseins- und Denkformen Rechnung zu tragen.

Von den neun Essays des Buches kennen die Leser der „Stimmen" schon acht; der neunte, wohl der wichtigste des Buches („Literatur und Theologie heute"), war bis jetzt ungedruckt, er geht auf einen Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern (Sept. 1966) zurück.

An den Anfang des Buches stellt der Autor als Einführung in das Gesamtwerk die grundsätzlich wichtigen Überlegungen zum Gestaltwandel des modernen Romans. Idealtypisch verfahrend, ist es in der oben schon angedeuteten problematischen Weise möglich, die Fülle unter einen vereinheitlichenden Gesichtspunkt zu bringen. Der Hinweis auf den Wandel der epischen Formen in früheren Zeiten ist einleuchtend und überzeugend: zu Goethes Zeiten hätte niemand mehr schreiben können wie Grimmelshausen, und anderseits waren viele von Goethes Zeitgenossen befremdet über die „Wahlverwandtschaften", einen Roman, der uns heute als das große Wunder der Erzählkunst des in das Alter eintretenden Dichters gilt. Die Schlußfolgerung liegt nahe: in einer seit eineinhalb Jahrhunderten so vollständig verwandelten Welt kann man nicht mehr erzählen, als wäre nichts geschehen. Die Zeitgebundenheit aller Dichtung ist offensichtlich; es gibt keine große Poesie, die nicht auch Spiegelung der Zeit ist. So müssen vor der Dichtung selbst die Grundformen der Zeit begriffen werden. Der Verf. betont die Haltung der Skepsis gegenüber den Wertungen der Vergangenheit, die sich entweder als falsch oder überholt erwiesen haben oder als teuflisch demaskiert worden sind; daher die Vorsicht gegenüber neuen Werthaltungen, die bis in die Nachbarschaft des Nihilismus führen kann. Das Bild des Menschen in unserer Zeit ist oft nachgezeichnet worden und zeigt eine Tönung, die auch K. annimmt: es verdeutlicht den in die Arbeitswelt eingegliederten, in seiner geistigen Bewegungsfreiheit eingegrenzten, in der Masse untertauchenden und zum Funktionärsdasein verurteilten Menschen, für den allenfalls die Frage noch Sinn hat, wie er Fragmente seines Menschseins rettet und das Leben in Ehren besteht. Demzufolge haben sich die Strukturen des modernen Romans in ganz anderer Weise entwickelt, als die mit früheren Erzählformen vertrauten Leser vermuten. Das erste ist der „Abschied vom Helden": die moderne Romanfigur ist „eine geängstigte, geplagte, extrem stumpfe, extrem gespaltene oder extrem intellektuelle Kreatur". Wir denken an Böll, Frisch, Johnson, Walser und viele andere. Das zweite ist der Abschied von der Fabel; das heißt: die Handlung, der Erzählvorgang wird eingeschränkt zugunsten der Reflexion, die auf sich selbst zurückverweist, auf Selbstbesinnung, Selbstfindung und Orientierung in der jeweiligen Situation. Dabei gehen extreme Erzählhaltungen nebeneinander her: die Beobachtung des Bewußtseinsstroms, die „stream of consciousness"-diese Methode ist spätestens seit Joyce als eine Weise des Erzählens nicht mehr fortzudenken; sie steht im Gegensatz zur strengen Objektivität des „nouveau roman", der vom Ich ganz abzusehen sucht. Der Erzähler des Romans (der mit dem Autor keineswegs identisch ist) weiß nicht mehr Bescheid über Richtung, Weg und Ziel der von ihm ins Leben gerufenen Personen, sondern nimmt den Leser gleichsam an die Hand, um mit ihm auf die Suche zu gehen, stellt „Mutmaßungen" an, liebt das Spiel der Masken und Verstellungen und verrätselt die Identität (Max Frisch in seinen Romanen „Stiller" und „Mein Name sei Gantenbein"). Das sind die Realitäten, die zunächst einfach hinzunehmen sind; es ist nicht zu fragen, ob etwas besser oder schlechter ist im Verhältnis zur Vergangenheit. Festzustellen ist, daß die Erzählkunst die Wege geht, die das Lebensgefühl unserer Epoche vorschreibt.

Von prinzipieller Bedeutung ist sodann der Aufsatz „Literatur und Naturwissenschaft". Die Diskussion über diese Frage ist in England weiter gediehen als in Deutschland. Dort hat sie wenigstens einen bedeutenden Forscher gefunden, den von K. viel herangezogenen Aldous Huxley, der zugleich ein namhafter Erzähler war. Er untersucht die Denk- und Sprachweisen der Naturwissenschaft und der Literatur, stellt fest, daß es sich um zwei verschiedene Fähigkeiten des menschlichen Geistes handelt, die aufeinander nur wenig wirken. Damit im Einklang steht die Feststellung, daß der Bereich der Dichtung durch die Entdeckungen und Erfindungen des letzten halben Jahrhunderts nicht bemerkenswert erweitert worden ist (66). Das scheint weithin auch für die Vergangenheit zu stimmen. Wo immer sich in den letzten Jahrzehnten die Naturwissenschaften gewissermaßen gewaltsam eingedrängt haben, zeigt sich, wie wenig es gelungen ist, beides miteinander zu integrieren. Man denke an den modernen utopischen Roman. K. ist recht zu geben mit seiner Auffassung: „Die Naturwissenschaft kann u. E. die Dichtung nur betreffen, insofern sie den Menschen und die menschliche Gesellschaft betrifft, insofern sie das – allerdings gesamte – menschliche Bewußtsein beeinflußt, verändert, revolutioniert, gefährdet" (84). Aber der Mensch hat wohl auch in Zukunft am meisten mit sich selbst zu tun und von sich selbst zu sprechen; die Arbeitswelt, in der Naturwissenschaft und Technik eine Rolle spielen, ist nur ein Teil seiner Existenz. Daß der Mond in Zukunft schwerlich Gegenstand melancholischer Lieder und unser „Gedankenfreund" im Sinne Klopstocks sein kann, nachdem er nicht nur für die Astronomie, sondern für die Technik zum Satelliten der Erde geworden ist, – daß das Lied der Nachtigall nicht mehr die Rührung hervorzurufen vermag, nachdem man weiß, daß dem Vogelmännchen die Stimme als Mittel der Warnung für den möglichen Störenfried dient, der es wagen sollte, in seinen Herrschaftsbereich einzudringen und ihm die Raupenmahlzeit streitig zu machen –, diese und andere Einzelheiten sind zu schwach, um als Symptome der Wirkungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes auf die Literatur gelten zu können. Wichtig dagegen ist die Parallelität im Ausdruck der geistigen Haltung: der psychoanalytischen Forschung entspricht literarisch die Inwärtswendung, der Libido-Theorie die Sexualwelle, der empiristischen Forschungsrichtung die Blickwendung auf das Naheliegende, der philosophischen Abwendung von der Metaphysik die Hinwendung der Literatur zur Diesseitigkeit. Aber fraglich erscheint doch die oft behauptete Wechselwirkung der verschiedenen Geistestätigkeiten. Das mit der Zeit und in den Generationen untergründig vorhandene Leben schafft sich verschiedenartigen, aber unter sich entsprechenden Ausdruck.

Der zum Aufsatz ausgebildete Vortrag „Literatur und Theologie" geht in gut philologischem Sinn zunächst den Begriffen nach: was Literatur und was Theologie heißt und was mit dem vielverwendeten Wort „heute" gemeint ist. Der Verf. entwickelt die geschichtlichen Beziehungen zwischen Literatur und Theologie; das Wechselverhältnis ist interessant und lehrreich. In unserer Zeit machen sich Schriftsteller und Theologen schwerlich „Hausbesuche"; der antichristliche, antikirchliche und zumindest antiklerikale Ton der Literatur ist – seit etwa 1955 – offensichtlich. Natürlich hat die Theologie mit ihrem häufigen Mißtrauen gegen die Literatur Fehler gemacht. Es nützt nicht viel, daß sie sich heute ihrerseits der Literatur mit Liebeserklärungen zu nähern versucht. Aber der Fehler geht gewiß nicht einseitig zu Lasten der einen Partei. Es stimmt, was K. erklärt: die gegenwärtige („moderne") Literatur ist wesentlich Aufklärungsliteratur und darauf bedacht, Tabus zu brechen und in bisher eingehegte, unbetretbare Räume einzudringen. Literatur und Wissenschaft, so erklärte Heißenbüttel (bei K. 119 zitiert), haben zwei grundsätzliche gemeinsame Verhaltensweisen: „a) sie erkennen als Beweis und Grund nicht mehr an Offenbarung, Mythos, Versenkung, höhere Einsicht und so weiter, sondern allein die Erfahrung, die als prinzipiell jedermann zugänglich gedacht wird; b) sie versuchen, den Lebensraum und die Lebensbedingungen des Menschen sowie die Gesetze der Natur und der Welt, in der er lebt, vorurteilsfrei, soweit wie möglich zu erhellen; das heißt, in einer Erkenntnisfunktion, die beiden gemeinsam ist, setzen sie sich ihre Ziele, die immer, wenn sie erreicht sind, als vorläufige erkannt werden..." Das ist ein Verfahren, das an den Ausganspunkt und die Methode Descartes' erinnert. Es ist schwer zu erkennen, wie bei einer solchen Einstellung noch eine Begegnung mit der Theologie möglich ist. K. denkt daran, das Prinzip „Welt" in der Theologie noch stärker herauszuarbeiten. Glücklicherweise liegen andere Hoffnungen näher: nicht alle teilen solche Extremhaltungen, und manche kommen auf langen Umwegen zu inneren Umwandlungen, die ein Gespräch mit der Theologie erwarten lassen – vorausgesetzt allerdings, daß die Theologie selbst ihren Thron verläßt und sich der Welt zukehrt.

Die übrigen Aufsätze des Buches sind Interpretationen moderner Literatur, und zwar Hermann Brochs „Schlafwandler-Trilogie", Günter Grass' „Hundejahre", Kafkas Erzählung „Ein Landarzt", H. Heißenbüttels „Textbücher" und die Lyrik der Nelly Sachs (unter dem Titel „Fahrt ins Staublose"). Alle diese Essays bezeugen die Kunst des Interpreten: Genauigkeit in der Aufnahme der sprachlichen Phänomene, Nachvollzug des Sinnes, Entdeckung von Beziehungen der Bilder untereinander oder zu anderer Literatur. Es ist Deutungskunst bester Schule. Das Rationale überwiegt, der Sinn für Klang und Rhythmus tritt zurück. Man liest Interpretationen solcher Art nie ohne Gewinn.

Das Buch ist kühn. Uneingeschränkt anzuerkennen ist, daß ein Autor der jüngeren Generation aus katholischen Reihen es unternimmt, in einer prinzipiell positiven Haltung zur modernen Literatur einerseits in einer gewissen Systematk, anderseits am konkreten Beispiel aufzuzeigen, mit welcher Art von Literatur wir heute leben und wie die Welt beschaffen ist, die uns umgibt. Eine

bewunderungswürdige Belesenheit gibt ihm das Material zum Urteil in die Hand. Der Kritiker K. hat es schwerer als der verstehende und darstellende Interpret. Man kann einer Literatur nur mit Vorsicht und Mißtrauen begegnen, über die der Autor gleich zu Anfang das Urteil fällt: „Kaum ein Satz der Bibel und des Glaubens an die Menschheit, das nicht deformiert, durch die Gosse der Parodie und des niederen Instinktes gezogen wäre. Die Menschen werden als gemeine Scheusale gezeigt, als durchschnittliche Mitläufer, arrivierte Manager, als Lügner und Lüstlinge, Folterknechte und ausgelieferte Opfer..." (11). Ganz so schlimm ist es ja nun auch nicht, aber die kritische Wachheit fühlt sich doch angesprochen. Der Autor schließt denn auch manches Kapitel mit eindeutiger Ablehnung, als Summe seiner subtilen Untersuchung, die sich gerade an den positiven Seiten des Werkes lange aufgehalten hat, so im Falle von G. Grass und H. Heißenbüttel.

Daß Kritiker, die vom Bewußtsein ihrer Verantwortung getragen sind, gerade in ihrem Urteil über Erscheinungen der modernen Literatur untereinander variieren, ist selbstverständlich und so mögen auch angesichts dieses Buches einige kritische Bemerkungen angefügt werden. Die zentrale Schwierigkeit ist Werterkenntnis und Beurteilung. Einigkeit dürfte unter allen besonnenen Kritikern darin bestehen, daß eine werkimmanente Interpretation, die sogenannte „wertfreie" Kritik nicht genügt. Wer glaubt, sie zu üben, täuscht sich; wer darauf besteht, in der Werkimmanenz zu verharren, hat bereits einen weltanschaulichen Standpunkt eingenommen, der nicht im Werk selbst liegt. K. ist zuzustimmen, wenn er an einer Stelle – bei Martin Walsers Arbeit „Beschreibung einer Form" – erklärt, werkimmanente Interpretation könne zunächst einfach „Sauberkeit der Methode sein... Wird sie freilich über das Methodische hinaus zur einzigen literarischen ‚Weltanschauung', zum obersten literarkritischen ‚Dogma' erhoben, (so) überschreitet die Methode ihre eigene Zuständigkeit, gefällt sie sich in Ästhetizismus." Die letzte Frage des Interpreten an ein Werk der Literatur ist doch, was für eine Welt es darstellt. Und eben an dieser Stelle sind sich nicht nur Schriftsteller und Leser, sondern auch die Kritiker unter sich uneins. Natürlich ist gerade hier das Feld der Irrtümer und Fehldeutungen groß. Daß die Frage nach der „Welt" eines Werkes auch bei der sorgfältigsten Strukturanalyse manchmal kaum zu beantworten ist, zeigt K. in seinem Beitrag über „Standorte der Kafka-Deutung". So gut wie alle Antworten kommen aus der Richtung der Ideologien.

Aber wir sind doch nicht von der Pflicht entbunden, die Welt zu prüfen, die sich literarisch oder poetisch anbietet. Der Kritiker mag sich auch nicht mit dem literarischen „Trick" abfinden, daß der Autor sich ganz unsichtbar zu machen liebt und die Verantwortung für das, was da steht, dem von ihm erfundenen Erzähler zuschiebt. Die Verstellung ist die heute gern eingenommene Haltung, die Maske das übliche Requisit. Auch erscheint es fraglich, ob wir recht daran tun, den Menschen unserer Zeit mit ihrer eindeutigen Diesseitshaltung dadurch entgegenzukommen, daß wir als Christen die Welt und unsern Anteil an ihr noch stärker betonen. Da uns in diesen Jahren der große christliche Gestalter fehlt, bleibt uns die Kritik, die dem entgegentritt, was soeben in dem Zitat zur Signatur unserer Jahre gesagt wurde. So bedarf es unter Umständen eines noch härteren Nein, wenn nicht nur die literarische Form, sondern erst recht die Welt verfehlt wird. Es könnte sonst, so sagte der Verfasser des Buches vor etwa 2 Jahren bei einer Konferenz in Münster, einmal eine Situation eintreten, „wo wieder einmal niemand es gewesen sein will". Das ist zu bedenken angesichts der Herausforderungen, die uns im modernen Schrifttum begegnen. Es spricht für das Buch, daß es mit dem Essay über die großherzige Nelly Sachs schließt.

Innsbruck/Bonn. Wilhelm Grenzmann (†).

Hinweise

Wellhausen, Julius: **Die Pharisäer und Sadduzäer.** Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 131 S.; kart. DM 9,80.

Der Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen legt im Nachdruck das 1874 erschienene Werk W.s über die beiden großen jüdischen Parteien des 1. vorchristl. und des 1. nachchristl. Jahrhunderts vor. Damit wird vielen wieder zugänglich „ein kleines Meisterwerk der Interpretation und Darstellung, das uns einen ausgezeichneten Einblick in die innere jüdische Geschichte" der genannten Zeit gibt (Klappentext).

Münster. Josef Schreiner.

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Hrsg. v. Leo Gabriel, übers. von Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lat.-Deutsch. Bd II. Wien: Herder (1966). XXXII, 732 S.; Ln DM 36,80.

Nach der ausführlichen Besprechung des 1. Bandes (durch G. von Bredow, ThRev 62, 1966, 171 f) soll hier nur kurz der 2. Bd der insgesamt 3-bändigen lat.-dt. Studienausgabe vorgestellt werden; er enthält die Schriften: *De coniecturis, De principio, Trialogus de possest, De apice theoriae, Dialogus de Genesi, De non-aliud, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Compendium.*

Nur angedeutet sei die Frage zum Vorwort (von L. Gabriel), ob der Zugang zur Wirklichkeit „in gnoseologisch-transzendentaler Orientierung" (VIII) in der Weise des NvK wegweisend sein wird, so daß die in seinem Gefolge vorgenommene Einschätzung des Denkens angemessen ist (XI). Hiermit soll weder die Leistung des NvK, zu Recht „Vorläufer neuzeitlichen Philosophierens" genannt (VIII), geschmälert noch einem Irrationalismus das Wort geredet werden.

Ist ferner ein „personaler Transzendentalismus" der „Weg für die Zukunft", wie die Vorbemerkungen (XIX, von D. u. W. Dupré) sagen? Diese (keineswegs entschiedenen) Fragen durch intensives Studium gerade auch des NvK zu klären, ist ein dringendes Desiderat.

Zur Anordnung des 2. Bandes verwundern die gegenüber der Ankündigung vorgenommenen Umstellungen innerhalb des 2. u. 3. Bandes ein wenig (ob das *Compendium,* ursprünglich als Einleitung des 3. Bandes gedacht, dem 2. „im Sinne einer allgemeinen Einleitung ... nachgestellt" werden kann [XIII]?). Hier zeigt sich die Problematik einer systematischen Einteilung eines Autors, der ‚unsystematisch' Schriften verfaßte. Daher empfiehlt sich vielleicht, um die historische Komponente innerhalb der Ausgabe stärker zur Geltung zu bringen, dem 3. Bd einen eingehenden *Index historicus* über Leben und Werk des NvK beizugeben. Dies könnte eine hilfreiche Ergänzung dieser sehr empfehlenswerten Studienausgabe sein.

Münster. Ernst Feil.

Polis. Evangelische Zeitbuchreihe (Hrsg. von Max Geiger, Heinrich Ott, Lukas Vischer) 29. Band. Kirche und Gesellschaft. Zürich: EVZ-Verlag (1967). 70 S.; DM 5,80.

Dieses Bändchen der Polis-Reihe mit Beiträgen von Arthur Rich, Henri Rieben und W. A. Visser 't Hooft gibt dem eiligen Leser einen gedrängten Überblick über die wichtigsten Anliegen und Themen der Konferenz „Kirche und Gesellschaft", die der Weltkirchenrat vom 12. bis 26. Juli 1966 in Genf veranstaltet hat. Von besonderem Interesse sind die Beiträge des Zürcher Professors A. Rich über „Revolution als theologisches Problem" (20 ff) und „Christlicher Glaube und soziale Verantwortung in der revolutionären Welt".

Münster. Wilhelm Weber.

Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Erklärung über die Religionsfreiheit. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Münster: Verlag Aschendorff 1968. 50 S.; DM 3,60.

Mit dieser Ausgabe ist die bereits von Joseph Ratzinger (Theol. Rev. 1968, Sp. 15) vorgestellte, durch den Verlag Aschendorff veranstaltete Edition der Konzilstexte abgeschlossen.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Wilhelm Breuning, Trier, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Bonn erhalten.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Karl Delahaye, Bonn/Aachen, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Religionspädagogik und Homiletik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Bonn erhalten.

Prof. Dr. theol. Adolf Exeler, Freiburg, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Münster erhalten.

Priv. Doz. Dr. theol. Suso Frank OFM, Münster, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz erhalten.

Dr. theol., Dr. phil. Karl Lehmann, Münster, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. Mainz erhalten.

Dr. theol. Ernst Haag, Trier, wurde am 9. 5. 1968 von der Theol. Fakultät in Trier für das Fach Alttestamentliche Exegese und Biblisch-Orientalische Sprachen habilitiert.

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

Luther for an ecumenical age. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation. Ed. Carl S. Meyer. – St. Louis, Lo: Concordia (1967). 311 p.; sh 76/–.

Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation. Ed. Heino O. Kadai. – St. Louis, Lo: Concordia (1967). 272 p.; sh 63/–.

The rediscovery of **Newman**: An Oxford symposium. Edited by John Coulson and A. M. Allchin. – Lo, Melbourne: Sheed and Ward; Lo: SPCK (1967). XXI, 250 p.; sh 45/–.

Humanitas – Christianitas. Walther von **Loewenich** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Karlmann Beyschlag, Gottfried Maron u. Eberhard Wölfel. – Witten: Luther-Verl. 1968. 411 S.; Lw DM 60,–; S. 384–411: Krämer, Elmar: Bibliographie Walther von Loewenich 1927–1967.

Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor **Schurr**. Hrsg.: Karl Rahner und Bernhard Häring. Schriftleiter: Wolfdieter Theurer. – Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke (1968). 395 S.; Lw. DM 36,–; S. 17–27: Das Schrifttum Viktor Schurrs. Bibliographie in Auswahl.

Reformation and revolution. Essays presented to Hugh **Watt** on the sixtieth anniversary of his ordination. Edited by Duncan Shaw. – Ed: Saint-Andrew Pr. (1967). 322 p.; sh 42/–.

Amstutz, Joseph: Ἁπλότης. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch. – Bonn: Hanstein 1968. 160 S. 4° = Theophaneia XIX; brosch. DM 32,80. [Diss., Pontificia Univ. Gregoriana, Rom. Überarb.]

Grass, Hans: Theologie als kirchliche Wissenschaft? – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 242–256.

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

Otto, Klaus: Das Sprachverständnis bei **Philo** von **Alexandrien**. Sprache als Mittel der Hermeneutik. – Tü: Mohr 1968. VIII, 162 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese VII; Lw. DM 30,–.

Janssens, Yvonne: L'Évangile selon **Philippe**. – Muséon LXXXI, 1968, 79–133.

Mizzi, J.: The African element in the latin text of Mt. XXIV of Cod. Cantabrigiensis. – RevBén LXXVIII, 1968, 33–66.

Trevijano Etcheverria, Ramon M.: En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11–17 hasta **Orígenes**. – Vitoria: Eset 1968. XXX, 424 p. = Victoriensia XXVIII; pes 350.

Schöndorf, Kurt Erich: Die Tradition der **deutschen Psalmenübersetzung**. Untersuchungen zur Verwandtschaft und Übersetzungstradition der Psalmenverdeutschung zwischen Notker und Luther. – Köln, Graz: Böhlau 1967. XI, 278 S., 2 Ktn.; Lw. DM 38,–.

Corpus consuetudinum monasticarum. Tomus III: Decreta **Lanfranci** monachis Cantuariensibus transmissa. Ed. David Knowles. Tomus IV: Consuetudines **Beccenses**. Ed. Marie Pascal Dickson, OSB. – Siegburg: Schmitt 1967. XLII, 149 p.; XC, 419 p.; DM 120,–.

Herde, Rosemarie: Das **Hohelied** in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 957–1073.

Scriptores Ordinis **Grandimontensis**. Recensuit Ioannes Becquet, OSB. – Turnh: Brepols 1968. VIII, 628 p. = Corpus christianorum. Continuatio medievalis VIII; BF 1440,–.

Wakefield, Walter L.: Notes on some antiheretical writings of the thirteenth century. – FrancStud XXVII, 1967, 285–321.

Sanctus Thomas de Aquino: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XL, A: In opuscula introductio generalis. Contra errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – R: Ad Sanctae Sabinae 1967. X, 165 p. 2°; Lire 6.000.

Jacobus ‹de Viterbio›: Disputatio prima de quolibet. Quam edendam curavit Eelcko Ypma. – Wü: Augustinus-Verl. 1968. XXX, 238 p. = Cassiciacum. Suppl. Bd I; kart. DM 59,30.

Dondaine, Antoine, OP: Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de **Ricoldo** da **Montecroce** ‹† 1320›. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 119–179.

Rüthing, Heinrich: Der Karthäuser **Heinrich Egher** von **Kalkar**. 1328–1408. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 297 S. = Studien zur Germania Sacra VIII = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XVIII; brosch. DM 32,– [Diss., Erlangen-Nürnberg].

Glorieux, Palémon: Notations biographiques sur **Nicolas** de **Clémanges**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVI, P 1967, 291–310.

Müntzer, Thomas: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarb. von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1968). 591 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XXXIII; Lw. DM 96,–,

Janton, Pierre: John **Knox** ‹ca. 1513–1572›. L'homme et l'oeuvre. – P: Didier (1967). 547 p. = Études Anglaises XXVI; F 45,–.

Dupuy, B. D., OP: **Newman**'s influence in France. – The rediscovery of Newman. An Oxford symposium, Lo and Melbourne (1967), 147–173; p. 174–189: Becker, Werner: Newman's influence in Germany; p. 190–194: Boekraad, A. J.: Newman in the Low Countries: a note; p. 195–212: Rupp, Gordon: Newman through non conformist eyes; p. 213–215: Cunliffe-Jones, H.: Note on the Free Church attitude to Newman; p. 216–232: Davis, H. Francis: Newman's influence in England.

Ratté, John: Three modernists: Alfred **Loisy**, George **Tyrrell**, William L. **Sullivan**. – NY: Sheed & Ward 1967. VIII, 370 p.; $ 6,95.

Glick, G. Wayne: The reality of christianity: A study of Adolf von **Harnack** as historian and theologian. – NY: Harper & Row 1967. 354 p.; $ 7,50.

Bodenstein, Walter: Die Theologie Karl **Holls** im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums. – B: de Gruyter 1968. VIII, 354 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XL; Lw. DM 72,–.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Brandon, S. F. G.: The judgment of the **dead**. An historical and comparative study of the idea of a post-mortem judgment in the major religions. – Lo: Weidenfeld and Nicolson (1967). XIV, 300 p., 9 fig., 12 pl.; sh 50/–.

Evans-Pritchard, E[dward] E[van]: Theorien über primitive Religion (Theories of primitive religion, dt.) Mit e. Vorlesung Sozialanthropologie gestern und heute (Social anthropology, past and present, dt.) als Einleitung. – (Ffm:) Suhrkamp (1968). 178 S. = Theorie II; kart. DM 10,–.

Laufer, Carl, MSC: Die Naturreligionen in heutiger Sicht. – ZMR LII, 1968, 111–126.

Hermanns, Matthias: Gottesbegegnung bei archaischen Völkern. – Im Kraftfeld des christlichen Weltbildes = Imago mundi I, Mchn, Pad, Wien 1968, 117–166.

Gardet, Louis: **Islam** (L'Islam, religion et communauté, dt.) – Köln: Bachem (1968). 397 S.; Lw. DM 38,–.

Cameron, George G.: **Zoroaster** the Herdsman. – Indo-Iranian Journal X, 4, 1968, 261–281.

Rudolph, Kurt: Probleme einer Entwicklungsgeschichte der **mandäischen** Religion ‹als Beitrag zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus›. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XII, Leiden 1967, 583–596; p. 597–603: Pericoli Ridolfini, Francesco S.: Il salterio manicheo e la gnosi giudaico-cristiana; p. 604–613: Ort, L. J. R.: Mani's conception of gnosis; p. 614–624: Ries, Julien: La gnose dans les textes manichéens coptes; p. 625–644: Quispel, Gilles: Makarius und das Lied von der Perle; p. 645–648: Cardona, Giorgio Raimondo: Sur le gnosticisme en Arménie: les livres d'Adam.

Die Aṣṭāvakra-Gītā. Bearbeitet und übersetzt von Richard Hauschild. – B: Akademieverl. 1967. 128 S., 4 Taf. 4° = Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse LVIII, 2; DM-Ost 16,50.

Bhattacharya, Kamaleswar: Le «**védisme**» de certains textes hindouistes. – Journal asiatique CCLV, 1967, 199–222.

Arya, U.: Ritual songs and folksongs of the **Hindus** of Surinam. – Leid: Brill 1968. XII, 176 p., 18 fig. = Orientalia Rheno-Traiectina IX.

Margul, Tadeusz: Present-day worship of the cow in India. – Numen XV, 1968, 63–80.

Pallis, Marco: Sein Karma leben. (Aus d. Engl. von Irene Hoening.) – Kairos X, 1968, 88–102.

Festugière, A. J.: **Hermétisme** et mystique païenne. – P: Aubier-Montaigne (1967). 333p., 11 planches; F 39,–.

Smith, D. Howard: **Chinese** religions. – Lo: Weidenfeld & Nicolson 1968. XIII, 222 p., 8 plates; sh 50/–.

Tanner, R. E. S.: The Jamaa movement in the **Congo**, a sociological comment on some religious interpretations. – Heythrop Journal IX, 1968, 164–178.

Joset, Paul-Ernest: Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique-Equatoriale française. – Journal of religion in Africa I, 1967, 101–128.

Beck, Robert J.: Some protopsychotherapeutic elements in the practice of the **Shaman**. – HistRel VI, 4, 1967, 303–327.

Nicholson, Irene: **Mexikanische** Mythologie (Mexican and Central American mythology, dt.) Mit 24 farb. u. 128 einfarb. Abb. – Wiesb: Vollmer [1968]. 139 S. 4°; Lw. DM 12,80.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XXXI: 1967. Compilata dal Giovanni Rommerskirchen, OMI con l'assistenza del Giuseppe Metzler, OMI e del Willi Henkel, OMI. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1968. 188 p.

Bornemann, Fritz, SVD: Der Pfarrer von Neuwerk Dr. Ludwig von **Essen** und seine Missionspläne. – St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 232 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini VIII.

Hoffmann, Gerhard - Wille, Wilhelm (Hrsg.): Weltmission und Weltkommunismus. – Neukirchen-Vluyn: Verl. des Erziehungsvereins 1968. 122 S. = Perspektiven der Weltmission I; kart. DM 10,80.

Pistoni, Giuseppe: L'attività missionaria nelle diocesi di **Modena** e **Nonantola**. Storia, dizionario, documenti. – Modena: Ufficio missionario 1967. 215 p.; Lire 2000.

Comblin, Joseph: Le but de la mission: sauver l'homme. – Spiritus IX, 1968, 171–179.

Thils, Gustave: Christianisme sans religion? – Tourn: Casterman 1968. 164 p. = Coll. «Christianisme en mouvement»; BF 120,–.

Carrière, Gaston, OMI: Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'est du Canada.

Tome VI, 2, 1: Dans la seconde moitié du XIXe siècle ‹1861–1900›. – Ottawa: Ed. de l'Université d'Ottawa 1967. 338 p.; can. $ 6,50.

Carro, Venancio Diego, OP: **Bartolomé** de las **Casas** y la lucha entre dos culturas: cristianismo y paganismo. – La Ciencia Tomista XCIV, 1967, 89–126. 233–267.

López Gay, Jesús, SJ: Censuras de Pedro de la Cruz S. I., teólogo del Japón, a las doctrinas de Francisco Suárez, año 1590. – ArchTeolGran XXX, 1967, 213–244.

Montclos, Xavier de: **Lavigerie**. La mission universelle de l'Eglise. – P: Ed. du Cerf 1968. 208 p. = Chrétiens de tous les temps XXVII.

Ward, James E.: Cardinal Richard versus Cardinal Lavigerie: Episcopal resistance to the „Ralliement". – CathHistR LIII, 1967, 346–372.

Documenta Indica. Ed. Joseph Wicki, SJ. Vol. X: 1575–1577. – R: Monumenta Historica Societatis Jesu 1968. XXIV, 38*, 1125 p. = Monumenta historica Societatis Jesu XCVIII = Monumenta missionum societatis Jesu XXV; Lire 10.000.

Le Saux, (Henri): Indische Weisheit – Christliche Mystik (Sagesse Hindou – mystique chrétienne, dt.) – Lu, Mchn: Rex-Verl. (1968). 272 S.; DM 22,80.

Metodio da Nembro, OFMCap: Teologia dell'adattamento missionario alla luce del concilio ecumenico Vaticano II. – EuntDoc XX, 1967, 285–320.

Mulago, Vincent: «Naturalisation» du christianisme en dehors de l'occident à la lumière de Vatican II. – EuntDoc XX, 1967, 241–262.

Siegmund, Georg: Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs. – Ffm: Knecht 1968. 314 S.; DM 17,80.

Seumois, André, OMI: Le problème de la réorganisation territoriale de la S. C. «De Propaganda Fide». – EuntDoc XX, 1967, 263–284.

Comblin, Joseph: Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine. – VieSpir, A. L = T. CXVIII, 1968, 319–343.

Rolim, F. C.: Estrutura da Igreja no **Brasil**. – Paz e Terra II, 6, 1968, 35–48.

Spae, Joseph J., CICM: Christianity encounters **Japan**. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1968. 285 p.; $ 6,–.

Beiträge zur systematischen Theologie. Hrsg. v. Georg F[riedrich] Vicedom. (Übers.: Günther Gassmann u. a.) – Mchn: Kaiser 1968. 152 S. = Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III; kart. DM 11,50.

Beetham, T. A.: Christianity and the New **Africa**. – Lo: Pall Mall Press 1967. XIV, 206 p.; sh 12/6.

Beyerhaus, Peter [Hrsg.]: Begegnungen mit missionarischen Bewegungen in Afrika. – Stu: Evang. Missionsverl. 1967. 72 S. = Weltmission heute XXXIII/XXXIV; DM 3,80.

Deats, Richard L.: Nationalism and christianity in the **Philippines**. – Dallas/Texas: Southern Methodist University Press 1967. 207 p.

Rossel, Jacques: Mission dans une société dynamique. – Genève: Labor et fides (1967). 156 p. = Coll. publ. par le Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romanda IV; sfr 12,–.

Spindler, Marc: La mission, combat pour le salut du monde. – Neuchatel: Delachaux & Niestlé (1967). 272 p. = Bibliothèque théologique; sfr 24,–.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Schreiner, Josef: Aspekte heutiger Exegese. Die Bibel: Gottes- oder Menschenwort? – (Wü:) Echter-Verl. (1968). 166 S.; Lw. DM 13,80.

Fenz, Augustinus K.: Was heißt Schriftauslegung? – Bibel und Liturgie XLI, 1968, 176–187.

Jukes, Andrew: The **names of God** in Holy Scripture. – GrR: Kregel 1967. IV, 186 p.; $ 3,50.

Madden, Frederic: History of Jewish coinage and of **money** in the Old and New Testament. – NY: Ktav 1968. LVII, 350 p.; $ 14,95.

2. Altes Testament

Anderson, G. W.: A decade of **Bible bibliography**. The book lists of the Society for Old Testament study, 1957–1966. – Oxf: Blackwell 1967. IX, 706 p.; sh 84.

La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañia de Jesús. Antiguo Testamento. I: **Pentateuco**. Colaboran: Felix Asensio [e. a.]. – Madr: La Editorial Católica 1967. XXXI, 1001 p., 3 mapas = Biblioteca de autores cristianos CCLXVII.

Lohfink, Norbert [, SJ]: Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des **Jahwenamens** an Mose. – Bibl XLIX, 1968, 1–8.

Caloz, Masséo, OFMCap: **Exode, XIII, 3–16** et son rapport au **Deutéronome**. – RBibl LXXV, 1968, 5–62, 2 planches.

Fretheim, Terence E.: The ark in **Deuteronomy**. – CaBiQ XXX, 1968, 1–14.

Bartlett, J. R.: **Zadok** and his successors at Jerusalem. – JThSt N. S. XIX, 1968, 1–18.

Steck, Odil Hannes: Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen. – Neuk: Neukirchener Verlag 1968. 160 S. = WissMonANT XXVI; Ln. DM 22,80 [Habil.-Schrift, Heidelberg, Überarb.]

Zenger, Erich: Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung **Jojachins**. – BiblZ N.F. XII, 1968, 16–30.

Kellermann, Ulrich: Erwägungen zum Problem der **Esra**datierung. – ZAW LXXX, 1968, 55–86.

Driver, G. R.: Isaiah I–XXXIX: Textual and linguistic problems. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 36–57.

Knierim, Rolf: The vocation of Isaiah. – VetTest XVIII, 1968, 47–68.

Whitley, C. F.: Carchemish and **Jeremiah**. – ZAW LXXX, 1968, 38–49.

Fuhs, Hans Ferdinand: Die äthiopische Übersetzung des Propheten **Micha**. Edition und textkritischer Kommentar nach den Handschriften in Oxford, London, Paris, Cambridge, Wien und Frankfurt am Main. – Bo: Hanstein 1968. VIII, 109 S. = BoBiblBeitr XXVIII; DM 45,50.

Beuken, W. A. M., SJ: **Haggai – Sacharja 1–8**. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie. – Assen: Van Gorcum 1967. XVII, 350 S. = Studia Semitica Neerlandica X; hfl 26,90.

Jay, Pierre: Le vocabulaire exegétique de saint Jérôme dans le commentaire sur Zacharie. – RevÉtAug XIV, 1968, 3–16.

Harvey, Julien, SJ: Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer; Montréal: Ed. Bellarmin 1967. 186 p. = Studia XXII; F 24,60.

Dahood, Mitchell, SJ: **Psalms** II ‹51–100›. Translation with introduction and notes. – Garden City (N. Y.): Doubleday 1968. XXX, 399 p. = Anchor Bible XVII; $ 6,–.

Martin-Achard, Robert: La prière des malades dans le psautier d'Israël. – LumVie T. XVII = N° LXXXVI, 1968, 25–43.

Barucq, André: **Ecclésiaste – Qohéleth.** Traduction et commentaire. – P: Beauchesne 1968. 216 p. = Verbum Salutis. Ancien Testament III.

Ricken, Friedo: Gab es eine hellenistische Vorlage für **Weish 13–15**? – Bibl XLIX, 1968, 54–86.

Porter, J. R.: Pre-Islamic historical traditions and the **early historical narratives** of the Old Testament. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 17–26.

Jepsen, Alfred: Noch einmal zur israelitisch-jüdischen **Chronologie**. – VetTest XVIII, 1968, 31–46.

Soggin, J[an] Alberto: Das **Königtum** in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung. – B: Töpelmann 1968. X, 167 S. = BeihZAW CIV; Lw. DM 36,–.

Preuß, Horst Dietrich: Jahweglaube und **Zukunftserwartung**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 255 S. = BeitrWissANT LXXXVII; kart. DM 36,– [Diss., Kiel]

Buis, Pierre: La **nouvelle alliance**. – VetTest XVIII, 1968, 1–15.

Helfmeyer, Franz Josef: Die **Nachfolge Gottes** im Alten Testament. – Bo: Hanstein 1968. XXII, 222 S. = BoBiblBeitr XXIX; br. DM 38,50 [Diss., Bonn]

Wright, G. R. H.: Temples at **Shechem**. – ZAW LXXX, 1968, 1–34, 11 fig.

Kenyon, Kathleen M.: **Jerusalem**. Die heilige Stadt von David bis zu den Kreuzzügen. Ausgrabungen 1961–1967 (Jerusalem – excavating 3000 years of history, dt.) – (Bergisch Gladbach:) Lübbe Verl. (1968). 236 S., XXI Farbtaf., 92 Schwarzweißtaf., 16 Abb. = Neue Entdeckungen der Archäologie; Ln. DM 44,–.

Aharoni, Yohanan: **Arad**. Its inscriptions and temple. – BiblArch XXXI, 1968, 2–32.

Le Déaut, R.: Les **études targumiques**. État de la recherche et perspectives pour l'exégèse de l'Ancien Testament. – EphThLov XLIV, 1968, 5–34.

Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte. I: par Marc Philonenko [e. a.]. – P: Pr. Univ. de France 1967. 66 p. = Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses XLI; F 10,– [cont.:] p. 1–10: Philonenko, Marc: Le martyre d'Ésaïe et l'histoire de la secte de Qoumrân; p. 11–25: Schmidt, Francis: Une source essénienne chez Commodien; p. 27–43: Picard, Jean-Claude: L'histoire des bienheureux du temps de Jérémie et la narration de Zosime: arrière-plan historique et mythique; p. 45–60: Rosenstiehl, Jean-Marc: Le portrait de l'Antichrist.

Lührmann, Dieter: Ein Weisheitspsalm aus Qumran ‹11 Q Psa XVIII›. – ZAW LXXX, 1968, 87–97.

3. Neues Testament

Haenchen, Ernst: Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze. Bd II. – Tü: Mohr 1968. 423 S.; Lw. DM 43,–.

Marxsen, Willi: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 264 S.

McKenzie, John L., SJ: Die Botschaft des Neuen Testamentes. Neu damals und neu heute (The power and the wisdom, dt.). – Lu, Stu: Räber (1968). 366 S.; Lw. DM 29,50.

Gaechter, P., SJ: Die Magierperikope ‹**Mt 2, 1–12**›. – ZkTh XC, 1968, 257–295.

Dupont, Jacques, OSB: La parabole de la Brebis perdue ‹Matthieu 18, 12–14; Luc 15, 4–7›. – Greg XLIX, 1968, 265–287.

Burkill, T. A.: The syrophoenician woman – **Mark** 7, 24–31. – Studia evangelica. Vol. IV, 1 = TU CII, B 1968, 166–170; p. 171–179: Denis, A.-M., OP: La section des pains selon s. Marc ‹6, 30–8, 26›, une théologie de l'Eucharistie; p. 198–204: Gaboury, A.: Deux files uniques: Isaac et Jésus. Connexions vétéro-testamentaires de Mc 1, 11 ‹et paralleles›; p. 241–245: Daalen, D. H. van: Some observations on Mark 12, 24–27.

Pesch, Rudolf: Levi-Matthäus ‹Mc 2,14/Mt 9,9 10,3›. Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems. – ZNW LIX, 1968, 40–56.

Legrang, L., MEP: L'Évangile aux Bergers. Essai sur le genre littéraire de **Luc, II**, 8–20. – RBibl LXXV, 1968, 161–187.

Kieffer, René: Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans **Jean VI**, 52–71. – Lund: Gleerup (1968). VIII, 269 p., 15 tabl. = Coniectanea biblica. New Testament series III; skr 45,–.

Braun, F.-M., OP: La seigneurie du Christ dans le monde, selon saint Jean. – RThom, A. LXXV = T. LXVII, 1967, 357–386.

Gyllenberg, Rafael: Anschauliches und Unanschauliches im vierten Evangelium. – StudTheol XXI, 1967, 83–109.

Beutler, Johannes, SJ: Die paulinische Heidenmission am Vorabend des Apostelkonzils. Zur Redaktionsgeschichte von Apg 14,1–20. – Theologie und Philosophie XLIII, 1968, 360–383.

Ruggieri, Giuseppe: Il figlio di Dio Davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in **Rom. 1, 3–4**. – R: Libr. Ed. dell' Università Gregoriana 1968. XII, 147 p. = AnalGreg CLXVI = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LIV; Lire 2800.

Grelot, P(ierre): Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains. Freud devant la théologie paulinienne. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 337–362. 449–478. 598–621.

Vanhoye, Albert: Longue marche ou accès tout proche? Le context biblique de **Hébreux** 3, 7–4, 11. – Bibl XLIX, 1968, 9–26.

Giblin, Charles H.: The threat to faith. An exegetical and theological re-examination of **2 Thessalonians** 2. – R: Pont. Bibl. Inst. (1967). XXXII, 318 p. = Analecta biblica XXXI; Lire 5700.

Ernst, Josef: Die „himmlische Frau" im **12.** Kapitel der **Apokalypse**. – ThGl LVIII, 1968, 39–59.

Jeremias, Joachim: Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien. – ZNW LVIII, 1967, 159–172.

Suhl, Alfred: Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 53 S.; DM 4,80.

Bornkamm, Karin: Wunder und Zeugnis. – Tü: Mohr 1968. 44 S. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCLI/CCLII.

Blank, Josef: Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung. – Mchn: Kösel 1968. 361 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XVIII; brosch. DM 58,– [Habil.-Schrift, Würzburg].

Porúbčan, Štefan, SJ: The consciousness of **Peter's primacy** in the New Testament. – Archivum historiae pontificiae V, 1967, 9–39.

Beasley-Murray, George Raymond: Die christliche **Taufe** (Baptisme in the New Testament, dt.). Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. – Kassel: Oncken-Verl. (1968). 546 S.; Lw. DM 38,–.

Schenk, Wolfgang: Der **Segen** im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie. – B: Evang. Verlagsanstalt 1968. 191 S. = Theologische Arbeiten XXV; DM 13,–.

Wilson, R. McL.: Gnosis and the New Testament. – Oxf: Blackwell 1968. VIII, 149 p.; sh 25/–.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bourgeois-Lechartier, M. et F. Avril: Le scriptorium du Mont **St. Michel**. – P: Lethielleux 1967. 72 p., 56 p. = Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétienne; F 15,–.

Spang, Paul: Handschriften und ihre Schreiber. Ein Blick in das Skriptorium der Abtei **Echternach**. – Lux: Bourg-Bourger 1967. 94 S. Abb. mit Text 4° = Editiones Epternacenses; bfr 285,–.

Codices **Chrysostomici Graeci**. I: Codices Britanniae et Hiberniae descripsit Michel Aubineau. II: Codices Germaniae descripsit Robertus E. Carter, SJ. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1968. XXVI, 311 p.; V, 101 p. = Documents, études et répertoires XIII; XIV; F 58,–; F 25,–.

Solé, Jacques: Religion et vision historiographique dans le «Dictionnaire» de **Bayle**. – Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, P 1968, 119–200.

O'Brien, David J.: American catholic historiography: a post-conciliar evaluation. – ChH XXXVII, 1968, 80–94.

Buchheim, Karl: Die Freiheit in der Geschichte. – Die Freiheit des Westens ..., (Graz, Wien, Köln 1967), 41–67.

Fangmeier, Jürgen und Max Geiger: Geschichte und Zukunft. 2 Studien zu Oscar Cullmanns 65. Geburtstag: Heilsgeschichte. Zukunft und Geschichte in der Weltschau Teilhard de Chardins. – Zü: EVZ-Verl. 1967. 60 S. = Theologische Studien LXXXVIII; sfr 7,20.

Seckler, Max: Der Fortschrittsgedanke in der Theologie. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, Mchn-Frb/Br 1967, 41–67.

Quispel, G.: The discussion of Judaic christianity. – VigChr XXII, 1968, 81–93.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Reinhard, Wolfgang: Zur Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. – RömQu LXIII, 1968, 92–103.

Orlandi, Tito: Storia della Chiesa di **Alessandria**. Testo copto, traduzione e commento. I: Da Pietro ad Atanasio. – Milano, Varese: Istituto Ed. Cisalpino 1968. 132 p. = Testi e documenti per lo studio dell'antichità XVII; Lire 2500.

Pekar, Atanassij B., OSBM: Lineamenta historiae Ecclesiae **Transcarpatiae**. Vol. I: Structura hierarchica. – R: PP. Basilii 1967. 241 p. = Analecta OSBM Ser. II. I, 22.

Repertorio de historio de las ciencias eclesiásticas en **España**. I: **Siglos III–XVI**. – Salamanca: Inst. de Historia de la Teología Española 1967. VIII, 482 p. = Corpus scriptorum sacrorum Hispaniae. Estudios III.

Fonti e ricerche di storia ecclesiastica **Padovana**. Vol. I. – (Padova:) Istituto per la storia Ecclesiastica Padovana 1967. 427 p.; Lire 3500.

Schwaiger, Georg: Neuere Forschungen zur nordischen Kirchengeschichte. Papsttum und Skandinavien bis 1164. – MüThZ XIX, 1968, 121–132.

Thurn, Hans: Die Handschriften des Würzburger Dominikanerkonvents in der Universitätsbibliothek Würzburg. – Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXIX, 1967, 5–87.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Stockmeier, Peter: Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule. Vom statischen Historismus zur historischen Interpretation. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn-Frb/Br 1967, 131–154.

Köster, Helmut: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums. – ZThK LXV, 1968, 160–203.

Maier, Paul L.: Sejanus, Pilate, and the date of the crucifixion. – ChH XXXVII, 1968, 3–13.

Schwartz, Jacques: L'épître à Diognète. – RevHistPhilRel XLVIII, 1968, 46–53.

Brox, Norbert: Offenbarung – gnostisch und christlich. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg. XCIII, 1968, 105–117.

Drijvers, H. J. W.: The origins of gnosticism as a religious and historical problem. – NedThT XXII, 1968, 321–351.

Frend, W. H. C.: **Tertulliano** e gli Ebrei. – Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 3–10.

Trypanis, C. A.: The date of the early Byzantine kontakion on the holy fathers of Nicaea. – ByzZ LXI, 1968, 19–26.

Egan, George A.: A treatise attributed to **Athanasius**. – Muséon LXXX, 1967, 139–151.

Amand de Mendieta, Emmanuel: L'authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de Saint **Basile** de **Césarée**. – RechScRel LVI, 1968, 241–264.

Rudasso, Franco: La figura di Cristo in S. **Gregorio Nazianzeno**. – R: Ed. del Teresianum 1968. 171 p. = Bibliotheca Carmelitica II. Studia VIII.

Momigliano, Arnaldo: Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo **IV**. – To: Einaudi 1968. 236 p. = Biblioteca di cultura storica XCVIII.

Szabó, François, SJ: Le christ et le monde selon S. **Ambroise**. – Augustinianum VIII, 1968, 325–360.

Freudenberger, Rudolf: Die **Acta Justini** als historisches Dokument. – Humanitas – christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 24–31.

Devos, Paul: **Égérie** à Bethléem. Le 40^e jour après pâques à Jérusalem, en 383. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 87–107; p. 107–108: Addendum 1. 2.

Cordovani, Rinaldo, OFMCap: Lo stile nel «De catechizandis rudibus» di S. **Agostino**. – Augustinianum VIII, 1968, 280–311.

Warnach, V(iktor, OSB): Das Mysterium des Wortes bei Augustinus. – Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro ..., Vol. II, R (1967), 95–117.

Bartelink, G. J. M.: Text parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana. – VigChr XXII, 1968, 128–136.

Hanson, R[ichard] P[atrick] C[rosland]: St. **Patrick**. His origins and career. – Oxf: Clarendon Pr. 1968. 248 p.; sh 30.

Winkelmann, F(riedhelm): Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des **Gelasios** von **Kaisareia**. – Byzantinische Forschungen I, 1966, 346–385.

Diesner, Hans-Joachim: Die Auswirkungen der Religionspolitik **Thrasamunds** und **Hilderichs** auf Ostgoten und Byzantiner. – B: Akademie-Verl. 1967. 23 S. = Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse CXIII, 3.

Coccia, Edmondo, OCarm: La cultura **irlandese precarolingia**. Miracolo o mito? – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 257–420.

Philippart, Guy: Saint **Evasius** de **Casale** «Évêque d'Asti». – AnalBoll LXXXVI, 1968, 25–36.

4. Mittelalter und Neuzeit

Lesourd, Paul et Claude Paillat: Dossier secret l'Église de France. Tome I: De Clovis à la Révolution. – P: Pr. de la Cité (1967). 579 p.

Tillière, N.: Histoire de l'abbaye d'**Orval**. 7^e éd., entièrement remise à jour par Ch. Grégoire. – Villers devant-Orval: Ed. d'Orval 1967. 468 p.; BF 200,–.

Strnad, Alfred A.: Die Protektoren des Deutschen Ordens im Kardinalskollegium ‹Protectores Ordinis Teutonici S. Mariae in Jerusalem›. – Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, Bad Godesberg 1967, 269–320; 3 Abb.

Candels, Heinrich: Das Zisterzienserinnenkloster St. **Jöris** bei Eschweiler. – Mönchengladbach: Kühlen 1966. 176 S. mit Abb. u. Ktn. = Veröffentlichungen des Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen XXIV.

Dohms, Peter: Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes **Eberhardsklausen** an der Mosel. Von den Anfängen bis zur Auflösung des Klosters im Jahre 1802. – Bonn: Röhrscheid 1968. 307 S. mit Abb., 2 Ktn = Rheinisches Archiv LXIV; kart. DM 28,–.

5. Mittelalter

Capitani, Ovidio: Dove va la storiografia medioevale italiana? – Studi medievali, ser. III, A. VIII, 1967, 617–662.

Zimmermann, Harald: Papstabsetzungen des Mittelalters. – Graz, Wien, Köln: Böhlau 1968. X, 295 S.; kart. DM 48,–.

Coens, Maurice: Translations et miracles de saint **Bavon** au XI^e siècle. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 39–65; ∼ p. 65–66: Note sur le culte ancien de S. Bavon.

Fernández, L.: Colección diplomática de la abadía de **Santa María** de **Benevívere** ‹Palencia›, **1020–1561**. – Madr: Escuela gráf. Salesiana 1967. 84 p., 1 pl.

Gaiffier, Baudouin de: Sainte **Ide** de **Boulogne** et l'Espagne. A propos de reliques mariales. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 67–81; ∼ 81–82: Sainte Ide dans les martyrologes.

Runciman, Steven: Geschichte der **Kreuzzüge** (A history of the crusades, dt.) (Sonderausgabe in einem Band.) – Mchn: Beck (1968). XX, 1338 S., 16 Ktn; Lw. DM 35,–.

Mittler, M.: Bericht über die Translation des hl. Erzbischofs **Anno** und Annonische Mirakelberichte Bd I–II. – Siegburg: Respublica-Verlag 1966–1967. VII, 289 S. = Siegburger Studien III/IV.

Eynde, Damien van den, OFM: Remarques sur la chronologie du cartulaire de **Cluny** au temps de Pierre le Vénérable. – Anton XLIII, 1968, 217–259.

Spätling, Luchesius, OFM: Die Legation des Erzbischofs **Hugo** von **Rouen** ‹**1134/1135**›. – Anton XLIII, 1968, 195–216.

Largiadèr, Anton: Die Paptsurkunden der **Schweiz** von Innozenz III bis Martin V., ohne Zürich. Ein Beitrag zum Censimentum Helveticum. Bd I: Von **Innozenz III.** bis **Benedikt XI.**, 1198 bis 1304. – Zü: Schulthess 1968. XXII, 380 S.; sfr 32,–.

Richardson, Henry Gerald: The marriage of **Isabelle** of **Angoulême**: A problem of canon law. –Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 397–423.

Grüger, Heinrich: Das Verzeichnis der mittelalterlichen **Äbte** des Klosters **Kamenz**. – ArchSchlesKG XXV, 1967, 52–96.

Kaeppeli, Tommaso, OP: Dominicana Barcinonensia. Assignationes librorum. Professiones novitiorum ‹s. XIII–XV›. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 47–118.

Geschichtlicher Atlas der Rheinlande. Erläuterungen. Bd IX: Die Erzdiözese **Köln** um **1300**. Hrsg. von Friedrich Wilh[elm] Oediger. H. 1: Der Liber Valoris. – Bonn: Hanstein 1967. 143 S., 1 Ktn-Beil. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XII; kart. DM 10,–.

Miethke, Jürgen: Zu Wilhelm **Ockhams** Tod. – ArchFrancHist LXI, 1968, 79–98.

Wolfs, S.P., OP: Het **Nijmeegse dominicanen**klooster en de middeleeuwse observantie-beweging. – ArchGKKNederl X, 1968, 95–113.

Nessi, Silvestro: La confraternità di s. **Girolamo** in **Perugia**. – MiscFranc LXVII, 1967, 78–115.

O'Brien, Robert: Two sermons at **York synod** of William Rymyngton **1372** and **1373**. – Cît XIX, 1968, 40–67.

Zaccaria, Vittorio: Pier Candido **Decembrio** e Leonardo **Bruni** ‹Notize dell'epistolario del Decembrio›. – Studi medievali, ser. III, A. VIII, 1967, 504–554.

Müller, Joachim: Patriarch **Alexius**. – B: Union-Verl. VOB (1967). 50 S. mit Abb. = Reihe: Christ in der Welt XVI; geh. DM-Ost 2,20.

Merzbacher, Friedrich: Peter von **Aufseß**. Ein fränkisches Domherrenschicksal im Zeitalter Maximilians I. – Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXIX, 1967, 89–147.

6. Gesamte Neuzeit

Pazos, M. R.: Los estudios en la provincia **francescana** de **Santiago**. Tratado histórico. – Madr: Escuelas profesionales «S. Corazón de Jesús» 1967. 327 p.

Nobis, Anton, OSFS: Geistige Strömungen zur Zeit des hl. **Franz** von **Sales**. – Jahrbuch für salesianische Studien 1967, 80–92.

Carter, Paul A.: Recent historiography of the Protestant churches in America. – ChH XXXVII, 1968, 95–107.

Torsy, Jakob: Quellen zur kirchlichen Geschichte **Siegburgs** im **16.** und **17.** Jahrhundert. – Heimatbuch der Stadt Siegburg II, 1967, 111–196.

Schmidt, Martin: Karl **Marx** im Kontext der Kirchengeschichte. Eindrücke und Reflexionen anläßlich seiner Jubiläumsfeier. – Evangelische Kommentare I, 1968, 381–388.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Weiler, Anton G.: **Begijnen** en **begarden** in de spiegel van een universitair dispuut ‹Heidelberg **1458**›. – ArchGKKNederl X, 1968, 63–94.

Picasso, Giorgio: L'**imitazione** di **Cristo** nell' epoca della «devotio moderna» e nella spiritualità monastica del sec. **XV** in **Italia**. – Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 11–32.

Stelzer, Winfried: Konstantin **Arianiti** als Diplomat zwischen König Maximilian I. und Papst Julius II. in den Jahren **1503–1508**. – RömQu LXIII, 1968, 29–48.

Beumer, Johannes, SJ: **Erasmus** von **Rotterdam** und Georg **Witzel**. Ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Stellungnahme zur Reformation. – CathMstr XXII, 1968, 41–67.

Lortz, Joseph: Reformatorisch und Katholisch beim jungen **Luther** ‹**1518/19**›. – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 47–62.

Stupperich, Robert: Aus **Melanchthons** Briefverkehr mit dem **anhalt**inischen Fürstenhause. Eine Nachlese von 24 Briefen des Praeceptors an die Fürsten Georg, Johann, Joachim und Karl. – ArchRefG LIX, 1968, 42–64.

Maurer, Wilhelm: Theologie und Laienchristentum bei Landgraf **Philipp** von **Hessen**. – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 84–110.

Gerdes, Egon W.: Pietistisches bei **Kaspar** von **Schwenckfeld**. – Miscellanea historiae ecclesiasticae. II = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique XLIV, Louvain 1967, 105–137.

Ceyssens, L(ucien), OFM: **Jansenius** en zijn naaste bloedverwanten. – ArchGKKNederl X, 1968, 176–194.

Estes, James M.: Church order and the Christian magistrate according to Johannes **Brenz**. – ArchRefG LIX, 1968, 5–24.

Zsindely, Endre: Heinrich **Bullingers** Berufungen im Jahre **1531**. – Zwingl XII, 1968, 668–676.

Laven, P. J.: The causa **Grimani** and its political overtones. – Journal of religious history IV, 1967, 184–205.

Pfeiffer, Gerhard: Die Stellungnahme der Nürnberger Theologen zur Einführung des Interims **1548**. – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 111–133.

Bakhuizen van den Brink, J. N.: **Ratramnus** in gereformeerde handen. – ArchGKKNederl X, 1968, 38–62.

Decavele, Johan: De reformatorische beweging te **Axel** an **Hulst** ‹1556–1566›. – Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden XXII, 1968, 1–42.

Scultetus, Abraham: Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham **Scultetus** ‹**1566–1624**› (De curriculo vitae inprimis vero de actionibus Pragensibus Abrah. Sculteti narratio apologetica, dt.) Neu hrsg. u. erl. von Gustav Adolf Benrath. – Karlsr ‹Baden›: Evangelischer Presseverband (f. Baden) 1966. 152 S., 6 Bl. Abb. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evange[lischen] Landeskirche in Baden XXIV.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst erg. Aktenstücken. Abt. II: 1560–1572. Bd VIII: Nuntius G(iovanni) **Delfino** und Kardinallegat G. F. **Commendone** 1571–1572. Bearb. von Johann Rainer. – Graz, Köln: Böhlau 1967. XXIII, 298 S.; brosch. ÖS 296.

Harjunpaa, Toivo: Liturgical developments in Sweden and Finland in the era of Lutheran orthodoxy ‹1593–1700›. – ChH XXXVII, 1968, 14–35.

Hering, Gunnar: Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638. – Wiesb: Steiner 1968. X, 440 S. = VeröffIEG Mainz XLV.

Solé, Jacques: Le gouvernement royal et les protestants de Languedoc à la veille de la fronde ‹1633–1648› d'après la correspondance imprimée du Chancelier **Seguier**. – BullSocHistPrFr CXIV, 1968, 5–32.

Rabinel, Aimé-Daniel: Le mouvement protestant contre l'impôt à **Nîmes** en **1653**. – BullSocHistPrFr CXIV, 1968, 33–55.

8. Neuere Zeit

Krajcar, Jan, SJ: Religious conditions in **Smolensk**, 1611–1654. – OrChrPer XXXIII, 1967, 404–456.

Tanis, James: Dutch Calvinistic pietism in the middle colonies. A study in the life and theology of Theodorus Jacobus **Frelinghuysen**. – The Hague: Nijhoff 1967. XIII, 203 p., 5 pl., 2 maps; hfl 23,50.

Farriss, N. M.: Crown and clergy in colonial **Mexico**, **1759–1821**. The crisis of ecclesiastical privilege. – Lo: Athlone Pr. 1968. XII, 288 p.

Tomko, Josef: Die Errichtung der Diözesen **Zips**, **Neusohl** und **Rogenau** ‹1776› und das königliche Patronatsrecht in Ungarn. – Wien: Herder (1968). XVI, 159 S. = Kirche und Recht VIII = Österreichisches Archiv für Kirchenrecht. Beiheft; DM 12,30.

Schitterer, Richard: Professor Andreas Benedikt **Feilmoser** ‹**1777–1831**› in Tübingen. – ThQu CXLVIII, 1968, 199–222.

Hargreaves-Mawdsley, W. N.: The English Della Cruscans and their time, 1783–1828. – 's-Grav: Nijhoff 1967. 332 p. = International archives of the history of ideas XXII; hfl 39,50.

Pillis, Mario S. de: The social sources of **Mormonism**. – ChH XXXVII, 1968, 50–79.

Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Bd I, 1: Autobiographische Aufzeichnungen. Hrsg. von Kurt Aland. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 185 S.; brosch. DM 26,–.

Osen, J. Lynn: The theological revival in the **French reformed** church, **1830–1852**. – ChH XXXVII, 1968, 36–49.

Whyte, John H.: Political problems 1850–60. – Corish, Patrick J.: Political problems 1860–78. – Dublin, Melbourne: Gill (1967). 39 p.; 59 p. = A history of Irish catholicism V; sh 7/6.

Saurer, Edith: Die politischen Aspekte der **österreichischen Bischofsernennungen. 1867–1903**. Anh.: Die Wiener Erzbischöfe Nagl und Piffl. – Wien, Mchn: Verl. Herold (1968). 274 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs VI; kart. ÖS 195.

Lenhart, Ludwig: Bischof **Ketteler**. (III:) Papsttum und Bischofsamt vom ersten zum zweiten Vaticanum im Lichte der drei für Ketteler verfaßten Konzils-Gutachten. – Mainz: v. Hase u. Koehler (1968). 189 S.; Lw. DM 24,–.

Trillhaas, Wolfgang: Der freie Protestantismus im 20. Jahrhundert und die „Nürnberger Richtung". – Humanitas-christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 193–221.

Briefe Karl **Holls** an Adolf Schlatter ‹1897–1925›. Hrsg. von Robert Stupperich. – ZThK LXIV, 1967, 169–240.

May, Georg: Die Errichtung von zwei mit Katholiken zu besetzenden Professuren in der philosophischen Fakultät der Universität **Straßburg** in den Jahren **1902/03**. – Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien (1967), 245–281.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die Theologie der russisch-orthodoxen Kirche am Vorabend der Revolution von 1917. – UnaSa XXIII, 1968, 98–109.

9. Neueste Zeit

Dohen, Dorothy: Nationalism and American catholicism. – NY: Sheed and Ward 1967. XIV, 210 p.; $ 6,–.

Verhelst, Daniel: Lord **Halifax** and the Scheut Father Alois **Janssens**. – EphThLov XLIII, 1967, 222–258.

Johannes Chrysostomus, OSB: Kleine Kirchengeschichte **Rußlands** nach 1917. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968.) 188 S. = Herder-Bücherei CCCXI = Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien; DM 3,50.

Blondel, Maurice, [u.] Pierre Teilhard de Chardin: Briefwechsel. (Aus d. Franz. dt. von Robert Scherer.) Hrsg. u. komm. von Henri de Lubac. – Frb/B, Mchn: Alber (1967). 189 S.; Lw. DM 24,–.

Flieder, Viktor - Franz Loidl: **Stephansdom**-Zerstörung und Wiederaufbau. Chronik u. Dokumentation. (Planzeichn.: Friedrich Siegel.) – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1967). 149 S., 26 Bl. Abb. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien III; ÖS 168,–.

Pincherle, Alberto: Intorno a **Pio XII**. ‹A proposito di alcune pubblicazioni recenti.› – Rivista di storia e letteratura religiosa IV, 1968, 55–133.

Pertiet, Martin: Das Ringen um Wesen und Auftrag der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 339 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XIX; kart. DM 34,– [Diss., Hamburg].

I cattolici italiani nei tempi nuovi della cristianità. Atti del convegno di studio della **Democrazia cristiana**, Lucca, 28–30 aprile 1967. A cura di G. Rossini. – R: Ed. Cinque Lune 1967. XI, 910 p.; Lire 5.000.

Stimmen aus der Kirche der **ČSSR**. Dokumente u. Zeugnisse. Hrsg. von Bé Ruys u. Josef Smolik. (Übersichtskt. von Claus J. Seitz.) – Mchn: Kaiser 1968. 206 S. mit Abb.; kart. DM 14,50.

Frohn, Robert: **Schulstreit** in der Bundesrepublik. – WoWa XXIII, 1968, 233–238.

Becker, Heinz: Zur Situation der Schulpolitik in **Bayern**. – Theologia practica III, 1968, 219–242.

VI. Christliche Philosophie

Nestle, Diether: **Eleutheria**. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil I: Die **Griechen**. – Tü: Mohr 1967. 164 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie VI.

Hadot, Pierre: **Porphyre** et **Victorinus**. T. I. II: Textes. – P: Études Augustiniennes (1968). 503 p.; 174 p.; F 100,–.

Stock, Brian: The philosophical anthropology of Johannes **Scottus Eriugena**. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 1–57.

Preller, Victor: Divine science and the science of God. A reformulation of **Thomas Aquinas**. – Princeton ‹NJ›: Princeton Univ. Pr. 1967. IX, 279 p.; $ 8,50.

Pinborg, Jan: Die Entwicklung der **Sprachtheorie** im **Mittelalter**. – Mstr: Aschendorff; Kbhvn: Frost-Hansen (1967). 366 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 2.

Muñoz Delgado, Vicente, OdeM: La lógica en la Universidad de **Alcalá** durante la primera mitad del siglo **XVI**. – Salm XV, 1968, 161–218.

Rohrmoser, Günther: Zum **Atheismusproblem** im Denken von **Pascal** bis **Nietzsche**. – Internationale Dialog Zeitschrift I, 1968, 130–145.

Pitcher, George: Die Philosophie **Wittgensteins** (The philosophy of Wittgenstein, dt.) Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. – Frb/B, Mchn: Alber (1967). 396 S.; Lw. DM 48,–.

Hubbeling, H. G.: De betekenis van de analytische filosofie voor de wijsgerige theologie. – TijdFil XXIX, 1967, 734–769; p. 769–770: Summary: The significance of analytical philosophy for philosophical theology.

Skoda, Franz: Die **sowjetrussische** philosophische **Religionskritik** heute. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. (Übers. aus d. Italien. von Franz Johna.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 159 S. = Quaestiones disputatae XXXVI; brosch. DM 12,80.

Steenberghen, Fernand van: Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui? – Montr: Institut d'Études médiévales; P: Vrin 1967. 61 p. = Conférence Albert-Le-Grand, 1967, can. $ 2,–.

L'essere. Problema, teoria, storia a cura di Italo Mancini. – R: Ed. Studium (1967). 364 p. = Cultura XXXIV; Lire 3.500; [cont. e. a.:] p. 15–63: Fagone, Virgilio, SJ: La domanda ontologica; p. 65–110: Girardi, Giulio: Ente e persona in ontologia; p. 111–136: Valori, Paolo, SJ: Per un discorso ontologico concreto; p. 137–158: Cilento, Vincenzo: Frammento di una' storia dell' essere dalla sua fondazione metafisica greca all'attuale dissoluzione fenomenologica; p. 161–185: Fabro, Cornelio: Breve discorso sull'essere; p. 187–204: Giacon, Carlo: L'essere come idea, concetto, termine; p. 205–243: Bogliolo, Luigi: L'essere come esperienza metafisica; p. 245–294: Mancini, Italo: Ontologia neoclassica; p. 297–330: Giannini, Giorgio: La nozione di essere e la sua fondamentale implicazione trascendentistica; p. 331–364: Pellegrino, Ubaldo: Metafisica cristiana e antropologia teologica.

Maritain, Jacques: Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être. – RThom, A. LXXVI = T. LXVIII, 1968, 5–40.

Bocheński, Joseph M.: Logik der Religion (The logic of religion, dt.) (Aus d. Engl. übers. u. mit Anmerkungen vers. von Albert Menne.) – Köln: Bachem (1968). 159 S.; brosch. DM 13,80.

Mönnig, Paul: Zum Gottesbeweis. – FranzStud L, 1968, 1–28.

Owens, Joseph, CSSR: The starting point of the **Prima Via**. – FrancStud XXVII, 1967, 249–284.

Reifenhäuser, Hubert, MSC: Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes in der Welt von heute. – ThGl LVIII, 1968, 297–321.

Thielicke, Helmut: Marxistische **Anthropologie**. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 309–333.

Langlois, Jean, SJ: Structuralisme et métaphysique. – Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 171–193.

Warnach, Viktor, OSB: Satzereignis und personale Existenz. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie X/XI, 1966/67, 81–104.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Latourelle, René, SJ: Théologie, science du salut. – Brug, P: Desclée [&] de Brouwer; Montréal: Ed. Bellarmin 1968. 286 p. = Essais pour notre temps. Section théol. I; F 21,–.

Bakker, Leo: Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen? – Concilium III, 1967, 9–17.

Alfaro, J., SJ: **Foi** et existence. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 561–580.

Muschalek, Georg (SJ): Glaubensgewißheit in Freiheit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 103 S. = Quaestiones disputatae XL.

Corr, Gerard M.: Is the church above the word of God? – Volk Gottes ... Festgabe für Josef Höfer, Frb/B, Bas, Wien (1967), 164–177.

Colombo, Carlo: Il **magistero** della chiesa e la teologia. – Fedeltà e risveglio nel dogma. L'insegnamento della teologia alla luce del Vaticano II, Mil (1967), 13–36.

Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der **Welt**. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser Verl. (1968). 147 S.; Lw. DM 15,–.

Schmaus, Michael: Einige Bemerkungen zur Lehre von der **Erbsünde**. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 45–54.

Connor, James L., SJ: Original sin: contemporary approaches. – ThStudies XXIX, 1968, 215–240.

Guérard des Lauriers, Michel L., OP: Le mystère du **salut**. – Div XII, 1968 = Miscellanea in honorem Francisci Carpino et Petri Parente, 375–465.

Nicolas, Marie-Joseph, OP: Théologie de l'**intercession mariale**. – Recherches sur l'intercession de Marie. II: Controverse et théologie = Études mariales XXIV, 1967, 57–70.

Lubac, Henri de: Die **Kirche**. Eine Betrachtung (Méditation sur l'Église, dt.) Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. – (Eins:) Johannes-Verl. (1968). 341 S.; Lw. DM 35,–.

Suenens, Léon-Joseph: Die Mitverantwortung in der Kirche (La corresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui, dt.) – Sa: Müller Verl. (1968). 183 S.; kart. DM 14,70.

Danneels, G.: De **kinderdoop**. – CollBrugGand XIV, 1968, 19–62.

Valković, Mariano: Aspetto ecclesiale del sacramento della **penitenza**. – Studia moralia V, 1967, 201–214.

Bourassa, François, SJ: La grâce sacramentelle de l'**onction** des **malades**. – ScEccl XIX, 1967, 33–47; Science et esprit (autrefois: ScEccl) XX, 1968, 31–58.

Haubst, Rudolf: **Eschatologie**. „Der Wetterwinkel" – „Theologie der Hoffnung". – TrThZ LXXVII, 1968, 35–65.

Geisser, Hans: Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott. – ZThK LXV, 1968, 231–255.

Joest, Wilfried: Adam und wir. – Humanitas - christianitas. Walther von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, 302–315.

Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. IV, 4: Das Christliche Leben ‹Fragment›. Die **Taufe** als Begründung des christlichen Lebens. – Zü: EVZ-Verl. 1967. XIII, 247 S.; DM 27,–.

Stirnimann, Heinrich: Barths Tauf-Fragment. KD IV/4. – FrbZPhTh XV, 1968, 1–28.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Rondet, Henri, SJ: Le péché original dans la tradition patristique et théologique. – (P:) Fayard (1967). 333 p. = Le signe: Grandes études religieuses; F 24,–.

Vogt, Hermann Josef: Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des **Novatian** und die Geschichte seiner Sonderkirche. – Bonn: Hanstein 1968. 307 S. = Theophaneia XX; brosch. DM 48,–.

Simonetti, Manlio: **Arianesimo** latino. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 663–744.

Orbe, Antonio, SJ: Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista "De trinitate fidei catholicae". ‹Exegesis de Io. 1, 1–4a: ed. Morin p. 179, 10 – p. 182, 27.› – Greg XLIX, 1968, 510–562.

Szabó, François, SJ: Le christ, créateur chez saint **Ambroise**. – R: Augustinianum 1968. VIII, 167 p. = Studia Ephemeridis „Augustinianum" II; Lire 3.000.

Garsoïan, Nina G.: The **Paulician** heresy. A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine empire. – The Hague, P: Moutin 1967. 293 p. = Publications in Near and Middle East studies. Columbia University A, 6; hfl 48,–.

Hasler, August: **Luther** in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. – Mchn: Hueber (1968). 357 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie II; brosch. DM 34,– [Diss., Univ. Gregoriana Rom]

Sasse, Hermann: Luther and the word of God. – Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis, Lo (1967), 47–97.

Allmen, Jean-Jacques von: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du 16e siècle. – Neuch: Delachaux et Niestlé (1968). 255 p. = Bibliothèque théologique; sfr 38,–.

Müller, Gerhard: **Pius IX.** und die Entwicklung der römisch-katholischen Mariologie. – NZSystThRelph X, 1968, 111–130.

Pottmeyer, Hermann-Josef: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben **„Dei Filius"** des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. 517, 105* S. = Freiburger theologische Studien LXXXVII; brosch. DM 60,– [Diss., Rom]

Gomez Heras, José Ma.: La constitución "Dei Filius" y la teología del Cardenal J. B. **Franzelin**. ‹Estudio comparado a la luz de los votos inéditos conservados en el Archivio secreto vaticano.› – RevEspTeol XXIII, 1963, 137–190. 451–487; XXV, 1965, 79–114; XXVII, 1967, 375–397.

Bacht, Heinrich: Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden vatikanischen Konzile. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1447–1466.

Sheridan, Thomas L., SJ: **Newman** on justification. – Staten Island: Alba 1968. 264 p.; $ 6,50.

Scheeben, Matthias-Josef: Gesammelte Schriften. Bd VIII: Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Heribert Schauf. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1967). 308 S.; Lw. DM 45,–.

Ermertz, E.: Herrlichkeit wird Gnade. Die Struktur der Offenbarung nach M. J. **Scheebens** Lehre vom theologischen Glauben. – Bijdr XXIX, 1968, 151–192.

Lange, Ernst: Kirche für andere. Dietrich **Bonhoeffers** Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart. – EvTh XXVII, 1967, 513–546.

Bauer, Armin Volkmar: Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich **Gogartens**. – Pad: Bonifacius-Dr. (1967). 284 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXV; Lw. DM 19,80.

Tait, L. Gordon: Karl **Barth** and the Virgin Mary. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 406–425.

Schulz, Friedrich: Communio sanctorum. Apostolisches Symbol und **Arnoldshainer** Thesen. – KerDogm XII, 1967, 154–179.
Piolanti, Antonio: L'«Immagine di Cristo» nella teologia contemporanea. – Div XII, 1968 = Miscellanea André Combes IV, 151–172.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Thomas, Navakatesh J(ohn): Die syrisch-orthodoxe Kirche der **südindischen Thomas-Christen.** Geschichte, Kirchenverfassung, Lehre. – Wü: Augustinus-Verl. 1967. 239 S. = Das östliche Christentum. N. F. XIX; kart. DM 44,– [Diss., Marburg]
Barth, Karl: Ad limina apostolorum. – Zü: EVZ-Verl. (1967). 66 S.
Brandenburg, Albert: Aspekte des heutigen **Protestantismus**. Mit e. Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. – Aschffbg: Pattloch (1967). 121 S. = Der Christ in der Welt XVI, 3; DM 4,50; [ersch. a.:] Zü: Christiana-Verl. (1967); sfr 5,45.
Evertz, Alexander: Glaubensnotstand. Die Krise des deutschen Protestantismus. – Stu: Seewald (1967). 151 S.; kart. DM 9,80.
Kösters, Reinhard: Die Lehre von der **Rechtfertigung** unter bes. Berücksichtigung der Formel simul iustus et peccator. Zum Stand des kontroverstheologischen Gesprächs. – ZkTh XC, 1968, 309–324.
Betz, Johannes: Der **Opfer**charakter des **Abendmahl**es im interkonfessionellen Dialog. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 469–491.
Blet, Pierre, SJ: Le plan de **Richilieu** pour la réunion des protestants. – Greg XLVIII, 1967, 100–129.
Johansen, Alf: Ecumenism in the Leningrad theological academy. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 92–112.
Dessain, C. S.: The biblical basis of **Newman**'s ecumenical theology. – The rediscovery of Newman: An Oxford symposium, Lo (1967), 100–122.
Heiler, Friedrich: Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen. Mit Vorw. von Hanfried Krüger. – Stu: Evang. Missionsverl. 1967. 55 S. = Oekumenische Rundschau. Beiheft VI; S. 5–26: Meine ökumenischen Begegnungen; S. 27–55: Das Werden der Ökumene.
La situation oecuménique dans le monde. Études du centre international d'information et de documentation sur l'Eglise conciliaire. – (P:) Ed. du Centurion (1967). 254 p.; F 18,–.
Willebrands, J. G. M.: Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats. – CathMstr XXII, 1968, 119–131.
Thurian, Max: Gemeinsam glauben, gemeinsam handeln (Amour et verité, dt.) Ein ökumenischer Katechismus. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 160 S.
Volk, Hermann: Theologische Probleme des Ökumenismus. – De Magistro. Über Lehre und Lehrer des Glaubens. Festschrift für Alfred Schüler, Mz (1967), 13–27.
Villain, Maurice, SM: La grâce de l'oecuménisme aujourd'hui. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 513–530.
Michalon, Pierre, PSS: Oecuménisme et unité chrétienne. – P: Ed. La Cordelle 1968. 128 p.
Wacker, Paulus G(erhard): Wille zur Einigung. Gedanken und Meditationen zur Einigung der Christenheit. – Pad: Schöningh 1967. 95 S.
Scheele, Paul-Werner: Das Kirchesein der Getrennten. – CathMstr XXII, 1968, 25–40.
Stransky, Thomas F., CSP: Römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen? – OekRu XVII, 1968, 218–239.

VIII. Moraltheologie

Huftier, M.: Libre arbitre, liberté et péché chez saint **Augustin**. – RechThAncMéd XXXIII, 1966, 187–281.
Daniel, William, SJ: The purely penal law theory in the **Spanish** theologians from **Vitoria** to **Suárez**. – R: Gregorian Univ. Pr. 1968. 218 p. = AnalGreg CLXIV = Ser. fac. theol.: sectio B, n. LIII.
Marty, Martin E.: **Luther** on ethics. Man free and slave. – Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis, Lo (1967), 199–229.
Auer, Alfons: Auf dem Wege zu einer Theologie der **Arbeit**. Wandel der Aspekte während der letzten 150 Jahre. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 543–564.
Engisch, Karl: **Recht** und **Sittlichkeit** in der Diskussion der Gegenwart. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1743–1760.
Palazzini, Pietro: Teologia morale pre e post-conciliare. – Div XII, 1968 = Miscellanea in honorem Francisci Carpino et Petri Parente, 475–494.
The new morality: Continuity and discontinuity. Edited by William Dunphy. – NY: Herder & Herder 1967. 192 p.; $ 4,95.
Oeyen, Hendrik van: „New morality" und christliche Ethik. – ZevEth XI, 1967, 34–42.
Gründel, Johannes: Überlegungen zur moraltheologischen **Normenbegründung**. – LebZeugn H. 2, 1968, 47–57.
Schmidt, Ernst Walter: Zur Frage der Unbedingtheit ethischer Normen. – NZSystThRelph X, 1968, 190–203.
Demant, V. A.: Sociological factors in the determination of christian morals. – Christianity in its social context = Theological collections VIII, Lo 1967, 109–121.
Rauh, Fritz: Zur moraltheologischen Beurteilung einer **biologischen Manipulation** des Menschen. – MüThZ XIX, 1968, 81–91.
Kuničić, J., OP: De **organorum transplantatione** ulterior disquisitio. – Studia moralia V, 1967, 155–177.
Ziegler, Josef Georg: Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation. – TrThZ LXXVII, 1968, 153–174.
Trimbos, Cornelis: Das veränderte Verhältnis von Mann und Frau. – Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten (Christendom en wereld, dt.), Wien, Frb/B, Bas (1968), 101–126.
Zalba, Marcellinus, SJ: Criteria moralitatis speciatim circa dispositionem suiipsius in sphaera sexuali. – PerMorCanLit LVII, 1968, 351–372.
Durand, Jean: L'**avortement** thérapeutique dans le Protestantisme. – ScEccl XIX, 1967, 445–462.
Renard, Hubert: L'**automobiliste** et la morale chrétienne. – Gembloux: Duculot; P: Lethielleux 1967. 306 p. = Réponses chrétiennes; BF 160,–.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Paul VI: Über den Fortschritt der Völker. Populorum progressio. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von Heinrich Krauß. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1967.) 200 S. = Herder-Bücherei CCLXXXVI; kart. DM 2,80.
Populorum progressio und wir. Ein Beitrag zum Dialog über die Fortschrittsenzyklika. (Johannes Schasching [u. a.] Hrsg. von Georg Prader. – (Melk, Wien:) Wedl (1968). 128 S.; kart. ÖS 20,–.
Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch? (Beiträge zur Enzyklika „Populorum pregressio" und zur Offenburger Erklärung der Sozialausschüsse.) Mit Beiträgen von Goetz Briefs [u. a.] Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1968). 195 S.; kart. DM 13,80.
Christianity in its social context. Editor: Gerard Irvine. – Lo: SPCK 1967. 128 p. = Theological collections VIII; sh 19/6.
Küchenhoff, Günther: Der Wahrheitsbegriff im Recht. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1671–1696.
Schelauske, Hans Dieter: **Naturrechts**diskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: **1945–1965**. – Köln: Bachem (1968). 384 S.; Lw. DM 28,–.
Søe, Niels H.: Naturrecht und Sozialethik. – ZevEth XII, 1968, 65–80.
Ich schwöre. Theologische und juristische Studien zur **Eid**esfrage. Hrsg. v. Gottfried Niemeier. – Mchn: Kaiser 1968. 119 S.; DM 7,80.
Schweitzer, Wolfgang: Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des **Politischen**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1968). 359 S. = Studien zur evangelischen Ethik III; Lw. DM 38,–.
Knoll, Joachim H.: Kritik und Verantwortung in der Demokratie. – NOrdn XXII, 1968, 1–14.
Lefringhausen, Klaus: **Interessengruppen** als Problem politischer Ethik. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1967). 72 S. = Kirche im Volk XXXIII.
Schasching, Johannes: Gesellschaftlicher Wandel und katholische Verbände. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 16–26.
Kirche in der Stadt. II: Probleme, Experimente, Imperative. Herausgegeben vom Österreichischen Seelsorgeinstitut. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 304 S. = Beiträge des österreichischen Seelsorgeinstitutes zur Erneuerung des kirchlichen Heilsdienstes; DM 25,20.
Jüres, Ernst August: Erfahrung mit Arbeitern. Kirche zwischen Tradition und Industrialisierung. Auswertung von Industriepraktiken junger Theologen. – Boll: Verl. Stimme d. Arbeit (1967). IX, 217 S.
Rock, Martin: Christ und Revolution. Widerstandsrecht – Widerstandspflicht. – Augsb: Winfried-Werk (1968). 140 S. = Christliches Leben heute II; DM 5,80.
Dirks, Walter - Bernhard Hanssler: Der neue Humanismus und das Christentum. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 152 S. = Kleine Schriften zur Theologie; kart. DM 9,80.
Partner von morgen? Das Gespräch zwischen Christentum und marxistischem Atheismus. Hrsg.: Hans-Joachim Girock. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1968). 82 S.; kart. DM 3,50.
Johnson, Arthur L.: Technologie und Arbeit. – LuthRu XVIII, 1968, 115–139.
Becker, Erwin: Von der Sozialpolitik zur Sozialreform. (Hrsg. v. Heinz Budde.) – Rcklgh: Paulus-Verl. (1968). 364 S. = Sozialkunde heute IV.
Kerber, Walter: Neue Entwicklungen in der kirchlichen **Eigentumslehre**. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 27–38.
Lingesleben, Otto: Die Berufssituation der Sozialarbeiter. – Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1968. 155 S. = Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 1907; DM 19,80.
Preiser, Erich: **Wirtschaftspolitik** heute. Grundprobleme der Marktwirtschaft. (Ausgew. Vorträge aus den Jahren 1951–1967.) – Mchn: Beck (1967). 221 S. = Beck'sche schwarze Reihe LI; Pp. DM 9,80.
Blume, Otto: Möglichkeiten und Grenzen der **Altenhilfe**. – Tü: Mohr 1968. VIII, 149 S.; kart. DM 15,–.
Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen. Mit einem Vorwort vom Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1967). 95 S.; kart. DM 5,80.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Charland, Raymond, OP: La dispense du mariage non consommé. – RevDrCan XVIII, 1968, 30–51.
Stenger, Robert P., OP: The episcopacy as an ordo according to the medieval canonists. – MedStud XXIX, 1967, 67–112.
Hofmeister, Philipp: Das allgemeine Stimm- und Wahlrecht bei den Ordensleuten. – SavZ, kan. LXXXIV, 1967, 77–96.
Skok, Charles D.: Prudent civil legislation according to St. **Thomas** and some controversial American law. – R: Officium Libri Catholici 1967. XV, 238 p. = Pontificia studiorum Universitas a s. Thoma Aq. in Urbe; [Diss., Rom]
Leclercq, Jean: Quaestions des **XIII**e et **XIV**e siècles sur la juridiction de l'Église et le pouvoir séculier. – Collectanea Stephan Kuttner. II = Studia Gratiana XII, 1967, 309–324.

Thomson, A. A.: Hävdan de under äktenskapslöfte. Mit deutscher Zusammenfassung (: Beischlaf mit Eheversprechen.) En rättshistorisk studie. – Lund: Gleerup (1967). 109 p. = Scripta minora 1965–1966: 1.

Listl, Joseph, SJ: **Staat** und **Kirche** in **Deutschland**. Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz. – Civitas VI, 1967, 117–165.

Mühlsteiger, Johannes: Der Geist des **josephinischen Eherechtes**. – Wien, Mchn: Herold (1967). 282 S. = Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs V; Lw. ÖS 230,–.

Conrad, Hermann: Staatliche Theorie und kirchliche Dogmatik im Ringen um die Ehegesetzgebung Josephs II. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1171–1190.

Paul, H. W.: The second ralliement. The rapprochement between **church** and **state** in **France** in the **XX**th century. – Wash: CUAPr. 1967. XI, 234 p.; $ 8,50.

Deutsch, Bernard F.: Ancient Roman law and modern canon law. – Jurist XXVII, 1967, 297–309; XXVIII, 1968, 23–37. 149–162.

Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Von Alois Müller [u. a.] – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 83 S. = Offene Wege VII; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 7–26: Müller, Alois: Das Recht als Faktor des kirchlichen Lebens; S. 27–53: Eltener, Ferdinand: Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte; S. 55–83: Huizing, Petrus: Um eine neue Kirchenordnung.

Caputo, G.: Il problema della qualificazione giuridica dello stato in materia religiosa. – Mil: Giuffrè 1967. XII, 235 p. = Raccolta di studi della Rivista „Il diritto ecclesiastico" VI; Lire 2.200.

Mayer, F.: Kirche und Staat. – Staat und Gesellschaft. Festgabe für Günther Küchenhoff, Gö 1967, 59–78.

Engelhardt, Hanns: Die **Kirchensteuer** in der Bundesrepublik Deutschland. – Bad Homburg v. d. H., B, Zü: Gehlen (1968). 232 S.; DM 38,–.

Corecco, Eugenio: L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione. – ScuCatt XCVI, 1968, 3–42. 107–141.

Costalunga, Marcellinus: De episcoporum conferentiis. – PerMorCanLit LVII, 1968, 217–280.

Saier, Oskar: Die hierarchische Struktur des **Presbyteriums**. – AkKR CXXXVI, 1967, 341–391.

Schmitz, Heribert: Das Presbyterium der Diözese. – TrThZ LXXVII, 1968, 133–152.

Fedele, Pio: L'«ordinatio ad prolem» e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla costituzione «Gaudium et spes» del Concilio Vaticano II. – EphIurCan XXIII, 1967, 60–134.

Cuschieri, A., OFM: Morbus mentis in iure matrimoniali canonico. – Salm: Instituto San Raimundo de Peñafort 1967. 133 p.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staat (Christendom en wereld, dt.) Von E. Schillebeeckx [u. a.] – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1968). 155 S.; brosch. DM 12,–.

L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «**Gaudium et spes**». Ouvrage collectif. Tome I: Texte latin et traduction française officielle de l'épiscopat français. Histoire des textes par Philippe Delhaye. Tome II: Commentaires. Tome III: Réflexions et perspectives. – P: Ed. du Cerf 1967. 283 p., 638 p., 222 p. = Unam sanctam LXV a/b/c; F 25, F 49,90, F 21,80.

Die Kirche in der Welt von heute (A Igreja no mundo de hoje, dt.) Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils. Hrsg. von Guilherme Baraúna. Deutsche Bearb. von Viktor Schurr. – Sa: Müller (1967). 570 S.; Lw. DM 50,–.

Delhaye, Philippe: Le dialogue de l'Église et du monde d'après Gaudium et spes ‹Schéma XIII›. – Gembloux: Duculot; P: Lethielleux 1967. 160 p.; BF 100,–.

Murphy, Francis X., CSSR: Constitutio pastoralis De ecclesia in mundo huius temporis. An introduction. – Studia moralia IV, 1966, 19–41.

Spiazzi, Raimondo, OP: Teologia pastorale odegetica. La cura d'anime nella comunità cristiana. – (To, R:) Marietti (1967). 544 p. = Manuali di pastorale III; Lire 4.500.

Floristan Samanes, Casiano – Manuel Useros Carretero: Teología de la acción pastoral. – Madr: Biblioteca de autores cristianos 1968. XV, 686 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXV.

Remberger, Franz Xaver (, CSsR): Der kirchliche Sinn des **Seelsorgers** heute. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 260–271.

Metz, Johann Baptist: Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft. – Die Neue Gemeinde. (Theodor Filthaut zum 60. Geburtstag), Mz (1967), 247–260.

Aufderbeck, Hugo: Die geistliche Stunde. Ein Weg zur Bildung des **Gemeindekernes**. – Frb/B: Seelsorge-Verl. 1968. 188 S. = Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge I; Lw. DM 12,60.

Spielbauer, Josef: Seelsorge durch Laien. Praxis des **Wohnviertelapostolats**. – Limburg: Lahn-Verl. 1967. 152 S. = Offene Gemeinde II.

Exeler, Adolf: Glaube an Jesus, den Christus. Unser Dienst am Christusglauben der heutigen Jugend. – Frb/B: Seelsorge Verl. (1968). 79 S. = Kleine Schriften zur Seelsorge X; kart. DM 5,60.

Dreißen, Josef: Diagnose des **Holländischen Katechismus**. Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 126 S.; kart. DM 7,80.

Religious education. Drift or decision? Edited by Philip Jebb. – (Lo:) Darton, Longman & Todd (1968). VIII, 275 p.; sh 30/–.

Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel »Reich Gottes«. Hrsg. von Hubert Fischer. Verfaßt von Eleonore Beck und Gabriele Miller. Bd II. – Mchn: Kösel-Verl. (1968). 375 S.; geb. DM 45,–.

Baur, Andreas - Hans Kögel: Zur biblischen Unterweisung heute. Eine Orientierung für Praxis und Prüfung des Bibellehrers. – Donauwörth: Auer (1968). 229 S.; Lw. DM 17,80.

Bibelkatechese 68. Hrsg. von Günter Stachel. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 150 S. = Unterweisen und Verkünden II.

Zavalloni, Roberto, OFM: Recherche sur les attitudes religieuses de préadolescents et de jeunes gens. – Anton XLIII, 1968, 260–292.

Niblett, William Roy: Der Christ als Erzieher in einer weltlichen Welt (Christian education in a secular society, dt.) (Aus d. Engl. übers. v. Ursel-Gwynnie Mantel-Richter. Mit e. Vorw. z. dt. Ausg.) – (Hbg:) Furche-Verl. (1967). 153 S.; Lw. DM 12,80.

Dörger, Hans Joachim - Andreas Hauptmann - Jürgen Lott: Thesen zum Problem des **Erzählens** im Religionsunterricht. – Theologia practica III, 1968, 169–174; S. 174–178: Stock, Hans: Kommentar; S. 178–181: Baldermann, Ingo: Kommentar; S. 181–186: Schreiber: Johannes: Kommentar.

Bourdeau, François (,CSSR): Das **Bild** in der Katechese. Theologische Grundlagen. – Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr, Bergen-Enkheim b. Ffm (1968), 124–136.

Caster, Marcel van, SJ: Réflexion pour une catéchèse de l'amour mutuel. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 33–59.

XII. Liturgik

Dürig, Walter: Die Deutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus. – LJ XVIII, 1968, 72–86.

Porter, Harry Boone: The ordination prayers of the ancient western churches. – Lo: SPCK 1967. XVII, 98 p. = Alcuin-Club collections XLIX; sh 25/–.

Corpus **Ambrosiano**-liturgico: Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell untersucht u. hrsg. von Odilo Heiming. I: Das **Sacramentarium triplex**. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. T. 1: Text. – Mstr: Aschendorff (1968). LXXXII, 478 S., 8 S. Faks. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLIX; brosch. DM 98,–.

Nocent, A(drien): Un fragment de sacramentaire de **Sens** au Xe siècle. La liturgie baptismale de la Province ecclésiastique de Sens dans les manuscrits du IXe au XVIe siècles. – Miscellanea liturgica in onore di Card. Giacomo Lercaro ... Vol. II, R (1967), 649–794.

Schonath, W.: Die liturgischen Drucke des Bistums und späteren Erzbistums **Bamberg**. – Bericht des historischen Vereins Bamberg CIII, 1967, 387–418.

L'Ordinaire de la collégiale, autrefois cathédrale de **Tongres**; d'après un manuscrit du XVe siècle édité par Pl. F. Lefèvre, OPraem. Tome I: Le temporal. – Louv: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1967. LVI, 333 p. = Spicilegium sacrum Lovaniense XXXIV; BF 450,–.

Beumer, Johannes, SJ: Eine deutsche Meßerklärung aus der Reformationszeit und ihr theologisch-kerygmatischer Gehalt. ‹Georg **Witzel**, Ceremonien bey der catholischen kyrchen liturgy, geystlich außgelegt›. – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag Bd. II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1087–1107.

Popp, Friedrich: Studien zu liturgischen Reformbemühungen im Zeitalter der **Aufklärung**. – Frb/B: Herder 1967. 495 S. = Freiburger Diözesan-Archiv LXXXVII, 1967; kart. DM 18,–.

La Costituzione sulla sacra liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento, norme di applicazione, riforma liturgica nel mondo. – To-Leumann: Elle Di Ci 1968. 1263 p. = Collana magisterio conciliare XIV.

Liturgiereform im Streit der Meinungen. – Wü: Echter-Verl. (1968). 161 S. = StudBerKABay XLII; brosch. DM 9,80; [enth.:] S. 13–39: Dürig, Walter: Die Bedeutung der Liturgie im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Reform; S. 41–59: Pascher, Joseph: Augenblicklicher Stand der Liturgiereform und Ausblick auf das Kommende; S. 61–80: Messerschmid, Felix: Erwägungen eines Laien zur Liturgiereform; S. 81–110: Meyer, Hans Bernhard: Beharrung und Wandel im Gottesdienst; S. 111–144: Saventhem, Eric M. de: Una voce nunc et semper?; S. 145–161: Rennings, Heinrich: Aus Treue zur Tradition: Reform der Liturgie.

Lengeling, Emil J.: **Sakral-profan**. Bericht über die gegenwärtige Diskussion. – LJ XVIII, 1968, 164–188.

Maldonado, Luis: La plegaría eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa. – Madr: La Ed. Católica 1967. XXXI, 604 p. = Biblioteca de autores cristianos CCLXXIII; pes 145,–.

Tillard, J. M. R., OP: L'Eucharistie et le Saint-Esprit. – NRTh, A. C = T. XC, 1968, 363–387.

Franzen, Franz: Der Gottesdienst des Wortes – Überlegungen zur Reform der **Wortliturgie**. – Diakonia III, 1968, 160–173.

Dupuy, B.-D., OP: Doctrine et pratique de l'eucharistie dans l'Eglise catholique contemporaine. – Verbum Caro LXXXV, 1968, 48–63.

Ligier, L., SJ: La struttura della **preghiera eucaristica**: Diversità e unità. – EphLit LXXXII, 1968, 191–215; p. 216–238: Braga, C., CM: De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae.

Bordoni, Marcello: La presenza della «Chiesa» nella celebrazione eucaristica. Prospettive e discussioni attuali. – Div XII, 1968 = Miscellanea in honorem Francisci Carpino et Petri Parente, 495–539.

Jounel, Pierre: La composition des nouvelles **prières eucharistiques**. – MaisD XCIV, 1968, 38–76; p. 77–102: Thurian, Max: La théologie des nouvelles prières eucharistiques; p. 103–113: Orchampt, Jean: Valeur pastorale des nouvelles prières eucharistiques; p. 114–124: Gelineau, Joseph, SJ: Le mouvement interne de la prière eucharistique; p. 125–138: Huyghe, Gérard: Des prières eucharistiques pour l'Eglise d'aujourd'hui.

Liturgical renewal in the Christian churches. Ed. by Michael J. Taylor. – Baltimore: Helicon 1967. 221 p.; $ 5,95.

Hildebrandt, Franz: I offered Christ. A protestant study of the Mass. – Lo: Epworth Pr. (1967). IX, 342 p.; sh 63/–.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Gaiffier, Baudouin de: Études critiques d'hagiographie et d'iconologie. – Brux: Société des Bollandistes 1967. 532 p. = Subsidia hagiographica XLIII; BF 600,–.

Devos, Paul: Le panégyrique de saint Étienne par **Hésychius** de **Jérusalem**. – AnalBoll LXXXVI, 1968, 151–172.

Hocquard, Gaston: La **règle** de s.**Chrodegang**. État de quelques questions. – Saint Chrodegang, Metz 1967, 55–89.

Miccoli, Giovanni: Un nuovo manoscritto del «Liber de vita christiana» di **Bonizone** di **Sutri**. – Studi medievali, Ser. III, A. VII, 1966, 371–398.

Vie des Pères du Jura (Vita vel regula sanctorum patrum Romani, Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum, latein, franz.) Introduction, texte critique, lexique, traduction et notes par François Martine. – P: Ed. du Cerf 1968. 534 p. = Sources chrétiennes CXLII = Série des textes monastiques d'occident XXVI; F 45,–.

Bogliolo, Luigi, SDB: Due grandi ascesi della carità: s.**Tommaso** e s.**Francesco** di **Sales**. – Div XI, 1967 = Miscellanea André Combes II, 875–893.

Clasen, Sophronius, OFM: Einteilung und Anliegen der Legenda maior s.Francisci Bonaventuras. – FrancStud XXVII, 1967, 115–162.

(Jordaens, Willem, OSA:) Meester Willem Jordaens (Werken I:) "De oris osculo" of De mystieke mondkus. Kritisch en voor het eerst uitgegeven door Leonce Reypens, SJ. – Antw: Ruusbroec-Genootschap 1967. 45*, 152 blz., 4 afb. = Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf XVII; BF 400,–.

(Birgitta Sancta:) Den heliga Birgittas Revelaciones. Bok VII. Utgiven av Birger Bergh. – Upps: Almqvist & Wiksells 1967. 226 p. = Samlingar utgivna av Svenska fornskrift-sällskapet. Ser. II. Bd VII: 7.

Brandozzi, Ippolito, OFMCap: Il beato **Pietro** da **Mogliano**, Minore Osservante ‹1435–1490› con due sermoni inediti e tredici tavole fuori testo. – R: Ed. Francescane 1968. 223 p. = Studi e testi francescani XXXVIII.

Ampe, A., SJ: Kleine tractaten van de schrijfster der **Peerle**. I: Het hofken van devocien. – OGE XLI, 1967, 368–427; XLII, 1968, 33–57. 142–171.

Collinson, Patrick: The **Elizabethan puritan** movement. – Lo: Cape (1967). 527 p.; sh 63/–.

Oechslin, R[aphaël]-L[ouis]: Une aventure spirituelle. La vie du P. **Antoine** du Saint-Sacrement Le Quieu O.P. ‹**1601–1676**›. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul (1967). 207 p.; sfr 14,50.

Orcibal, Jean: Documents pour une histoire doctrinale de la querelle du **quiétisme**. Le procès des «Maximes des saints» devant le saint-office. Avec la relation des Congrégations cardinalices et les «observationes» inédites de Bossuet. – Archivio italiano per la storia della pietà V, 1968, 409–536.

Silvestro da Valsanzibio, OFMCap: La devozione a s. Giuseppe nell' opera di Don Enrico de **Ossó** ‹1840–1896›. – MiscFranc LXVII, 1967, 329–378.

Courtès, Joseph, PSS: Les citations scripturaires dans les manuscrits autobiographiques de **Thérèse** de **Lisieux**. – RAscMyst XLIV, 1968, 217–231.

Degli Esposti, Francesco: La teologia del Sacro Cuore di Gesù da **Leone XII** a **Pio XII**. – R: Herder 1967. XXVIII, 315 p. = Analecta theologica de culto ss. Cordis Jesu II.

Bacht, Heinrich, SJ: Priesterliche Spiritualität nach dem II. Vatikanischen Konzil. – ThGl LVIII, 1968, 201–213.

Oppen, Dietrich von: Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1968). 202 S.; Lw. DM 12,80.

Labarrière, Pierre-Jean: L'existence réconciliée. – P: Desclée [&] de Brouwer 1967. 206 p. = Christus. Essais XXVI.

Bernard, Charles André, SJ: L'idée de **vocation**. – Greg XLIX, 1968, 479–509.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Balboni, Dante: Le catedra di **San Pietro**. Note storico-liturgiche sull'origine della festa «Natale Petri de Cathedra» e sul culto alla «Cathedra Petri». – (CdV:) Tipogr. Poliglotta Vaticana (1967). VII, 127 p., 8 fot. 4°; Lire 4.000.

Lees-Milne, James: Sankt Peter (Saint Peter's, dt.) Mitte der Christenheit. (Aus dem Engl. übertr. von Joachim A. Frank. Fotografien von Mario Carrieri.) – (B, Frkf/M, Wien:) Ullstein [1968]). 336 S., 1 Titelbild 4°; Lw. DM 48,–.

Brandenburg, Hugo: Bellerophon christianus? Zur Deutung des Mosaiks von **Hinton St. Mary** und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst. – RömQu LXIII, 1968, 49–86; 2 Fig., 12 Taf.

Hoffmann, Konrad: Taufsymbolik im mittelalterlichen Herrscherbild. – Düs: Rheinland-Verl. (1968). 143 S., 16 Bl. Abb 4° = Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft IX; Lw. DM 26,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Achter, Irmingard: Die Stiftskirche S[ankt] **Peter** in **Vilich**. Mit e. Beitr.: Leben und Verehrung der Heiligen Adelheid von Vilich. Von Jakob Schlafke. – Düs: Rhein-Verl. (1968). 344 S. mit 268 Abb., 15 Bl. 4° = Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes; Lw. DM 27,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Jaacks, Günther von: St. **Katharinen** zu **Lübeck**. Baugeschichte einer Franziskanerkirche. Mit 16 Abb. u. 9 Fig. – Lübeck: Schmidt-Römhild 1968. 87 S. 4° = Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck XXI.

Bercker, Edmund: Die Kirchen-, Kapellen- und Altarpatrozinien im Kreis **Sigmaringen**. – ([Sigmaringen:] Landeskommunalverband der Hohenzoller. Lande, Landeskundl. Forschungsstelle 1967.) 176 S. mit Abb., Faks. u. Ktn. = Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns VI.

Vetter, Ewald M.: Eine Verkündigungsmaria aus dem Umkreis des Meisters der **Danziger Schönen Madonna**. – Münster XXI, 1968, 181–190 mit 8 Abb.

Ekwall, Sara: Ett ikonografiskt **Birgitta**problem. Har förebilden till den skrivande Birgitta i Vadstena varit den skrivande evangelisten? – Konsthistorisk tidskrift XXXVII, 1968, 1–20.

Snyder, James: **Jan** van **Eyck** and the madonna of chancellor Nicolas Rolin. – Oud Holland LXXXII, 1967, 163–171.

Wentzel, Hans: Meisterwerke der spätgotischen Glasmalerei in **Ulm**. – Pantheon XXVI, 1968, 255–267.

Metternich, Franz Wolff: **Bramante**, Skizze eines Lebensbildes. – RömQu LXIII, 1968, 1–28; 1 Fig., 6 Taf.

Bruin, T. L. de: Anagrammatische Inschriften auf alten religiösen Abbildungen. – Münster XXI, 1968, 191–200 mit 8 Abb.

Günenfelder, Josef: Beiträge zum Bau der St. **Galler** Landkirchen unter dem Offizial P. Iso Walser 1759–1785. – (Lindau, Konstanz: Thorbecke in Komm.) 1967. XXIV, 351 S. = Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung LXXXV, 1967.

Gresleri, Giuliano: Der Kirchenbau **Alvar Aaltos** und sein Projekt für Riola bei Bologna. – Münster XXI, 1968, 157–165 mit 26 Abb.

Adam, Adolf: Theologische Aspekte zum modernen Kirchenbau. Rede anläßl. d. Übernahme des Rektorates d. Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz am 9. Nov. 1967. – Mz: Verl. der Johannes-Gutenberg-Buchhandl. Kohl 1968. 19 S. = Mainzer Universitätsreden XXVIII.

Schwebel, Horst: Kirchenbau in der säcularen Stadt. – KuKi XXXI, 1968, 70–75.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Donatella Barnocchi, Münster, Nordstr. 45; Dr. Wolfgang Beinert, Tübingen, Gösstr. 55; Dr. Dr. Werner Bröker, Gimbte üb. Münster, Nr. 42; Dr. Walter Diezinger, Söchtenau üb. Rosenheim, Kath. Pfarramt; Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel, Rudolfstr. 39; StudR. Ernst Feil, Münster, Pötterhoek 29; Dr. Hans A. Fischer-Barnicol, Dossenheim b. Heidelberg, Heidelberger Str. 35; Prof. Dr. August Franzen, Kappel b. Freiburg, Peterbergstr. 10; Prof. Dr. Paul-Gundolf Gieraths OP, Rom, Largo Angelicum 1; Prof. Dr. Herwig Görgemanns, Malschenberg, Schulstr. 22; Dr. Anton Grabner-Haider, Graz, Karlauerstr. 65; Prof. Dr. Norbert Greinacher, Münster, Gertrudenstr. 29; Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann†; Dr. Angelus Häußling OSB, Maria Laach üb. Andernach, Abtei; Dr. Dr. Robert Hanhart, Göttingen, von-Bar-Str. 31; Prof. Dr. Josef Hünermann, Aachen, Mozartstr. 9; Pater Peter Knauer SJ, Münster, Antoniuskirchplatz 11; Dr. Albrecht Langner, Mönchengladbach, Rathausstr. 19; Prof. Dr. Emil Lengeling, Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Georg May, Mainz, Saarstr. 21; Dr. Georg Mühlenbrock SJ, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Burkhard Neunheuser OSB, Rom, Pontificio Istituto di S. Anselmo; Prof. Dr. Dr. Joseph Pascher, München, Professor-Huber-Platz 1; Dr. Heinrich Petri, Würzburg, Klosterstr. 23; Prof. Dr. Dr. Hans Pfeil, Bamberg, Obere Karolinenstr. 6; Vinzenz Pfnür, Münster, Annette-von-Droste-Hülshoff-Allee 18; Prof. Dr. Walter Rest, Münster, Röschweg 8; Prof. Dr. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Lothar Ruppert, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Prof. Dr. Josef Scharbert, München 55, Pählstr. 7; Prof. Dr. Heinrich Schauerte, Paderborn, Leostr. 25; Prof. Dr. Norbert Schiffers, Regensburg, Kath. Theol. Fakultät der Univ.; Prof. Dr. Dr. Werner Schöllgen, Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch-Str. 14; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Prof. Dr. Kurt Schubert, Wien I, Walfischgasse 10; Prof. Dr. Georg Schwaiger, München 15, Pettenkoferstr. 28; Dr. Eberhard Simons, München 22, Kaulbachstr. 29; Prof. Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster, Theissingstr. 1–3; Priv. Doz. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg, Alandsgrund; Prof. Dr. Bernhard Welte, Freiburg i. Br., Dreikönigstr. 13; Prof. Dr. Hildegard Wiegmann, Vechta i. O., Georg-Reinke-Str. 4; Dr. Klaus Wittstadt, Hiltrup, v. Bodelschwinghstr. 31 b; Lic. theol. Erich Zenger, Münster, Domplatz 8.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt.- © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – 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

Diesem Heft liegen folgenden Prospekte bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.
1. Aurelius Augustinus (Schöningh). 2. Übersicht 68/69 (Frommann-Holzboog)
3. Albertus Magnus (Aschendorff)

SCE Strukturen christlicher Existenz

Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. Festgabe für Pater Friedrich Wulf SJ zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Heinrich Schlier, Emanuel von Severus, Josef Sudbrack und Alfonso Pereira. 398 Seiten, Format 14 x 22,5 cm, Leinen, 34,— DM

INHALT

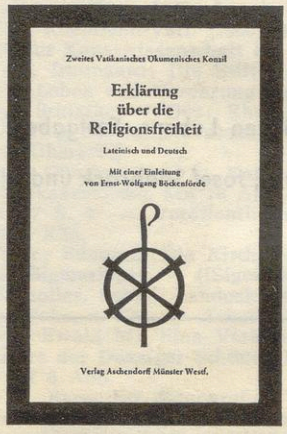
Bischof C. J. Leiprecht: Im Dienst an der Kirche · *J. Sudbrack:* Bibelstudium und Frömmigkeit in unserer Zeit · *N. Lohfink:* Technik und Tod nach Kohelet · *F. J. Schierse:* Oster- und Parusiefrömmigkeit im Neuen Testament · *H. Schlier:* Eine Adhortatio aus Rom · Die Botschaft des ersten Petrusbriefes · *O. H. Pesch:* Luthers Kritik am Mönchtum in katholischer Sicht · *H. Wolter:* Ignatius von Loyola und die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts · *S. Pfürtner:* Reformation und Reform des II. Vatikanum · *M. Bernards:* Theologiestudium als Glaubenshilfe · *H. Waldenfels:* Vom Schweigen des Buddha und den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola · *J. A. Jungmann:* Gott unser Vater in der Glaubensverkündigung · *J. Auer:* Kleine Theologie des Kreuzes · *O. Semmelroth:* Institution und Charisma · *K. Rahner:* Gebet des einzelnen und die Liturgie der Kirche · *E. v. Severus:* Die Meditation der Christen · *M. Kehl:* Überlegungen zur theologischen Ortsbestimmung des Meditationsgesprächs · *F. J. Metzinger:* Zur Praxis des Meditationsgesprächs · *J. Bours:* Bildmeditation. Erfahrungen zur Praxis · *G. Schiwy:* Moderne Lyrik und Meditation · *P. K. Kurz:* Geistliche Verse/ Weltliche Verse · *L. Boros:* Strukturen christlicher Vollendung · *J. Leclercq:* Erneuerung des Ordenslebens · *Mater M. Brüning:* Erneuerung des Ordenslebens durch Erneuerung des geistlichen Lebens · *H. Bacht:* Die Bürde der Welt · Erwägungen zum frühmonastischen Armutsideal · *J. G. Gerhartz:* Wirklich arm sein · Die Armut in der „Communaute de Taize" · *A. Grillmeier:* Zwei Welten · Der Schritt aus der Krise der Zeit in geistliche Gemeinschaften heute.

Jede Buchhandlung legt Ihnen diesen Band gerne vor

Echter-Verlag Würzburg

Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils

neu: Erklärung über die Religionsfreiheit Eingeleitet von Prof. Dr. Ernst-W. Böckenförde Heidelberg 50 Seiten, kart. 3,60 DM



Ferner sind erschienen,
eingeleitet von Konzilsvätern, Konzilsberatern und Gelehrten:

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen
Dr. FRANZ KARDINAL KÖNIG – *Wien*
25 Seiten, kart. 1,80 DM

Die Konzilsdekrete „Über den Ökumenismus" „Über die katholischen Ostkirchen"
Dr. LORENZ KARDINAL JAEGER – *Paderborn*
Prof. Dr. Dr. EDUARD STAKEMEIER – *Paderborn*
3. Auflage, 88 Seiten, kart. 5,— DM

Konstitution „Über die heilige Liturgie"
Bischof Dr. Dr. S. K. LANDERSDORFER – *Passau*
Prof. Dr. JOSEF A. JUNGMANN – *Innsbruck*
Prälat Dr. JOHANNES WAGNER – *Liturg. Institut Trier*
5./6. Auflage, 104 Seiten, kart. 5,— DM

Instruktion zur Ausführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie". *36 Seiten, kart. 2,50 DM*

Dogm. Konstitution über die göttl. Offenbarung
Prof. Dr. MICHAEL SCHMAUS – *München*
61 Seiten, kart. 4,— DM

Dogmatische Konstitution über die Kirche
Prof. Dr. JOSEPH RATZINGER – *Tübingen*
7./8. Auflage mit der verbesserten Übersetzung von 1966 und vollständigem Quellenregister, 184 Seiten, kart. 9.— DM

Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe mit den Ausführungsbestimmungen vom 6. 8. 66
Bischof Dr. JOSEF GARGITTER – *Bozen-Brixen*
125 Seiten, kart. 8,— DM

Dekret „Dienst und Leben der Priester"
Bischof Dr. JOSEPH HÖFFNER – *Münster*
91 Seiten, kart. 5,— DM

Dekret „Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens" mit den Ausführungsbestimmungen vom 6. 8. 1966
Dr. FRIEDRICH WULF SJ – *München*
72 Seiten, kart. 4,50 DM

Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche mit den Ausführungsbestimmungen vom 6. 8. 1966
Prof. Dr. JOSEF GLAZIK – *Münster*
148 Seiten, kart. 8,— DM

Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute
Prof. Dr. WILHELM WEBER – *Münster*
223 Seiten, kart. 12,— DM

Dekret über das Apostolat der Laien
Prof. Dr. FERDINAND KLOSTERMANN – *Wien*
77 Seiten, kart. 5,— DM

Dekret über die Ausbildung der Priester
Prof. Dr. ANTON ANTWEILER – *Münster*
69 Seiten, kart. 4,50 DM

Erklärung über die christliche Erziehung
Bischof Dr. JOSEPH HÖFFNER – *Münster*
44 Seiten, kart. 2,80 DM

Verlag Aschendorff

Bezug durch jede Buchhandlung
Verlag Aschendorff 44 Münster Postfach 30

476 Fachref. Prof. Stuhy V

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 TR **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 24,–**

Nummer 6 **1968** **64. Jahrgang**

Die Taufe als Antwort des Glaubens. Zur neuen Tauflehre Karl Barths. Von Anno Quadt, Köln

Neuhäusler – Gössmann: Was ist Theologie? (Delahaye)
Van de Pol: Das Ende des konventionellen Christentums (Stüttgen)
Friede im Atomzeitalter, hrsg. von Walter Dirks (Kalesse)
Söderblom: Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (A.-Th. Khoury)
Greschat: Kitawala (Rath)
Archiv für Religionspsychologie, Bd IX, hrsg. von Wilhelm Keilbach (Bolley)
Masson: L'attività missionnaria della Chiesa (Schütte)
Lagrange: La méthode historique (Loretz)
Kroeber: Der Prediger (Loretz)
Kilian: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen (Rehm)
Rietzschel: Das Problem der Urrolle (Hamp)
Wilcox: The Semitisms of Acts (Gnilka)
Bligh: Galatians in Greek (Schmid)
Kehl: Der Christushymnus im Kolosserbrief (Mußner)
Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge (Reuss)
Gamber: Niceta von Remesiana. Instructio ad competentes
ders.: Weitere Sermonen ad competentes
ders.: Die Autorschaft von De Sacramentis (Barbel)
Wiessner: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. (Cramer)
Eßer – Grau: Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut (I. Frank)
Judentum im Mittelalter, hrsg. von Paul Wilpert (A.-Th. Khoury)
Kohls: Die Theologie des Erasmus (Padberg)
Zumkeller: Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts
ders.: Manuskripte von Werken der Autoren der Augustiner-Eremiten in mitteleuropäischen Bibliotheken (Elm)
Blondel: Die Aktion (1893) (Henrici)
Pieper: Hoffnung und Geschichte (Kerstiens)
Bakhuizen van den Brink: Ecclesia II (Cornelissen)
Decker: Die Gotteslehre des Jakob von Metz (Horst)
Willis: Calvin's Catholic Christology (Ganoczy)
Küry: Die altkatholische Kirche (Klein)
Reiners: Grundintention und sittliches Tun (Hauser)
Friedberger: Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus (Beutter)
Knowles: Englische Mystik (Graef)
Klomps: Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche (Roos)
Albrecht: Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie (Roos)
Zieler: Die Wirklichkeit der Gemeinschaft (Ermecke)
Mörsdorf: Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici (May)
Antweiler: Der Priester heute und morgen (Klostermann)
Greinacher: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Groner)
Gottes Wort und unsere Antwort, hrsg. von Hans Hilger (Kubina)
Maertens: Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste (Senger)
Oberman – Courtenay – Zerfoss: Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio (Kolping)
Formules de prière universelle (Maas-Ewerd)
Wagner: Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen (Kindl)
Harmening: Fränkische Mirakelbücher (Wagner)
Cabaud: Simone Weil (Graef)

Hinweise
Duhm: Das Buch Jesaia (Eising)
Nacke: Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften (S. Frank)

Personennachrichten

Promotionen im akademischen Jahr 1967/68

Theologische Bibliographie

Die Taufe als Antwort des Glaubens

Zur neuen Tauflehre Karl Barths [1]

Von Anno Quadt, Köln

„Ich sehe voraus", sagt Karl Barth, „daß ich mit diesem Buch, das nach menschlichem Ermessen meine letzte größere Veröffentlichung sein wird, noch einmal in der gewissen Einsamkeit auf dem theologisch-kirchlichen Plan stehen werde, in der ich ihn vor bald 50 Jahren betreten habe, daß ich mir also mit ihm einen schlechten Abgang zu verschaffen im Begriff stehe. Sei es denn!" (XII). Es wird in jedem Fall, sollte es ihn geben, ein aufweckender Ärger werden, den Barths „dogmatische ‚Lehre' von der christlichen Taufe" (55) hervorrufen könnte. Gemeint ist die mit allem Nachdruck vollzogene Ablehnung der „herrschenden Taufpraxis" (XII) – der „Unsitte der Säuglingstaufe" (XI) – wie der dahinterstehenden „sakramentalistischen Tauftheorie" (XII). Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wollte man das Negative dieser beiden Abgrenzungen als das Wesentliche der Tauflehre Barths ansehen. Das Positive ist ihm „unendlich viel wichtiger" (XII). Daran wollen wir uns zunächst halten und über die vorgestellte Sache sprechen.

Im Zusammenhang der ‚Kirchlichen Dogmatik' ist der vorgelegte Band IV, 4 ein ausgearbeitetes Fragment eines vorgesehenen Kapitels „spezieller Ethik unter dem Gesichtspunkt der in Jesus Christus vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott" (IX). Als Abschluß der Versöhnungslehre hätte der vollständige Band IV, 4 die „christliche Ethik ... als Darstellung der dem göttlichen Gnadenwerk und -wort entsprechenden freien menschlichen Tatantwort" (IX) enthalten sollen, m. a. W. „das christliche (menschliche!) Werk in seinem korrespondierenden und also eigenständigen Charakter gegenüber dem IV, 1–3 umrissenen göttlichen Versöhnungswerk" (IX); darin wiederum die Lehre von der Taufe „an der Spitze der ... christlichen Ethik" (X), als krönender Abschluß die Lehre vom Abendmahl als der „auf die Präsenz Jesu Christi in seinem Selbstopfer antwortenden und seiner Zukunft entgegenblickenden Danksagung" (IX).

Bei dieser Einordnung zeigt sich sogleich: Es geht um die geschöpfliche Antwort, das dem Werk Gottes ‚entsprechende' Tun des Menschen. Wer je angenommen hätte, die geschöpflich-menschliche Realität komme in der Theologie Barths zu kurz, muß sich spätestens an Hand dieses letzten Bandes mit seiner qualifizierten Hervorhebung des menschlichen Tuns im Ganzen des Versöhnungsgeschehens (und von hier aus rückblickend auf Barths gesamte Theologie) eines anderen belehrt finden. Die Lehre von der Taufe – das schon rechtfertigt ihre separate Veröffentlichung – bedeutet *pars pro toto* die Weichen-

[1] **Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik IV, 4** (Fragment). Die Lehre von der Versöhnung. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich: EVZ-Verlag 1967. 247 S.; DM 30,–.

U-B. 108.
31. DEZ. 1968

stellung für alles, was über christliches Tun, das subjektive Tun des Einzelnen wie eben auch das kirchliche Tun, zu sagen ist.

Ein spezieller Anlaß zur Veröffentlichung des Paragraphen über die Taufe ist die Revokation der früheren Schrift: ‚Die kirchliche Lehre von der Taufe', 1943, die Barth „nicht länger als ... letztes Wort zu dieser Sache betrachtet und zitiert" (IX) sehen möchte; sie ist in seinen Augen inzwischen „überholt und antiquiert" (IX f.). Die „erneuerte Sicht der Taufe" (X) steht nach Barths Angabe im Zusammenhang mit der 1951 erschienenen Schrift seines Sohnes Markus Barth: ‚Die Taufe ein Sakrament?' Es ist das ‚sakramentale' Verständnis der Taufe – „sofern es sich in ihr um das Werk der Täuflinge und der sie taufenden Gemeinde handelt" (X) – das Barth im Gegensatz zur genannten früheren Schrift fallen lassen mußte.

Die inhaltliche Darlegung des Taufgeschehens handelt konkret von der Begründung des christlichen Lebens als Anfang beim Menschen. So gesehen erscheint die Lehre von der Taufe als unverzichtbarer dogmatischer Angelpunkt. Es geht um die Bezeichnung des Punktes, wo das, was Gott für den Menschen getan hat und tut, in aller Regel dem Menschen, unter Inanspruchnahme seiner subjektiven Anwortfähigkeit, in – wenn auch vorläufiger – Wirklichkeit zuteil wird. Zwei Momente – „das ‚objektive' und das ‚subjektive'" (45) – machen dieses Geschehen aus: Die Geisttaufe als kreativer Ursprung und die Wassertaufe als das antwortende Ja des Menschen. Diese beiden Momente gehören ebenso zusammen, wie sie zu unterscheiden sind. Das Taufgeschehen als Begründung des christlichen Lebens ist eine differenzierte Einheit von Tat Gottes und Tat des Menschen. Keine Mischung jedoch, erst recht keine Identität, sondern ein ganz verschiedenes Handeln zweier unaufhebbarer Subjekte. „Ohne diese Einheit beider in ihrer Unterscheidung gibt es keine christliche Ethik. Und diese Unterscheidung beider in ihrer Einheit einzusehen, ist gerade hier wichtig, wo wir es mit dem Anheben des Verhältnisses zwischen dem in seiner Gnade gebietenden Gott und dem verantwortlichen Tun des diesem Gott dankbaren Menschen ... zu tun haben – wo es also um die Weichenstellung geht, von deren genauer Richtigkeit nachher alles weitere ethische Überlegen abhängen wird" (45). Bei dieser Gedankenführung denkt man, *mutatis mutandis*, unwillkürlich an die christologische Formel von Chalkedon und die Interpretation, die sie bei Barth erfährt.

I. Die Taufe mit dem Heiligen Geist. Unter Voraussetzung des grundlegenden Verhältnisses, wie es zwischen Gott und dem Menschen, dem Schöpfer und seinem Geschöpf, Christus und dem Sünder, besteht, ist im Hinblick auf das christliche Leben zu fragen, „wie der Mensch, dem es nach menschlichem Ermessen nicht möglich ist, sich dazu aufzumachen ... auf Grund einer Möglichkeit Gottes dazu in Bewegung gesetzt wird, eben das dennoch zu wollen, ins Werk zu setzen und zu tun" (5). Der Mensch kann das von sich aus nicht. So geht es um die „Möglichkeit Gottes", daß „der Mensch selbst ... freies Subjekt dieses Geschehens wird" (5). Damit das geschieht, „muß diesem Menschen rein faktisch ... ein Inkoordinables und Inkommensurables widerfahren sein" (3). Die Frage tut sich auf: Was ist das? „Die Antwort", heißt es, „die wir in der heiligen Schrift auf diese Frage bekommen, weist ... auf den Punkt hin, der hier entscheidend ist: Auf die dem Menschen selbst in der Freiheit des gnädigen Gottes widerfahrende Wendung, in der wirklich er, der Mensch selbst frei wird zu werden, was er zuvor nicht war noch sein konnte, und so zu tun, was er zuvor nicht tat und zu tun unvermögend war: Gott treu zu sein" (6). Diese göttliche Wendung – die Existenz in der Sünde ist eine Existenz in der Verkehrung – schenkt dem Menschen „das ihn auszeichnende christliche Sein", nicht nur ein Kleid, sondern wirklich „ein neues Sein" (7). Diese göttliche Wendung, in der dem Menschen das neue Sein zuteil wird, kraft der es ihm ermöglicht wird, selbst ein in aller Freiheit positiv antwortendes Subjekt zu werden, ist das Werk des Hl. Geistes oder die Taufe mit dem Hl. Geist: „Die Macht der göttlichen Wendung, in der es zum Ereignis der Begründung des christlichen Lebens von bestimmten Menschen kommt, ist die Macht der ihnen widerfahrenden Taufe mit dem Heiligen Geist" (33).

Dies wird in verschiedene Richtungen hin ausgewertet. Die wesentlichen Elemente sind dabei folgende: 1. „Der entscheidende Punkt ist die Göttlichkeit der Wendung" (13). Es ist und bleibt das Werk des treuen Gottes, des Gottes, der sich geoffenbart hat, im Gegensatz zu allen Vergöttlichungstendenzen dessen, was nicht Gott ist. 2. Dieses Werk und also diese Wendung des Menschen ist vollkommen geschehen „in der Geschichte Jesu Christi" (14). „Jesus Christus ... er allein handelt ... als des Glaubens Anfänger ... wie er, er allein auch sein Vollender ist" (35). Hieraus die weitreichende Konsequenz: „Die Kirche ist weder Urheberin, noch Spenderin, noch Vermittlerin der Gnade und ihrer Offenbarung. Sie ist nicht Subjekt des Heilswerks und auch nicht Subjekt des Heilswortes. Sie kann nicht als solches handeln, und sie soll sich auch nicht gebärden, als ob sie dazu den Beruf hätte. Ihr Tun und Wirken steht und fällt in allen seinen Formen und auch in seinen besten Möglichkeiten mit der Selbstbezeugung und Selbstmitteilung Jesu Christi selbst, an der sie gerade nur assistierend und ministrierend teilnehmen kann" (35). 3. Dieses in Christus Geschehene und in dessen Selbstmitteilung dem Menschen zuteil Werdende ist als Geisttaufe der Neubeginn seines Lebens. Hier trifft es nun zu: „Gewisse im Blick auf die menschliche Entscheidung überhaupt und auf die Wassertaufe im Besonderen sehr unangebrachte Ausdrücke sind im Blick auf die Geisttaufe durchaus am Platze und notwendig: sie ist effektives, kausatives, ja kreatives u. zw. göttlich wirksames, göttlich verursachendes, göttlich schöpferisches Handeln am und im Menschen" (37). Ja, hier läßt Barth es zu: „Wenn irgendwo, so könnte und dürfte hier von einem ‚sakramentalen' Geschehen im gängigen Sinn des Wortes die Rede sein: sie reinigt, erneuert, verändert ... wirklich und gänzlich" (37). In dem einen Geschehen die Geisttaufe, nicht die Wassertaufe! Das ‚Unvermischt' muß streng erhalten werden.

Künstlich wäre in diesem Zusammenhang das, was Barth die „christomonistische" (20) und die „anthropomonistische" (21) Lösung nennt, beides Versuche, den „Kontrast in der Einheit zwischen Christus und den zum Christen werdenden Menschen zum Verschwinden" (20) zu bringen. Christomonismus wäre es, wenn das, was *in nobis* geschieht, nur als „unselbständiger Annex, als bloße Spiegelung der von Jesus Christus in seiner Geschichte und also *extra nos* vollbrachten Befreiungstat verstanden würde" (20). Christus wäre dann das einzig wirkende Subjekt. Das menschliche Tun wäre keine Antwort, kein verantwortliches Tun, sondern lediglich „passives Partizipieren" (20). Das „ethische Problem der Entstehung christlichen Lebens wäre dann damit gelöst, daß es als gegenstandslos durchschaut wäre" (21). Anthropomonismus hingegen wäre das Gegenteilige, wenn das, was in der Geschichte Jesu Christi *extra nos* geschehen ist, lediglich „als bloßes Prädikat und Vehikel", oder „nur als Chiffre und Symbol" dessen gesehen würde, „was sich eigentlich und in Wahrheit nur *in nobis*" ereignete (21). Der Mensch wäre dann selbst das Subjekt seiner eigenen Heilsgeschichte. Das ethische Problem der Entstehung christlichen Lebens wäre ebenfalls, und hier erst recht, gegenstandslos. Weder ein „Subjektivismus von unten" (25) (= Anthropomonismus) noch ein „Subjektivismus von oben" (25) (= Christomonismus) können das „Geheimnis und Wunder" (5), das „Rätsel" (19 f.) des christlichen Lebens auflösen.

II. Die Taufe mit Wasser. Um es mit einem Wort zu sagen: Die Wassertaufe ist die der Taufe mit dem Hl. Geist ‚entsprechende' menschliche Antwort. „Der gnädige Gott will, ermöglicht und fordert, indem er sich einem Menschen als solcher erweist, sofort dieses Menschen in Dankbarkeit zu vollziehenden totalen Lebensakt" (46). Dieser Lebensakt ist nichts anderes als „das Ja seines menschlichen Werkes" (46). So gesehen ist die Wassertaufe die „erste Gestalt der der göttlichen Wendung entsprechenden menschlichen Entscheidung in der Begründung des christlichen Lebens" (49).

Folgende neutestamentliche Daten lassen sich für die Wassertaufe anführen: Der Vorgang ist die Waschung mit Wasser (49). Sie wurde von Anfang an (*semper ubique et ab omnibus*) vollzogen (51). Sie wird auffallenderweise nicht oft, nicht ausführlicher und mit einer Ausnahme, der Taufe Jesu durch Johannes, nirgends thematisch zur Sprache gebracht (52). Als Ereignis ist sie stets dem göttlichen Heilswerk und -wort einerseits wie dem menschlichen Entschluß und Handeln andererseits zu verdanken (53). Als Selbsttaufe, d. h. als Taufe ohne Mitwirkung der Gemeinde ist sie nicht vorstellbar, wobei jedoch die Gemeinde nicht mehr als die Anerkennung des Glaubens und der Zugehörigkeit des Täuflings zu ihr leistet (54).

Die dogmatische Darlegung wird dreifach gegliedert. Es geht um den Grund, das Ziel und den Sinn der christlichen Taufe.

1. Der Grund, d. h. der Antrieb, das ‚Gebot' zur christlichen Taufe ist die Taufe Jesu durch Johannes. Der sog. ‚Taufbefehl' Mt 28, 19 verweist uns als Osterbericht an die Geschichte Jesu Christi und ist zu fassen als „Explikation und Proklamation der ..

zuvor, nämlich ... in seiner eigenen Taufe am Jordan ... vollzogenen ‚Einsetzung' der christlichen Taufe" (57). Darin liegt der Grund zur Taufe, „daß eben der eine, einzige, große Geist täufer, der in die Welt gekommene, Mensch gewordene Sohn Gottes ... sich durchaus ... mit Wasser taufen lassen wollte und tatsächlich taufen ließ" (58). In diesem Tun Jesu werden drei Dinge sichtbar: sein Gehorsam gegen Gott, der ihm die Taufe durch den ‚von Gott gesandten Menschen', der Johannes war, wollen und empfangen läßt; die Solidarität mit den Menschen, in die ihn der Empfang der Taufe sichtbar und real hineinführt; der Beginn des Dienstes für Gott und für die Menschen, indem das bis dahin nur Vorherverkündete, was „Ereignis werden sollte", nun anhebt, „Ereignis zu werden" (67). Die Christen können sich ihrerseits nur als solche verstehen, die zur Gemeinschaft mit Jesus Christus berufen sind. So können sie das Geschehen am Jordan „für die Gestalt des Anfangs" auch ihres neuen Lebens nicht anders denn als „exemplarisch, maßgeblich, verbindlich" erkennen (74). Die christliche Taufe – wie die Erzählung von jenem Geschehen zum „eisernen Bestand der Überlieferung" (74) gehörend – kann nur als „ein dem Anfang Jesu Christi entsprechendes Tun als Anfang des neuen Lebens der Glieder seiner Gemeinde" (74) aufgefaßt werden. Sieht man den Ursprung der christlichen Taufe in diesem Zusammenhang, dann integrieren sich die historischen und neutestamentlichen Gegebenheiten zu einem sinnvollen Ganzen. „War die Taufe Jesu die ‚Stiftung', die ‚Einsetzung' der christlichen Taufe, dann steht der Taufbefehl Mt 28, 19 nicht in der Luft, dann ist die Selbstverständlichkeit, in der in der Kirche *semper ubique et ab omnibus* getauft und die Taufe empfangen worden ist, kein bloß als *factum brutum* zu respektierendes Phänomen, dann ist und bleibt der Vollzug der christlichen Taufe notwendig: *necessitate praecepti.* Sie hat dann einen ein für allemal gelegten und gültigen Grund" (75).

2. Das Ziel der christlichen Taufe weist über die Taufhandlung hinaus, es ist der Taufe mit Wasser „nicht immanent, sondern transzendent" (76). Das Tun der Gemeinde hat es nicht auf die Handlung als solche abgesehen, so als ob in dieser bereits „in, mit und unter dem Taufwasser" irgendeine „Machtwirkung" etwa im Sinne einer „Heiligung", „Reinigung" oder „Verwandlung" geschähe oder geschehen könnte (77 f.). Dieses Tun als solches ist nicht göttlich gefüllt! Das Ziel der Taufhandlung, des menschlichen Tuns also, ist auf der ‚objektiven' Seite des Geschehens zu suchen. Dieses Ziel ist, allgemein gesprochen, „Gottes Versöhnungstat in Jesus Christus durch den Heiligen Geist" (79), genauer gesprochen, „die das christliche Leben von oben her begründende göttliche Wendung und also die Taufe mit dem Heiligen Geist" (79), konkret gesprochen, „die ‚Waschung' der Täuflinge ... die in Gottes Gnaden- und Offenbarungstat – in ihr ganz allein – Ereignis ist und, als solche geglaubt und erkannt, Ereignis ihres eigenen Lebens werden will" (81). „In diesem Werk Gottes am Menschen hat das Menschenwerk der Wassertaufe wie seinen Grund, so auch sein Ziel, damit aber auch seine Grenze" (81). Hier liegt ihre „Verheißung" und ihre „Erfüllung", eine Verheißung, die zu ergreifen nicht nur erlaubt sondern auf Grund des Vertrauens „befohlen" ist, „daß Gottes Werk seine Macht ... unfehlbar erweisen werde" (81). Das ist die „christologisch-, eschatologisch- und schlicht praktisch-teleologische Bewegung" (98) der Taufhandlung als solcher.

Ein Vergleich zwischen der Taufe des Johannes und „der sich auf Grund der Taufe Jesu selbst anschließenden Taufe der christlichen Gemeinde" (94) ergibt dreierlei: 1. Auf das Ziel oder die Substanz gesehen sind es „nicht zwei verschiedene Taufen, sondern eine und dieselbe" (95). 2. Im Bezug auf die Taufe der christlichen Gemeinde ist bei aller Gleichheit mit dem Ziel „komparativisch" (95) zu reden, denn: „Das in der Taufe visierte Reich Gottes ist jetzt ... unverhältnismäßig viel näher gekommen. Die Taufe mit dem Heiligen Geist, der die Taufe mit Wasser entgegensieht, hat jetzt in gewissen Anfängen schon stattgefunden" (95). 3. Im Verhältnis zwischen dem Ziel der Taufe und der menschlichen Aktion des Taufens ist keine Veränderung festzustellen. Es bleibt bei dem Gegenüber (dem ‚Unvermischt'!) der göttlichen Wendung einerseits und dem menschlichen Tun andererseits.

Bei diesem dritten Punkt meldet sich, zwar nicht erstmalig, aber deutlich, die Stoßrichtung der barthschen Tauflehre an: „Wo wären wir ... auch nur einer Andeutung begegnet, daß in, mit und unter der von Menschen vollzogenen und empfangenen Wassertaufe so etwas wie eine Fortsetzung oder Wiederholung oder Doublette von Gottes Heils- und Offenbarungstat Ereignis werde, eine antizipierende Immanenz des Ziels dieses menschlichen Tuns in diesem Tun selbst stattfinde? Gewiß: Jesus Christus ist der Ursprung, Gegenstand und Inhalt wie des christlichen Glaubens, so auch der christlichen Taufe. Das heißt aber ... wenn man Jesus Christus selbst seine Hoheit gegenüber dem christlichen Tun läßt, nicht, daß er ganz oder teilweise das Subjekt des Glaubens und der Taufe werde bzw. daß dem Glauben und der Taufe als den Instrumenten oder Kanälen, gewissermaßen als den Mittlern des Mittlers sein Werk oder doch ein Teil seines Werkes als Vollstrecker der göttlichen Gnade und Offenbarung zuzuschreiben sei. Er bleibt Er und sein Tun bleibt sein Tun: auch dem ganzen christlichen Tun, auch dem christlichen Glauben und der christlichen Taufe gegenüber" (97). In diesen wichtigen Worten ist aus Anlaß der Tauflehre ein wesentliches Anliegen Barths, die Göttlichkeit Gottes und seine Souveränität, überdies in nahtlosem Zusammenhang mit den grundlegenden Gedanken seiner Theologie, ausgesprochen. Was die Tauflehre betrifft, wird dies unter dem Gesichtspunkt des Sinns der Taufe näher ausgeführt.

3. Der Sinn der Taufe, nach dem gefragt wird, ist „der Sinn der menschlichen Handlung als solcher" (111). Es geht um das auf die Taufe mit dem Hl. Geist antwortende und nach ihr rufende Tun seitens des Menschen. In der Herausarbeitung des menschlich-geschöpflichen Charakters des menschlichen Tuns in der Taufe soll nicht nur dieses menschliche Tun als solches gesichert werden sondern eben auch die Göttlichkeit des göttlichen Tuns in diesem einen Geschehen der christlichen Taufe. Der Akzent kann je nach Bedarf auf der einen wie auf der anderen Seite gesetzt werden.

Die positive Erörterung beginnt mit drei formalen Feststellungen: die Taufe geschieht in ihrem technischen Vollzug als Waschung mit Wasser, wobei das anzuwendende gesprochene Wort diese Handlung als christliche Taufe kenntlich zu machen hat (143); die Taufe ist als Gemeinschaftswerk ein Werk des Täuflings und des Täufers, zugleich aber auch eine Angelegenheit der christlichen Gemeinde, in die der Täufling eingegliedert wird (143 f.); die Taufe ist schließlich von beiden Seiten her, von seiten des Täuflings wie von seiten der Gemeinde, ein freies Tun, keine Zwangshandlung, spontan und verantwortlich, und immer auch ein Wagnis (144 f.).

Die inhaltliche Feststellung antwortet auf die Frage: Was geschieht, was wird in dieser Handlung „von den beteiligten Menschen gewollt, getan und ausgerichtet?" (146) Nach einer ersten Formulierung ist der Sinn der Taufe das, „was in und mit dieser Handlung als die auf Gottes Tat antwortende menschliche Tat Ereignis wird" (147). Ereignis wird aber menschlicher Gehorsam gegen Gottes Gebot und menschliche Hoffnung auf Gottes Verheißung hin, beides als konkrete Entsprechung zu jener Gottestat, die als göttliche Wendung oder Taufe mit dem Hl. Geist gekennzeichnet wurde. Die Entfaltung dieser Antwort führt zu der weiteren Feststellung: „Der Sinn der Taufhandlung ist des Menschen – aller an ihr beteiligter Menschen – in Erkenntnis des Werkes und Wortes Gottes vollzogene Umkehr – ihr gemeinsames Verlassen eines alten und ihr gemeinsames Betreten eines neuen Lebensweges" (151). Das kann und darf jedoch nichts mit Moralismus im Sinne ‚moralischer Aufrüstung' oder dergleichen zu tun haben. Die Umkehr, um die es in der christlichen Taufe geht, ist die Umkehr in der „Erkenntnis des Werkes und Wortes Gottes" (154). Das heißt mit anderen Worten: „Wer ... Gott recht gibt und in Bestätigung dessen sich taufen läßt ..., der entscheidet sich nicht für dieses oder jenes Programm, nicht für diese oder jene Lehre (und wäre es die christliche!), ... überhaupt nicht für dies oder das (übrigens auch nicht gegen dies und das!), sondern schlicht dafür, Gott Gott – und nun ... gerade seinen Gott sein zu lassen" (156). Die letzte Präzision dieser Umkehr, der eigentliche konkrete Sinn der Taufe ist „das Gebot Jesu Christi, dem der Mensch da folgt, und es ist seine Verheißung, die er da ergreift. Er tritt in seine Nachfolge, indem ... er sich taufen läßt ..." (161). Gott in Christus ist Gott! Aber wiederum: Gott in Christus, kein Programm in Christus. Nach der Beschaffenheit des Weges der Umkehr, nach dem, was zu tun ist, kann man nur Gott

fragen und nur von ihm konkrete Antwort erwarten. Niemand sonst und keine Morallehre könnte das[2].

Die Realität der Taufe als des ersten Schritts des christlichen Lebens kann beschrieben werden. Dies nach Auffassung Barths ganz im Gegensatz zur „abgelehnten sakramentalen Deutung der Taufe", zu deren „Mißlichkeiten" es gehört, „daß man sich bei der von ihren Vertretern mächtig behaupteten Gnaden- und Offenbarungswirkung dieser Handlung im Grunde nichts denken und vorstellen kann" (168). Die mögliche „Rechenschaft" und „wenigstens annähernd klare Auskunft" (168) ergibt zweierlei:

1. In der Taufhandlung wird gehorcht (168), und es wird in Freiheit gehorcht (170). Es gibt das klare Gebot Gottes (das durch die Taufe Jesu zu uns spricht), dem sich der Mensch verantwortlich gegenübergestellt findet. In diesem Zusammenhang erhebt sich die „heikle Frage" (170), „ob Einer nicht, auch ohne sich taufen zu lassen und getauft zu werden, in vollgültigem Sinn ein Christ werden, sein und heißen könne?" (170) Barth hält das für möglich, wenn auch das Getauftsein „das einzige normale Verhältnis" (172) für den ist, dem die Erkenntnis des Gebotes Gottes in Christus zuteil wurde, weshalb von einer „Freiheit der Kinder Gottes von der Taufe" (172) nicht die Rede sein kann. Immerhin ist nach Barths Auffassung die Taufe „kein kausatives ... *medium salutis*" (171), weshalb also auch „nicht von einer *necessitas medii*, sondern nur von einer *necessitas praecepti*" (171) gesprochen werden kann.

2. In der Taufhandlung geschieht eine Absage und eine Zusage. Dem hiermit Gemeinten korrespondieren die Begriffe Rechtfertigung und Heiligung. Die Absage erfolgt an die in des Menschen Rechtfertigung annullierte Hinwendung zur Sünde, die Zusage ist das Ja des Menschen zu seiner ihm in Christus teilhaft werdenden Heiligung. Als solche ist die Taufhandlung „die im Blick auf Jesus Christus im Gehorsam gewagte menschliche Nachzeichnung der göttlichen Gerichtstat" (175), sie „folgt ... der in Jesus Christus von Gott vollbrachten ... Rechtfertigung und Heiligung" (175). In dieser göttlichen Absage und Zusage empfängt aber auch die menschliche Tat den „Charakter einer gültigen, einer effektiven Absage und Zusage" (175), wird sie eine echte „der Taufe mit dem Heiligen Geist entsprechende menschliche Entscheidung" (178).

Soweit zunächst die positive Erörterung des Sinns der Taufhandlung. Die Stoßrichtung der Tauflehre Barths verfolgt neben der positiven Erarbeitung des Sachverhaltes eine zweifache Abgrenzung: gegenüber der sakramentalen Auffassung der Taufe und gegenüber der Säuglingstaufe. Die Ablehnung der sakramentalen Deutung ist das sachlich Wichtigere. Für Barth hängen beide Dinge insofern zusammen, als die Praxis der Säuglingstaufe durch die „dahinter stehende herrschende Tauftheorie" (XII) ihre theologische Legitimation erhält.

Barths Ablehnung der sakramentalen Deutung der Taufe begleitet die ganze positive Darlegung seiner Tauflehre. Die Gründe für diese Ablehnung zeigen sich in dem bereits angeführten Zitat, das sich gegen die „Mittler des Mittlers" richtet. Ergänzt und zusammengefaßt stellt sich die Sache so dar: Barths Ablehnung richtet sich nach zwei Seiten hin. Sucht man das Eigentliche der Taufhandlung in einem Gotteswerk, das „in, mit und unter dem, was da Menschen wollen und tun" (111 f.), geschähe, dann ist folgendes Dilemma unausweichlich: „Entweder wird, was da die Menschen wollen und tun, durch das ihm immanente Gotteswerk ... völlig überlichtet und verdeckt ...: die Geistestaufe integriert sich die Wassertaufe, macht sie letztlich überflüssig. Oder es wird, was da die Menschen wollen und tun, als solches zum Wollen und Vollbringen jenes Gotteswerkes ... ihr Handeln wird und ist dann als solches zugleich ein göttliches Wirken: die Wassertaufe integriert sich die Geistestaufe, macht sie letztlich überflüssig. In beiden Fällen: Die christliche Taufe wird dann doketisiert" (112). Ferner: „Es verschwindet ... die Unterordnung der Taufe ihrem Grund und ihrem Ziel gegenüber: ihr Sinn wird dann mit ihrem Grund und Ziel identisch. Sie wird dann zu einem sonderbar konkurrierenden Duplikat der Geschichte Jesu Christi, ... der Ausgießung des Heiligen Geistes" (112). Was hier nach der Sicht Barths „eskamotiert", hinweggezaubert (!) wird, ist in jedem Falle eines der beiden wesentlichen Momente des Taufgeschehens als Ganzem: die göttliche Wendung oder das menschliche Tun.

Um der Objektivität willen darf der Hinweis Barths nicht fehlen daß „es ja sein könnte, daß es neutestamentliche Äußerungen ... über den Sinn der Taufhandlung ... gäbe, in denen ihr unseren Erwartungen zum Trotz so etwas wie jener sakramentale Charakter – ein in ihr verborgenes, das Tun der beteiligten Menschen schlechthin relativierendes Gotteswerk ... zugeschrieben wäre" (118). Wenn es so wäre, würde Barth seine Tauflehre entsprechend „berichtigen" (118). Diesem theoretischen Hinweis wird jedoch in der ziemlich felsenfesten Überzeugung Raum gegeben, daß es solche neutestamentlichen Äußerungen nicht gibt, was dann auch der „Befund" (140) der ausgedehnten Exegese aller in Frage kommenden Stellen ergibt (122–139)[3]. Summa summarum: Die Taufe ist „nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die Taufe antwortet auf das eine ‚Mysterium', das eine ‚Sakrament' der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament" (112).

Kann die sakramentale Deutung der Taufe nicht aufrechterhalten werden, dann entfällt jegliche Berechtigung und jeglicher Sinn der Säuglingstaufe. Dennoch liegt hier nicht der Grund für Barths Ablehnung der Säuglingstaufe. Sie wäre auch abzulehnen, wenn man an der sakramentalen Deutung festhalten könnte. Der wesentliche Grund der Ablehnung ist schnell gesagt: die Suspendierung des Glaubensaktes des Täuflings!

Um es vorweg zu sagen, für Barth ist der Vollzug der Taufe an Unmündigen eine „tief unordentliche Taufpraxis" (213), aber er hält – merkwürdig fast – an der Gültigkeit auch dieses Geschehens fest (208). Historisch gesehen ist die Unmündigentaufe ein „*factum brutum*" einer in der Kirche „vorläufig siegreich gewordenen Taufpraxis" (182). Eine eigentliche Kindertauflehre gibt es „erst seit der Reformation" (183). Da die Unmündigentaufe kein originales Element der Tauflehre ist, fiel es der Theologie nachträglich zu, mit dem „Geltungsanspruch der mächtigen kirchengeschichtlichen Faktizität" (184) wie mit einem „Fremdkörper... wohl oder übel fertig zu werden", ihn zu „assimilieren" (184). Faktisch „zur allgemeinen Regel" wurde die Kindertaufe „im Zug des größten historischen Gestaltwandels, den die Christenheit bisher durchgemacht hat, der sich mit dem Namen des Kaisers Konstantin I. verbindet: jenes Ein- und Übergangs der Kirche in eine ontologische Einheit mit dem Volk, der Gesellschaft, dem Staat, ... die dann im mittelalterlichen Corpus Christianum mit seinen zwei verschiedenen, aber nicht getrennten Dominien ihre reifste Form gefunden hat" (185). Und nun ist sicher: „Mit der Regel der Kindertaufe stand und fiel die Kontinuität und so die Existenz der Kirche im Rahmen jener Einheit" (185). An dieser Stelle steht die „historische Vermutung" (185) Barths, daß für die Reformationskirchen eben aus der erklärlichen Sorge um ihren Bestand und ihre Zukunft als „unverletzliches, ja undiskutables Dogma" (185) die Kindertaufe „Voraussetzung der reformatorischen Kindertauflehre" (185) gewesen sei, m. a. W. der „*horror vacui*", die „Platzangst" als Antrieb zur Verteidigung der Kindertaufe, Kirchenpolitik statt Theologie (185).

Von der historischen Seite der Sache abgesehen stellt Barth vier Forderungen auf, die eine legitime Kindertauflehre erfüllen müßte. 1. Sie müßte in den Fundamenten der Tauflehre als solcher und dürfte nicht erst im Nachhinein sichtbar werden (186). 2. Es müßte in Ruhe und nicht in notorischer Aufregung über ihre Berechtigung verhandelt werden können (187). 3. Ihre Darlegung müßte ohne Widerspruch zu ihren Prämissen erfolgen; der Glaube als Prämisse zur Taufe dürfte also nicht im Falle der Kindertaufe suspendiert werden (189). 4. Sie müßte das „*thema probandum*", nicht etwas anderes beweisen wollen und beweisen (192). Keine dieser Forderungen sieht Barth erfüllt. Das Neue Testament schweigt zu dieser Frage (197). Die zur Argumentation für die Kindertaufe herangezogenen Stellen beweisen das Gewollte nicht (197–204). Das „eine große dogmatische Problem jeder Kindertauflehre" ist und bleibt das Verhältnis „zwischen dem Taufgeschehen auf der einen und dem Glauben der Täuflinge auf der anderen Seite" (204). Der eigene Glaube dessen ist gefragt, der als Christ zu leben beginnen soll: „Wenn gerade er nicht glaubt, wenn da bloß Andere sind, die glauben, wie soll dann das, was da beginnt, sein eigenes christliches Leben werden können ...?" (205). Als Zeuge dient Tertullian mit der Schrift *De Baptismo* aus seiner vormontanistischen Zeit: *Veniant ergo dum adolescant, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint* (205). Statt der „äußerst bedenklichen und fragwürdigen" (208) Taufe von Unmündigen geht es um die „Verantwortlichkeitstaufe" (208, 212). Wie man es auch wenden mag: „Es kann gar nicht anders sein, als daß man bei dem

[2] Es sei hier verwiesen auf die ebenso interessante wie instruktive Arbeit von Joseph van Dijk: Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths. München: Manz Verlag 1966. Der aktual-personale und geradezu anti-materiale Aspekt der Ethik Barths wird in dieser Schrift überzeugend herausgearbeitet.

[3] Die angeführten Stellen sind: Joh 3, 25; Apg 22, 16; Hebr 10, 22; Eph 5, 25 f.; Tit 3, 5; Gal 3, 27; Röm 6, 3–4; Kol 2, 12; Joh 3, 5; Mk 16, 16; 1 Petr 3, 21; 1 Joh 5, 5–8; Joh 19, 33–37.

für jede Kindertauflehre unvermeidlichen Versuch einer Durchdenkung des Verhältnisses zwischen Taufe und Glauben ... in die unerfreulichsten Sackgassen gerät" (208). Alle diesbezügliche Argumentation ist „*theologia ex eventu ... stat pro ratione voluntas*" (197).

Der Ausklang der Tauflehre Barths ist wieder positiv. Barth knüpft nochmals am Begriff der Hoffnung an, diesmal als einer über die Hoffnung des einzelnen Christen hinausweisenden Hoffnung. So kommt es zu einer ebenso selbstverständlichen wie großartigen Sinngebung der Taufe als Missionsauftrag. Die Auszeichnung der Christen als Empfänger der Verheißung Gottes hat nur „Gültigkeit, Wert und Kraft im Zusammenhang der göttlichen Teleologie" (219). Es geht in ihrer Taufe um das universale Heilswerk Gottes. „In jedem Taufakt bricht die Kirche ... hinaus über ihre eigenen Grenzen und hinein in den Bereich des Volkes, das im Finstern wandelt" (220). Und jeder einzelne Christ wird darum getauft, um „jedem, der durch sein Draußensein Rechenschaft fordert hinsichtlich der lebendigen Hoffnung, die in ihm ist (1 Petr 3, 15), durch sein Tun und Lassen, durch sein Werk und Wort eben diese Rechenschaft abzulegen ... Ihm, dem persönlich so Begabten und Gesegneten, gilt das ‚Gehet hin!' (Mt 28, 19): nicht nur als Mitglied des christlichen Kollektivs, sondern ganz persönlich. Es ist ohne Weiteres der gerade ihm gegebene Marschbefehl ... Zusammengefaßt: Ein Mensch tritt in seiner Taufe als tätiges Glied hinein in das heilige Volk Israel, das nach Jes 42, 6 zum ‚Bundesmittler unter den Völkern' bestellt ist" (220 f.).

Als „letzte Zuspitzung" (228) der Tauflehre spricht Barth vom bittenden Gebet. Darin, daß dies geschieht, muß es sich erweisen, daß es des Menschen Hoffnung auf Jesus Christus ist, und daß es als Hoffnung auf ihn ein Tun des Menschen ist. Um keine „billige", ... zum vornherein in Rechnung gestellte und disponible Gnade, sondern nur um „teure Gnade, die der Mensch gerade nur bei ihm suchen, um die er nur bei ihm anklopfen kann" (230), kann es sich handeln. „Der wirkliche ... Jesus Christus, der Täter und Schenker dieser Wohltat ist der, dem die Seinigen, dem die Gemeinde, dem die Welt gerade nur in der Tat ihrer Bitte begegnen können" (230). Nur die Bitte vermag auch die wirkliche, die „faktische Würdigung des Gebers" (230) zu sein, bittend lassen Täufling und Gemeinde „Gott Gott ... sein" (231). Dieses Uranliegen Barths erhält am Ende diese Gestalt! Taufe als „eine an Gott gerichtete Bitte" (232), und so als „konstitutives, einen Anfang setzendes, ein für alles Weitere exemplarisches Handeln: wirklich der erste Schritt christlichen Lebens, im Rückblick auf den ethische Besinnung, ethische Ermahnung bei jedem auf sie folgenden Schritt möglich, notwendig, erlaubt und geboten sein wird" (234).

Man mag, von welcher Seite auch immer, einwenden, was einzuwenden ist, niemand wird sich der Einsicht verschließen können, daß die von Barth vorgestellte Tauflehre einer großen Konzeption entspringt. Man wird auch nicht daran vorbeisehen können, daß die Auffassung Barths in dieser Sache von höchster Aktualität ist. Man wird durchaus unterscheiden und darüber reden können, was im Ganzen dieser Tauflehre wesentlich und wichtiger, und was weniger wichtig ist, in jedem Fall aber wird man erkennen müssen, daß man sich ohne Umschweife vor die Grundlagen und Grundfragen des christlichen Glaubens gestellt sieht. Dies aber eben nicht leichtfertig, sondern in der verantwortlichen (und realen!) Kraft eines heute glaubenden Theologen. Darin ist die Lehre über die christliche Taufe ein authentischer Teil der ‚Kirchlichen Dogmatik'. Es gilt, die angesprochene Problematik als eine Angelegenheit der Gesamtheit der Christen zu erkennen.

Als besonders beeindruckend möchten wir hervorheben: Die Beziehung, die zwischen dem Taufgeschehen und dem Christusgeschehen auf allen Ebenen hergestellt wird. Die differenzierte gegenseitige Zugehörigkeit und Einheit des Geschehens der christlichen Taufe, der Taufe Jesu durch Johannes und der Taufe des Johannes überhaupt; nichts hängt in der Luft, die christliche Taufe erscheint als neutestamentlicher Impetus eingebettet und gegründet im göttlichen Heilswirken. Als besonderes und fast erstaunliches Anliegen dieser Tauflehre die echte, adäquate Sinngebung und Herausarbeitung des menschlichen Tuns als solchem; im Blickpunkt „der Gott und der Welt gegenüber mündig werden sollende Mensch: der mündige Christ und die mündige Christenheit, ihr Denken, Reden und Handeln in der Verantwortung vor Gott" (X). Die – seitens des Täuflings wie seitens der Gemeinde – indispensable Verantwortlichkeit, die dem ersten Schritt, der Begründung des christlichen Lebens, und damit dem christlichen Leben des Menschen schlechthin innewohnt; hier insbesondere die darin enthaltene intensive Anregung zur Nutzbarmachung dieses weithin vergrabenen Talentes der persönlichen menschlichen Verantwortungsfähigkeit. Der Reichtum und die Einblicke der exegetischen Darlegungen, auch dann, wenn spezielle Desiderate Barths (die nicht unbedingt von jedem geteilt bzw. in den Texten gefunden werden müssen) den Ausgangs- und Zielpunkt bilden. Die aufgezeigte teleologische Dynamik des Heilsgeschehens, die die natürlichste und selbstverständlichste, und darum so eindrucksvolle Begründung des Missionsauftrags des Christen und der Kirche darstellt.

Das alles läßt sich sagen ohne Beeinträchtigung von seiten der Aussagen, über die man begreiflicherweise verschiedener Meinung sein kann. Zur Ablehnung der Sakramentalität der Taufe kann in diesem Rahmen nicht eingehend Stellung genommen werden. Nur dies sei – aus der Sicht römisch-katholischer Auffassung – dazu gesagt: 1. Die Ablehnung macht klar, wie weit die Auffassung Barths von der römisch-katholischen entfernt ist. Das ist keine geringfügige Sache, nicht nur deshalb, weil zwischen dem, der das Gegebensein eines Sakramentes als *signum efficax* im Glauben anerkennt, und dem, der das nicht für gegeben ansieht (und sich in der Gemeinschaft der Glaubenden entsprechend verhalten muß), ständige sehr spürbare Differenzen vorhanden sein werden, sondern weil Barths Ablehnung der Sakramentalität ihre tiefe Entsprechung im Zentrum seiner Theologie hat. Diese Ablehnung ist eine echte Konsequenz aus der Art, in der Barth begrifflich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch handhabt. Es müßte also hierüber und von hier aus gesprochen werden, wenn es um die Frage Sakramentalität oder Nicht-Sakramentalität geht.

2. Es wäre andererseits ein Mißverständnis, anzunehmen, Barth wolle (oder würde) durch die Ablehnung der Sakramentalität das Taufgeschehen verkleinern. Aus seiner Sicht müßte es vielmehr heißen: ein Zuviel ist ein Zuwenig! Ohne dies so akzeptieren zu wollen, wird man doch sagen müssen, daß auch ein römisch-katholischer Christ, recht verstanden, das reale Geschehen der Taufe kaum höher einschätzen kann als Barth. Beide Momente, die Taufe mit dem Hl. Geist, das neue Sein, die neue Schöpfung, und das verantwortliche Handeln als Antwort des Menschen, sind in beiden Auffassungen in offensichtlich gleichwertiger Qualifikation gegeben. Es geht im letzten einzig um das Verhältnis beider Momente, beider Realitäten, zueinander, worin sich wiederum das Grundanliegen wie auch das Grundproblem der Theologie Barths spiegelt. Hinter dem äußeren Anschein kann man eine Art von sachlicher (nicht begrifflicher) Übereinstimmung vermuten, deren theologische Artikulation und erst recht deren Nutzung auf sich wartet.

Durch die Ablehnung der Unmündigentaufe werden theologische wie pastorale Fragen aufgeworfen. Das Gewicht der Argumentation Barths wird nicht leicht zu neutralisieren sein. Wäre das überhaupt wünschenswert? In einer Zeit, in der ganz offensichtlich der Glaube in seinem innersten Gefüge angefochten ist, kann die Frage, ob eine Suspendierung des Glaubens gerade am Beginn des christlichen Lebens weiterhin gutgeheißen werden könne, kaum eine unernsthafte, überflüssige oder – schädliche Frage sein. „Christliches Leben ererbt sich nicht wie Blut, Begabungen, Charakteranlagen und Neigungen sich ererben, überträgt sich auch von keiner noch so echt und ernsthaft christlichen Umgebung auf die von ihr Umgebenen" (202). Wenn diese Vorstellung bei der Kindertaufe mitschwingen sollte, würde das um so deutlicher machen, daß hier theologisch, und von daher pastoral, einiges klarzustellen und zu überdenken wäre. Gewiß: Gnade ohne Glaube, das kann, das muß man sagen. Wie sollte es sonst zum Glauben kommen und – beim Glauben bleiben? Muß und darf das aber auch heißen: Taufe ohne Glaube? Die theologische wie pastorale Frage nach dem Sinn der Taufe dürfte sich genau an diesem Punkte stellen.

Neuhäusler, Engelbert - **Gössmann,** Elisabeth: **Was ist Theologie?** München: Max Hueber 1966. 450 S.; Ln DM 34,–.

Das vorliegende Sammelwerk, das die Frage: Was ist Theologie? durch eine Selbstdarstellung ihrer wichtigsten Universitäts-Disziplinen zu beantworten unternimmt, vermag eine gute und hilfreiche Hinführung zur heutigen Theologie als Glaubenswissenschaft anzubieten. Nicht allein die Fülle der Sachverhalte, die heute innerhalb der wissenschaftlichen Theologie in methodisch geordneter Weise reflektiert werden, zeigt Bedeutung und Schwierigkeit der Theologie an; vielmehr wird offenkundig, welchen Problemen sich der Gläubige gegenübersieht, wenn er sich der Theologie als einer Verständnishilfe seines Glaubens im ganzen zuwendet und damit durch alle Spezialisierung hindurch die e i n e Theologie in den Blick bekommen möchte.

Die unausweichliche und auch wohl unaufhaltsame Aufgliederung der einen Theologie in eine Vielfalt von Fächern stellt bei aller methodischen Differenzierung und materialen Anreicherung immer dringlicher die Forderung nach einer neuen Integrierung. Das zusammenfassende Schlußkapitel (429–449) zeigt deutlich, daß solche Integration nicht mehr in einer formalen Systematik erlangt werden kann, wie das noch im Mittelalter möglich war, vielmehr deutlich werden muß in der Anerkennung der allen Fächern innewohnenden gleichen Problematik und in der „Perichorese" (435) ihrer über das Fach hinausweisenden Aussagen. Die Integration verlangt aber in zunehmendem Maße auch ein „team-work" der Theologen in der Geltendmachung des gemeinsamen Dienstes an der Verkündigung heute.

Innerhalb dieses Rahmens gewinnen die Einzeldarstellungen der Disziplinen ihre rechte Ortsbestimmung. Die Weise ihres Vorstellens ist unterschiedlich. Einige sprechen mehr von der gegenwärtigen Problematik ihres Faches, andere geben eine klare informierende Übersicht über das Stoffgebiet, und wieder andere versuchen eine neue systematische Entfaltung ihrer Aufgabe. So wird das Verhältnis von Philosophie und Theologie von Robert S c h l e t t e vorgestellt (es beantwortet jedoch nur einige Teilfragen dieses Gebietes) und die Fundamentaltheologie von Elisabeth G ö s s m a n n. Über die alttestamentliche und neutestamentliche Wissenschaft informieren gut Josef S c h a r b e r t und Paul N e u e n z e i t. Auch die geschichtlichen Fächer „Patrologie" (Johannes B a u e r), „Kirchengeschichte" (Georg D e n z l e r) und „Dogmengeschichte" (Richard H e i n z m a n n) vermögen den ihnen eigentümlichen theologischen Charakter herauszustellen. „Dogmatik", die von Leo S c h e f f c z y k dargestellt wird, und „Moraltheologie" von Johannes G r ü n d e l stellen sich in ihrer wandelnden Funktion im ganzen der heutigen Theologie dar und zeigen damit ihren auch veränderten Standort an. „Kirchliche Soziallehre" und „Kirchenrecht" werden von Wilhelm W e b e r und Georg M a y innerhalb der gesamten Theologie begründet. Karl R a h n e r teilt seinen Aufriß der „Pastoraltheologie" mit und Elmar B a r t s c h umschreibt das seit dem 2. Vaticanum sich immer klarer herausstellende Sondergebiet der „Liturgiewissenschaft". Über die katechetische Situation informiert Otto B e t z, während die „Homiletik" unbehandelt bleibt. „Missionswissenschaft" (Josef G l a z i k), „Ökumenische Theologie" (Peter B l ä s e r), „Asketische und spirituelle Bildung" (Johannes B o u r s) beschließen die Übersicht der Disziplinen.

Alle Abhandlungen suchen bei der erwähnten Betonung ihres eigenen Anliegens ihren Standort im Ganzen der Theologie zu umreißen, legen ihre wissenschaftliche Methode dar und führen in ihre wichtigsten Fragestellungen ein. Der Sammelband zeigt deutlich, daß wir heute nur in einer sehr begrenzten Weise von einer Einheit in der wissenschaftlichen Theologie sprechen können, vielleicht gibt es jedoch so etwas wie „eine Einheit der Theologie im Werden" (433). Gleicherweise wird man auch nur im formalsten Sinne von einem theologischen Wissenschaftsbegriff sprechen können. Es scheint vielmehr, daß es sich um eine mehr oder weniger deutliche Adaption der einzelnen Disziplinen an verschiedene profane Wissenschaftsbegriffe handelt. Die Theologie aufgrund dieses Buches genauer hin in ihrem wissenschaftlichen Horizont zu bestimmen, dürfte nicht leicht fallen. Doch wird deutlich, daß sie mehr als ehedem Glaubenshilfe denn Glaubensbegründung anbietet.

Das vorliegende Sammelwerk scheint uns mehr als eine zuverlässige Information über den derzeitigen Stand der Theologie als Wissenschaft, es vermag ein echter Appell zu einer sachlichen und personellen Integration der einzelnen Fächer und ihrer Vertreter zu sein, ein Appell, der zweifellos auch das Anliegen der Studienreform an den Theologischen Fakultäten beinhaltet, da dem Hörer der Theologie in der Mannigfaltigkeit des Angebotes das Auffinden der e i n e n Theologie als Glaubensverständnis in zunehmendem Maße erschwert wird.

B o n n. K a r l D e l a h a y e.

Van de Pol, W. H.: **Das Ende des konventionellen Christentums.** Wien-Freiburg-Basel: Verlag Herder 1967. 480 S.; Ln DM 27,80.

Seit dem Erscheinen A. T. Robinsons „Honest to God" häufen sich die Untersuchungen zur Krise christlichen Glaubens und der durch sie ausgelösten Erschütterung der christlichen Kirchen. Unter ihnen kann das mutige Buch dieses holländischen katholischen Theologen repräsentative Geltung für sich in Anspruch nehmen, das jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt. Unter dem Leitbegriff der K o n v e n t i o n a l i t ä t wird die Kirchenkrise treffsicher und scharfsinnig analysiert.

Der historische Ursprung des konventionellen Christentums wird angesetzt mit der seit Konstantin fortschreitenden Christianisierung, die sich weithin in sog. Massenbekehrungen vollzog (51): Die Zugehörigkeit zum Christentum war nicht das Ergebnis von Bibellesung und persönlichem Ringen mit der Glaubensbotschaft; sie vollzog sich mehr oder weniger ausschließlich im Sakramentenempfang und im Besuch des Gottesdienstes, wie es bis heute geblieben ist. Konventionelles Christentum erscheint in der Sicht v. d. Pols identisch mit der so aufkommenden Volkskirche, in der heidnischer Frömmigkeitskult weiterlebte und das spezifisch Christliche überwucherte.

Eine Analyse der Konventionalität ergibt nach v. d. Pol folgende Symptome: Die Annahme der religiösen Überzeugung ist milieubedingt und beruht nicht auf persönlicher Entscheidung. Der so Überzeugte läßt sich auf keine Gegenargumentation ein. Die damit erreichte scheinbare Sicherung bringt das Grundgefühl existentieller Unsicherheit und Sorge zum Schweigen und gewährleistet einen fragwürdigen Seelenfrieden (36). Die spezifisch christliche Lebenspraxis erscheint identisch mit der sog. christlichen Moral, die sich, biblisch gesehen, von der der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht unterscheidet (67). Strenge Gesetzlichkeit nach Maßgabe bürgerlicher Rechtsauffassung ist ihr Kennzeichen, nicht aber die von Jesus intendierte Grundhaltung von bedingungsloser Liebe und Vergebung. Als auffallendstes Merkmal einer solchen jahrhundertlang gepflegten angeblich christlichen Moral wird das Fehlen jeglichen Sozialbewußtseins hingestellt. Ein über die allgemeine bürgerliche Moral hinausgehendes Engagement zugunsten der sozial Diskriminierten er scheint auf dem so von v. d. Pol gezeichneten Hintergrund nicht als Ausdruck vorherrschender christlicher Lebenspraxis, sondern als vereinzelter Protest gegen sie. Dieses vereinzelte Engagement kann nach seiner Auffassung auf einer Linie gesehen werden mit dem Protest vieler moderner Gruppen, wie der Marxisten, die gegen das Christentum angehend in Wahrheit die herrschende sog. christliche Moral angreifen (75 f).

Damit ist bereits die Bewußtseinshaltung angedeutet, von der v. d. Pol ausgeht und die seinem Buch Zuspruch in allen Lagern sichert: „Die alles entscheidende religiöse Trennungslinie verläuft heute nicht mehr zwischen Christen und Nicht-Christen, sondern zwischen den Selbstsicheren und den Beunruhigten ..." (82). Die Letzteren sind es, so könnte man sagen, die allein der Grundeinsicht und der Intention des Autors zu folgen vermögen. Diese Grundeinsicht lautet: Das konventionelle Christentum ist restlos ausgehöhlt. Sein Ende ist definitiv und vollzieht sich vor unseren Augen rasch und unaufhaltsam im Zusammenbrechen jahrhundertelanger Sicherungen (99 f).

V. d. Pol sieht den Grund dieser Aushöhlung im Verharren des konventionellen religiösen Lebens gegenüber dem revolutionären Umbruch neuzeitlicher Denk- und Lebensweise. Dieser Aspekt bedingt den Aufbau seines Buches. Von diesem Umbruch als der eigentlichen Ursache des Aushöhlungsprozesses handeln die zentralen Kapitel. Die Darstellung des Wandlungsprozesses im philosophischen Denken und in den empirischen Wissenschaften sowie der Fortschritte der modernen Bibelwissenschaft und der jüngsten protestantischen Theologie zeigt eine heute in der Wissenschaft nur noch selten anzutreffende Vertrautheit mit den Nachbardisziplinen. Es gelingt dem Autor, die jeweiligen Grundprobleme zu verdichten und zugleich mit Sinn für wesentliche Details in den entscheidenden Punkten zu konkretisieren. Um auf die gegenwärtig akute theologische Reflexion hinzuführen, ist kaum ein geeigneterer Weg denkbar, als zunächst von der Philosophie her zu erhellen, wie der Mensch unserer Zeit nach Gott fragt. Diese Frage wird gründlich und mit Gespür für die Problematik herausgearbeitet, die sich hinter allgemein bekannten Thesen verbirgt. Über den entsubstantialisierten Gottesbegriff bei Kant, Fichte und Schleiermacher wird der Leser zur Diskussionsebene der Gegenwart geführt. Heideggers Anliegen wird jenseits der bekannten und inzwischen ausgetretenen Vokabeln und Formeln in einer vertieften Sicht deutlich und treffsicher umschrieben (24 ff). Als e i g e n t -

liches Denken wird ein durch keine Antwort mehr überholbares Fragen aufgewiesen, hinter dem erlittene Erfahrung, nicht aber eine konstruierte allgemeine Problematik steht. Es handelt sich um die Frage, die der Mensch existentiell vollzieht – mit der er also selber identisch ist – nicht um theoretisches Fragen nach Einzelproblemen.

Damit ist der Weg zum Verständnis einer theologischen Antwort angebahnt, die weder in der Gefahr ist, philosophische Antworten theologisch zu verbrämen noch ein theologisch begründetes informatives Antwortwissen über Gott anzubieten, indem die Offenbarung als sachhaft-informative Mitteilung über Gott aufgefaßt wird. V. d. Pols Überlegungen führen über Heidegger und Karl Barth, denen er je ein Kapitel gewidmet hat, zu Tillich. Hier sieht er zwei mögliche Extreme vermieden: Weder erscheint die Frage, die der Mensch von sich aus existenziell vollzieht, belanglos gegenüber einer kerygmatischen Selbstoffenbarung Gottes (Barth), noch wird die Antwort auf die Gottesfrage direkt aus der Frage abgeleitet, die in der Existenz des Menschen enthalten ist (335 f). V. d. Pol tendiert – m. E. zu Recht – zu der Einsicht Tillichs, nach der die Antwort der Offenbarung (bzw. der Theologie) die Frage des Menschen (bzw. der Philosophie) voraussetzt, um Antwort sein zu können. Man sollte in der Verkündigungspraxis endlich berücksichtigen, daß Verkündigung nur den dergestalt fragenden Menschen etwas zu sagen hat, nicht aber denjenigen, denen es nur um theologische Information oder erbauliche Sätze geht, weil sie nicht bereit sind, die in der Frage sich dartuende Gefährdung menschlicher Existenz auf sich zu nehmen.

Aus der skizzierten Sicht ergibt sich einerseits eine Chance für solch zeitnahe Theologie im Hinblick auf diejenigen, welche die gegenwärtige Krisensituation wach durchleben. Andererseits ist von dort her v. d. Pols Überlegung unabweisbar, daß jene Theologie, die im Anschluß an den von Heidegger aufgewiesenen Denkverfall der abendländischen Metaphysik einer überkommenen scholastischen Begrifflichkeit verhaftet ist, selbst die Grundlage für die heutige Glaubensproblematik und den Atheismus gelegt hat. Vielleicht darf man hinzufügen, daß die die Krise auslösende, vielfach atheistische Denkweise die Überwindung eines bereits latent vollzogenen Nihilismus anbahnt und die Menschen wieder in die Offenheit des Fragens führt.

Resümierend gelangt v. d. Pol zu folgenden Konsequenzen: Selbst drastische Änderungen der Schale oder Fassade des konventionellen Christentums im Sinne eines aggiornamento reichen nicht mehr aus, weil ein angeblich unveränderlicher Kern immer mehr einschrumpft und die zu erneuernde Schale immer dicker wird infolge des Abstandes von konventionellem religiösem Leben und heutiger Lebensstruktur (119). Das Christentum steht vor der Wahl, „sich entweder in jeder Hinsicht radikal zu erneuern oder mit der absterbenden Kultur, aus der es seine Denk- und Lebensformen entlehnt hat, gemeinsam unterzugehen" (185).

Die in seiner Untersuchung verarbeiteten Erfahrungen veranlassen v. d. Pol anzunehmen, daß eine solche Erneuerung in der Richtung dessen liegt, was Bonhoeffer religionsloses Zeitalter nennt (437). Das bedeutet grundsätzlich dreierlei: 1. Entmythologisierung im Sinne einer Reinigung von primitiven Vorstellungen aus früheren Kulturstadien, 2. Entsakralisierung: „Heilige Personen, Gegenstände und Orte haben ihre innere Sakralität verloren. Die ganze Wirklichkeit ... ist eine profane, besser gesagt: Die ganze Wirklichkeit ist heilig" (ebd.). 3. Enthellenisierung als Befreiung aus der Umklammerung einer substantialistischen objektivierenden Gottesschau, wobei der Gegensatz diesseits-jenseits bzw. natürlich-übernatürlich seinen Sinn verliert (438). Damit glaubt v. d. Pol zugleich den Ausgangspunkt für ein angemessenes Verständnis der Gott-ist-tot-Theologie gewonnen zu haben. Er hält die radikalen Theologen für die konsequenten, insofern sie aus Sinn für Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit die letzten Konsequenzen gezogen haben (ebd.). Der Tod Gottes erscheint von dort her als Tod von Abgöttern, der Unglaube weithin als Unglaube gegenüber eigenmächtig aufgerichteten Götzen (434). Nach dem Zusammenbruch des Pantheons der kirchlichen Abgötter sei der Weg frei für den Gott der Bibel, wie ihn Bonhoeffer ankündigte (443). Damit entpuppen sich die moderne Kultur und Wissenschaft nicht als Gefahr des Christentums, sondern, wie der Autor sagt, als „läuterndes Feuer" (442).

Angesichts einer die unmittelbare Zukunft kennzeichnenden gemeinsamen Front hätten die Gegensätze zwischen den Religionen, vor allem aber zwischen den Konfessionen, nur noch wenig zu bedeuten. In der gemeinsamen Arbeit an einem zu erneuernden Christentum und im Versuch einer neuen Antwort verliere der Gegensatz katholisch-protestantisch allmählich seinen Sinn: „Wir haben uns bereits einem nachökumenischen Zeitalter genähert" (442).

Kennzeichnenderweise schließt das Buch mit einem eschatologischen Akzent. Im Element der Hoffnung und Erwartung sieht v. d. Pol im Anschluß an Moltmann den eigentlichen Kern des Glaubens (439).

Das Buch v. d. Pols als Ankündigung eines Neubeginns kann in diesem Sinne als „Frohbotschaft" angesehen werden. Es stellt eine in dieser Breite außergewöhnliche Zusammenschau der wichtigsten Faktoren neuzeitlicher Bewußtseinsbildung dar, wobei der theologische Aspekt den Blick eher weitet als einschränkt. Diese konfessionell unvoreingenommene Gesamtschau läßt ansatzhaft zugleich eine Konzeption durchscheinen, die dynamisch-dialektischen, nicht aber rubrizistisch-systematisierenden Charakter hat. Wer ein thesenhaft abschließendes theologisches Ergebnis erwartet, wird das Buch unbefriedigend finden. Es beschränkt sich darauf, Probleme sichtbar zu machen. Daher ist es geeignet, Unruhe und Problembewußtsein zu wecken. Man wird hoffen dürfen, daß diese Interpretation des Zeitgeschehens zugleich verändernde Kraft entwickelt, namentlich im Hinblick auf eine Kirche, die jahrhundertelang ihre vordringlichste Aufgabe darin gesehen hat, sich gegen Unruhefaktoren jeder Art abzuschirmen.

Der Autor bekennt, daß seine religiösen und kirchlichen Anschauungen in den letzten fünf Jahren tiefgreifende Wandlungen erfahren haben, und richtet sich an solche, denen ähnliches widerfuhr (24). Von ihnen wird man eine entsprechende Änderung des Bestehenden erwarten dürfen. Moderne theologische Reflexion, die keine Aktion auslöst, ist entbehrlich.

Münster. Albert Stüttgen.

Friede im Atomzeitalter, hrsg. von Walter Dirks. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1967. 94 S.; br. DM 8,80.

Das Vorwort des Herausgebers bietet bereits mehr, als man gemeinhin unter dieser Überschrift erwartet. Es ist ein eigenständiger Beitrag (von Dirks bereits als Rundfunkvortrag und als Artikel in den Frankfurter Heften veröffentlicht), der gleichzeitig Standort und Problematik des Buches *in nuce* enthält.

Dirks entfaltet in knappen historischen Streiflichtern die Bedeutung und die Grenzen der Lehre vom „gerechten Krieg", die den Krieg keineswegs nur gerechtfertigt, sondern auch und vor allem durch ihre einschränkenden Bedingungen verurteilt habe. *In concreto* jedoch erlangte die Lehre nicht einmal die existentielle Bedeutung wie etwa „die anerkannte Sexualmoral oder Eigentumsordnung" (12), wie denn die Friedensfrage überhaupt nicht „ständig die Köpfe beschäftigt und die Herzen beunruhigt" (10) hat. Die qualitativ veränderte Situation des Atomzeitalters stellt schließlich die Gültigkeit der traditionellen Lehre vollends in Frage. Mit einer Anspielung auf die Atomdiskussion der 50er Jahre kommt Dirks zu dem Schluß, daß jede ungeschichtliche „Anwendung" der klassischen Lehre versagt, da kasuistische und vereinfachende Kategorien wie „erlaubt" und „unerlaubt" der komplexen Gegenwart nicht gerecht werden. Die Menschheit ist im Verlauf ihrer Geschichte in eine Sackgasse geraten, aus der es nur „durch geschichtliches Handeln, durch einen geschichtlichen Prozeß" (15 f) einen Ausweg gibt, nicht durch kasuistische Rezepte. Ein System atomarer Abschreckung ist daher keine Dauerlösung, sondern kann allenfalls die Bedeutung einer gewissen „Schonfrist" (16) haben, die Raum bietet für politisches Handeln. Denn es gilt letztlich – und damit nennt Dirks den Tenor des gesamten Buches –, mit dem Konzil die Dimension der Geschichtlichkeit zu entdecken, die Menschen als aktive „Subjekte und Träger der Geschichte" (16) zu begreifen.

Der Hauptteil des Buches, von einer holländischen Pax-Christi-Gruppe erarbeitet, versteht sich, wie der niederländische Originaltitel zum Ausdruck bringt, als Propagierung und Weiterführung des Anliegens der Enzyklika *„Pacem in terris"*, ohne im strengen Sinne Kommentar sein zu wollen.

Das 1. Kapitel zielt durch die Schilderung der neuen Situation auf ein geschichtliches Verständnis des Friedensproblems. Kirche und Welt stehen in geschichtlichem Wandel, sind unterwegs. „Die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg kann nur richtig verstanden werden, wenn man sie in den Prozeß der Entwicklung vom primitivsten Stammesverband zu einer Weltgemeinschaft stellt" (23). Sie steht im Zusammenhang mit der Souveränstaatlichkeit. „In der Wildnis internationalen Zusammenlebens war das Recht auf Krieg das letzte Mittel zur Selbstbehauptung des einzelnen souveränen Staates" (27). In dem Maße aber, wie eine vielfältige weltweite technische, wirtschaftliche und politische Interdependenz die herkömmliche Souveränstaatlichkeit überwindet, in dem Maße wie eine überstaatliche Weltautorität Anerkennung findet, wird Krieg als Mittel der Politik anachronistisch. Die Revolution der Waffentechnik schließlich hat mit ihrer bedrohenden Selbstvernichtung Krieg *ad absurdum* geführt.

Damit befindet sich der Christ in einer zwiespältigen Situation (2. Kapitel). Denn einerseits verlangen die Ehrfurcht vor dem Leben und der Fortbestand des Menschengeschlechtes eine Ächtung des atomaren Krieges, andererseits kann man eben nicht völlig ungeschichtlich „heute

so handeln, als ob die Zukunft schon Gegenwart sei" (37). Eine friedliche Welt setzt eine „Wesensverwandlung der menschlichen Gesellschaft voraus" (38). Die radikale Forderung nach einseitiger Abrüstung kann bequem und utopisch sein, denn es ist keineswegs ausgemacht, daß „Gewaltlosigkeit und einseitige Abrüstung ... die einzigen oder besten Mittel (seien), dem von allen verfolgten Ziel des Friedens näherzukommen" (57). In der widersprüchlichen gegenwärtigen Situation müssen zwar gegensätzliche Standpunkte und Gewissenskonflikte ertragen werden. Dem Wehrdienstverweigerer gebührt Schutz und Anerkennung. Aber eine katholische Friedensbewegung kann bei allem Respekt vor dem prophetischen Zeugnis absoluter Gewaltlosigkeit in diesem letztlich keine eigentliche Lösung sehen. Ihre Aufgabe ist vielmehr die Schaffung eines Friedensklimas im Geiste von *„Pacem in terris"*. Denn auch die Enzyklika begnügt sich nicht mit einer Verdammung der Atomwaffen. Sie weiß vielmehr, „daß es nie möglich ist, durch das bloße Verbot einer bestimmten Waffe die Dialektik von Krieg und Frieden in den Griff zu bekommen" (45). Das geht nur, indem man „eine Welt ohne Krieg organisiert" (45), eine friedliche Welt.

Zwei Schritte zu diesem Ziel werden im 3. Kapitel unterschieden. Es muß primär alles darangesetzt werden, die Katastrophe eines Krieges zu verhindern. Im Mittelpunkt dieses Bestrebens stehen drei „Aufgaben kürzerer Dauer" (61). 1. Die Abrüstung. Sie darf bei aller Ablehnung eines rigorosen Atompazifismus doch nicht ganz auf einseitige Maßnahmen und Teilrisiken verzichten. 2. Die friedliche Koexistenz der Völker, Rassen und politisch-wirtschaftlichen Systeme, die keineswegs gleichbedeutend ist mit einer allgemeinen Nivellierung, sondern gerade das Anerkennen und Aushalten der Pluralität verlangt. 3. Eine Weiterentfaltung der Vereinten Nationen, die trotz ihrer Mängel „als die werdende Organisation des universalen Gemeinwohls" (70) gelten können.

Ein zweiter Schritt mit vier „Aufgaben längerer Dauer" (61) würde dann eine „Welt ohne Krieg" zu einer „friedlichen Welt" umformen. 1. Das universale Gemeinwohl einer friedlichen Welt gründet vor allem in der Anerkennung und Förderung der Menschenrechte als „Sache des Weltgewissens" (75). Damit zusammen hängt 2. die Schaffung einer internationalen Rechtsordnung, die nicht die Interessen der souveränen Einzelstaaten zum Ausgangspunkt nehmen darf (wie das bestehende Völkerrecht), sondern das Weltgemeinwohl, und 3. die Errichtung eines weltpolitischen Systems. Denn wie Gemeinwohl ohne autoritäre Instanz nicht denkbar ist, so braucht das Weltgemeinwohl eine „weltöffentliche Autorität" (79), die zwischen den Extremen von Partikularismus und Zentralismus föderativ gedacht wird. Schließlich wird 4. besonders im Hinblick auf die Entwicklungshilfe, die nicht Almosen, sondern Forderungen sozialer Gerechtigkeit ist, eine internationale Wohlfahrtsordnung gefordert.

Das Buch schließt (4. Kapitel) mit einer Aufforderung an alle zur Schaffung eines geistigen und politischen Klimas des Friedens, dessen erste Voraussetzung das persönliche Engagiertsein und Betroffensein von allen Zuständen und Ereignissen des Unfriedens ist. Eine eschatologische Verflüchtigung, die den Zusammenhang von irdischem und christlichem Friedensauftrag sprengt, verfälscht die biblische Friedensbotschaft, die da lautet: Friede auf Erden.

Das besondere Verdienst des Buches, das auf abstrakt-wissenschaftliche Sprache und historische Vorkenntnisse verzichtend, sich bewußt an einen breiteren Leserkreis wendet, dürfte vor allem darin beruhen, daß es alle Einseitigkeiten in historischer Darstellung wie in seinen ethisch-praktischen Forderungen vermeidet und sich ohne jede Vereinfachung der ganzen Kompliziertheit des Friedensproblems stellt. Der Leser wird zu geschichtlichem Denken gezwungen. Geschichtslos-kasuistische Patentlösungen und allzu fertige Antworten nach der einen oder anderen Seite werden in ihrer Auswegslosigkeit aufgezeigt. Besonders gut gelingt es den Verfassern, dem Leser das Dilemma unserer geschichtlichen Situation in seiner ganzen Schärfe plastisch vor Augen zu führen. Einerseits kann Atomkrieg unter keinen Umständen gerechtfertigt werden – darüber lassen die Verfasser keinen Zweifel –, andererseits ist die Zeit noch nicht geschichtlich reif zu einem radikalen Nein auch zu den Atomwaffen. Die Frage nach dem „Frieden im Atomzeitalter" wird nicht einseitig auf die Problematik der Berechtigung oder Nicht-Berechtigung einer Atomrüstung fixiert; es wird nicht eine modifizierte Lehre vom „gerechten Krieg" geboten. Denn wir haben nicht, wie Dirks im Vorwort sagt, darüber zu grübeln, „wann ein Krieg erlaubt sein könnte" (17), sondern wir haben den Krieg zu verhindern. Darum liegt der Kerngedanke des Buches in der Erkenntnis, daß unsere Aufmerksamkeit nicht vornehmlich der Abschaffung der Atombombe zu gelten hat, sondern einer Veränderung der gesamten gegenwärtigen Weltsituation, die den Krieg ermöglicht.

Man möchte sich allerdings wünschen, daß im 3. Kapitel jene zwei Schritte, d. h. die Verhütung eines Krieges und die Herbeiführung eines „wirklichen Friedens" (60) noch stärker in eins geschaut, und nicht so sehr als zeitlich aufeinanderfolgende Phasen („primär" – „dann erst", 60) verstanden würden. Denn es ist unter Fachleuten umstritten, ob beispielsweise der Weg zum Weltfrieden über die Abrüstung oder eher der Weg zur Abrüstung, d. h. zur endgültigen Bannung der Atombombe, über den Weltfrieden führt (C. F. von Weizsäcker), so daß totale Abrüstung mehr Folge und Frucht des Weltfriedens wäre denn Mittel und Weg zu ihm.

Immerhin darf man dankbar feststellen, daß die Schaffung des Weltfriedens, d. h. eine künftige Weltgemeinschaft der Völker, als Leitmotiv des Buches alle konkreten Einzelschritte und -vorstellungen einer Friedensarbeit bestimmt. Ohne daß die Pastoralkonstitution *„Gaudium et spes"* und die Enzyklika *„Populorum progressio"* schon mitberücksichtigt sind, führt die Schrift doch ganz in die Richtung dieser jüngsten kirchlichen Dokumente.

Bonn. Walter Kalesse.

Söderblom, Nathan: **Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte**. Mit einer biographischen Einleitung hrsg. v. Friedrich Heiler. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1966. LII, 384 S.; Ln DM 24,–.

Es war eine lobenswerte Idee, die bekannten, vom 19. 5. bis 18. 6. 1931 an der Universität Edinburgh gehaltenen Gifford-Vorlesungen des berühmten Religionswissenschaftlers in einer zweiten Auflage zu veröffentlichen. Sie behandeln folgende Themen: Training und Inspiration in primitiver Religion; Religion als Methode. Yoga; Religion als Psychologie. Jainismus und Hînayâna (alter Buddhismus); Religion als gläubige Hingabe. Bhakti (Indien); Religion mit einer „Heils-Tatsache". Mahâyâna, Bhakti im Buddhismus; Religion als Kampf gegen das Böse. Zarathustra; Sokrates. Die Religion des guten Gewissens; Religion als Offenbarung in der Geschichte. Der Mosaismus; Die Religion der Inkarnation; Die fortdauernde Offenbarung im Christentum.

Der Herausgeber hat für diese Auflage eine Einleitung in „Söderbloms Leben und Wirken" geschrieben. Das Werk von Söderblom ist zu sehr bekannt, als daß wir hier eine Besprechung vornehmen müßten. Wir möchten nur darauf hinweisen, wie tief die Intuitionen Söderbloms waren, die es ihm ermöglichten, das Wirken des „lebendigen Gottes" in allen Formen der echten religiösen Erfahrung zu spüren, wie feinsinnig seine wissenschaftliche Methode war, die ihn zum aufrichtigen Verständnis der nicht-christlichen Religionen führte, und wie mutig seine ganze Haltung war, die Haltung der Sympathie, der ehrlichen Schätzung und der positiven Einstellung den anderen Religionen gegenüber in einer Zeit, wo die von der polemischen Apologetik beherrschte Theologie nichts Positives in den sogenannten „heidnischen" Religionen zu entdecken wagte oder einfach vermochte.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Greschat, Hans Jürgen: **Kitawala**. Ursprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika. (Marburger Theologische Studien, Bd 4) Marburg: N. G. Elwert Verlag 1967. XII, 128 S.; br. DM 18,–.

In vielen Ländern Afrikas laufen, wie bei uns von Haus zu Haus, die Zeugen Jehovahs von Hütte zu Hütte und tragen Verwirrung in die christlichen Gemeinden. Sie sind straff organisiert und stehen unter europäisch-amerikanischer Leitung. Die Watch-Tower Bewegung Kitawala – Tawala = Tower in den Bantusprachen Zentralafrikas – hat heute mit diesen Zeugen Jehovahs nichts mehr als das Symbol des Turmes gemeinsam. Sie hat sich vielmehr in Ost- und Zentralafrika zu einer rein von Afrikanern getragenen religiös-politischen Sekte entwickelt mit zahlreichen Anhängern und weitreichendem Einfluß. In der uns vorliegenden Arbeit wird zum erstenmal der Versuch gemacht, Kitawala bis in ihre Ursprünge zu verfolgen und in ihrer Entwicklung und ihrem Wesen zu beschreiben. Aus vielen Steinchen, die der Verfasser, heute Professor an der Universität Nsukka in Nigeria, teils selbst an Ort und Stelle aufgelesen, teils von guten Freunden zugeliefert bekommen hat, ist ein farbiges Mosaik entstanden. Der Dialog mit den Anhängern der Sekte war schwer. Viele hatten offensichtlich Angst sich auszusprechen, und die führenden Leute fürchteten, sich zu kompromittieren und die Behörden auf sich aufmerksam zu machen, die ihnen nirgendwo gewogen sind. Die neuen Herren hielten übrigens wie die alten Kolonialmächte England und Belgien ihre Archive fest verschlossen. – Die Bewegung ist 60 Jahre alt. An ihren Anfängen steht eine zwielichtene Gestalt aus dem Tongaland am Westufer des Malawisees (Nyassa), Elliot Kenan

Kamwana, von Missionaren der Free Church and Established Church of Scotland nach 1900 nicht nur für den christlichen Glauben, sondern auch für die Glaubensverkündigung gewonnen. Aber bevor er ausgelernt hatte, verließ er aus ungeklärten Gründen die Mission. In Südafrika machte er die Bekanntschaft eines australischen Missionars, der auf der Suche nach Wahrheit und Hilfsmitteln ständig die Denomination wechselte und eben bei den Adventisten des siebenten Tages angekommen war. Der beeinflußte ihn stark. Auch der weißenfeindliche Äthiopismus der schwarzen Arbeiter, unter denen er in Südafrika lebte, hat ihn tief beeindruckt. Am Ende erst kamen die Zeugen Jehovahs hinzu. Sie haben seine Anhänger in ihren Bann geschlagen, die sein Predigt- und Aufklärungswerk, das er 1909 in seiner Heimat begann, weiterführten und über die Grenzen des heutigen Malawi hinaustrugen. Zunächst wurden nur die gebildeten Schichten erfaßt, die des Lesens und des Englischen kundig waren. Mit Heißhunger stürzten sie sich auf Russels und Rutherfords Traktate, neben dem Katechismus oft die einzig mögliche Lektüre, und glaubten fest an die Schlacht von Hermagedon, auf afrikanischem Boden natürlich, in der alle weißen Verbrecher zugrunde gehen und sie ihren Reichtum erben. Der Weißenhaß führte zu den ersten Konflikten mit den Kolonialbehörden. Das hinderte den Auftrieb der Sekte nicht. Bis 1919 griff sie auf beide Rhodesien über. Zwischen 1920 und 1936 wurde aus ihr eine von „Pastören" geleitete Massenbewegung, in der von den ursprünglichen christlichen Elementen, von der Taufe abgesehen, fast nichts mehr übrig blieb. Sie drang nach Tanganjika vor und überzog die östlichen und nördlichen Provinzen des Kongostaates, wie eine beigefügte Karte es ausweist, mit einem Netz von Propagandazentren. Regierungsmaßnahmen, veranlaßt durch eine von Pastören und bekehrten Häuptlingen veranstaltete Hexenverfolgung, bei der es zu vielfachem Mord und anderer Schandtat kam, verursachten nur einen vorübergehenden Rückgang. Aus dem religiösen und politischen Protest gegen die europäische Mission und das Kolonialregiment der Europäer wird zuletzt ein jeder Autorität feindlicher Anarchismus, den die einheimischen Herren in den neuen afrikanischen Staaten heute am besten dadurch überwinden zu können glauben, daß sie die echten Zeugen Jehovahs zu Hilfe rufen. Viele Verbrechen und Umsturzversuche sind Kitawala vor allem in der jüngsten Geschichte des Kongostaates anzulasten. Sie werden auch, in diesem Fall vielleicht zu Unrecht, für die Ermordung der Missionare von Kongolo in der Neujahrsnacht 1962 verantwortlich gemacht. – Über Lehre, Kult und Gemeinschaftsleben der Watch-Tower-Bewegung erfahren wir am Ende mehr als der Verfasser am Anfang versprochen hat. Ein Schöpfungsmythos erinnert von ferne noch an den biblischen Bericht. Die schwarze Haut wird darin, wie auch sonst, als Strafe für Schuld empfunden, eine schlimme Folge aus dem Unterricht der Missionare, die meinten, ihren afrikanischen Schülern die ganz unbegründete Geschichte ihrer Abkunft von Cham, dem verfluchten Sohn Noahs, nicht vorenthalten zu dürfen. Die Pastöre predigen fast allgemein den Anbruch des goldenen Zeitalters für die nächste Zukunft. Es wird in Afrika seinen Anfang nehmen. Amerikanische Neger, denen die Vereinigten Staaten ihren gesamten Fortschritt von heute verdanken, werden zu Hilfe kommen und es heraufführen. Der Reichtum wird unermeßlich und zu Minderwertigkeitsgefühlen wird kein Grund mehr sein; denn alle erhalten eine weiße Haut. Wer es nicht mehr erlebt, wird schon vorher in Europa als Weißer wiedergeboren. Im Gemeinschaftsleben erstreckt sich ein ausgeprägter Kollektivismus vielerorts auch auf die Frauen. – Kitawala hat im Kongostaat den alten Kibangismus überflügelt, ja zum Teil schon aufgesogen. In einem Mitgliedsausweis nennt sich die Sekte stolz: „Religion Congolaise". Kontakte mit den Zeugen Jehovahs in jüngster Zeit scheinen für die Zeugen günstig verlaufen zu wollen. Die zerstörende Gefahr für die katholischen und evangelischen Missionen dürfte dadurch kaum verringert werden. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Index der bedeutenden Namen und Orte, Karten und Dokumente, sind der wertvollen Studie beigegeben.

Knechtsteden. Josef Rath CSSp.

Archiv für Religionspsychologie, Bd IX, hrsg. von Wilhelm Keilbach. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 398 S.; br. DM 40,–.

Der neue, umfangreiche Band des Organs der „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie" ist ein erstklassiges Dokument für den Fortschritt des jungen, zeitnahen Wissenszweiges, dessen Aufgabe in der Erschließung des religiösen Seelenlebens besteht. Was hier geboten wird, sind in der Hauptsache die Referate, die auf einer Arbeitstagung in Düsseldorf (19. bis 21. April 1966) gehalten wurden; neben dem Anschauungsmaterial in Aussagen und Bildern sind zweckmäßig auch viele wichtige Diskussionsbeiträge angefügt.

Die Mitarbeiter – es sind Gelehrte aus verschiedenen Nationen – bekennen sich alle zu dem Grundsatz zuverlässiger empirischer Forschung, indem sie die Grenze gegenüber Philosophie und Theologie unbedingt gewahrt wissen wollen. Ihre Thesen berühren Eigenart und Bedingungen der religiösen Erfahrung im allgemeinen, dann auch bestimmte Phänomene des inneren Erlebens, ferner Leistungen und Verhaltensweisen sowie grundsätzliche Fragen – wobei auch die Problematik des kranken religiösen Lebens gebührend Beachtung findet.

B. Exarchos (Thessalonike) sieht ein wesentliches Moment der religiösen Seelenfunktion einmal darin, daß sie Totalitätscharakter habe und von Natur alle Seelenfunktionen einbeziehe, während ihr außerdem eigen sei, daß sie die Einordnung des auf die Zukunft gerichteten Menschenlebens in die Gesamtwirklichkeit von Leben und Tod erstrebt. D. H. Salman OP (Montreal) stellt zur Diskussion, wieweit für die Erkenntnis der religiösen Seele der Begriff der Regression, d. h. der rückschauenden Verwertung oder Umwertung früherer Erlebnisse anzuwenden sei. Aus experimenteller Erfahrung kann J. Weima (Nimwegen) nachweisen, daß religiöse Qualifikationen nicht etwa als eine Untergruppe von Wertungen überhaupt angesehen werden können, sondern auf einen Faktor sui generis zurückgehen. Für die religiöse Erfahrung, wie sie sich in Visionen u. ä. kundgibt, ist nach H. Sundén (Uppsala) eine entsprechende Disposition bzw. Einstellung oft von entscheidender Bedeutung. Das Fasten, das der moderne Mensch vielfach nur noch in hygienischem oder im sozialen Betracht wertet, dient in der rechten Intention zweifellos der Vertiefung des religiösen Lebens – H. Fortmann (Nimwegen). Die *Communio Sanctorum* hat eine sozial-religiöse Seite: Vollzieht sich die Wiedergeburt des Menschen in der Einsamkeit vor Gott, so führt sie doch mit psychologischer Notwendigkeit zur Gemeinsamkeit des Gotterlebens im Gottesdienst, wie umgekehrt die Gemeinsamkeit wieder in die Einsamkeit der Begegnung mit Gott – O. Kietzig (Berlin). Speziellere Tatbestände werden von den Vertretern belgischer Schulen behandelt: A. Vergote (Louvain) berichtet aus größeren Untersuchungen, daß Gott häufiger mütterliche Eigenschaften, die sich freilich auch im Vaterbilde finden können, zugeschrieben werden, während nach A. Godin SJ (Bruxelles) die Gottesvorstellung in einem weiblichen Personenkreis sich überwiegend an das Vaterbild und bei männlichen Personen mehr an das Mutterbild angelehnt hat. Religiöse Bilderlebnisse – unter experimenteller Beobachtung – sind von unterschiedlichem Charakter: einmal neigen sie zum Subjektivismus, während sie sich andererseits am Außenreiz (Bibel) orientieren und so von gottverbundenem Glauben zeugen – K. Gins (Berlin). Orts- und Richtungsvorstellungen (Höhenerlebnisse) haben einen hohen Wert in der religiösen Phantasiewelt – K. Thomas (Berlin).

Eine Interpretation von Anweisungen des Exerzitienbuches des hl. Ignatius v. L. gipfelt in der Feststellung, daß man die „Beschauung" und besonders die „Anwendung der Sinne" personalistisch zu verstehen habe und nicht etwa als Aufforderung zu phantasievoller Kleinmalerei – A. Bolley (Bonn). Wenn man groteske Kultfiguren aus japanischer Vorzeit im Lichte moderner Religionspsychologie betrachtet, läßt sich nicht verkennen, daß sich hier religiöses Erleben kundgibt – J. Maringer SVD (Rom). Für den Dialog mit Nichtchristen, wozu das II. Vatikanum anregt, sind gewisse psychologische Voraussetzungen notwendig, so echte Gesprächsbereitschaft, Verständnis, Geist der Brüderlichkeit, Glaubwürdigkeit des Christen – J. Hasenfuß (Würzburg). Eine Beleuchtung des Selbstmordproblems legt den Schluß nahe, daß hier – wenn nicht seelische Erkrankung vorliegt – beim Menschen eine in der Tiefe wühlende latente Verzweiflung zum Durchbruch kommt – G. Siegmund (Fulda). In systematischen Interviews wurde erkannt, wie es im modernen gläubigen Menschen, dem es ja auch um Selbstverwirklichung und um die Realisierung einer menschenwürdigen Welt geht, zu einem Spannungsverhältnis kommen kann – G. Vercruysse (Louvain). Über die religiöse Befindlichkeit bei körperbehinderten Kindern und bei humanistisch sowie technisch gebildeten jungen Leuten sprechen aufgrund von Testversuchen J. Hviid (Kopenhagen) und P. De Neuter (Louvain). Welche Schwierigkeiten einer psychologischen Systematisierung des Gewissens im Wege stehen, legt K. Frey (Freiburg/Schweiz) eingehend dar, während W. Arnold (Würzburg) in einem Diskussionsbeitrag das Gewissen in eine neue Sicht rückt: Es gehe hier um die Anpassung eines Ist-Wertes an einen Soll-Wert, mithin um einen Steuerungsvorgang in Hinsicht auf eine übergreifende Ordnung.

Einen ziemlich breiten Raum nimmt die Behandlung pastoralpsychologischer Fragen ein. Hier stellt W. Keilbach (München) zunächst die weltanschaulichen Grenzüberschreitungen gewisser Vertreter der Tiefenpsychologie heraus, weist aber andererseits auf ihre Verdienste in der Förderung der Seelenheilkunde hin. Über Gegenstand und Aufgaben der Pastoralpsychologie äußert sich dann in längeren Ausführungen R. Zavalloni OFM (Rom): Die Pastoralwissenschaft hat einen Doppelaspekt, einen theologischen und einen positiv wissenschaftlichen, eben in der Pastoralpsychologie. Letztere hat neben der Religionspsychologie als theoretischer als eine angewandte, praktische Wissenschaft im Dienste religiöser Seelenführung zu gelten. In diesen Zusammenhang gehören die Abhandlungen bedeutender Autoren der medizinischen Psychologie. In der wichtigen Frage „Frömmigkeit und Neurose" hat nach J. H. Schultz (Berlin) die Erfahrung bewiesen, daß echte Frömmigkeit helfen kann, leichtere Neurosen zu beheben bzw. zu verhindern, ja daß sie auch für das Ertragen schwerer Fälle von hohem Wert ist. Andererseits stehen schwere Neurosen, die auch den religiösen Menschen überkommen können, echter Religiosität im Wege und können in Geltungssucht, Machtstreben, Grausamkeit u. ä. zu Zerrbildern der Frömmigkeit führen – ohne daß den betreffenden Menschen der Mißbrauch der Religion bewußt wird. Wie weit in solchen Fällen die Kompetenzen des Priesters und die des Arztes gehen, legt C. Fervers (Bonn) dar in seinem Referat „Psychoanalyse und Beichte". Während es dem Arzt nur darum zu tun sein dürfe, gestörte Seelenfunktionen wiederherzustellen, also Heilung zu erzielen, sei es Aufgabe des Priesters, in einem sakramentalen Akt das Heil der Seele zu vermitteln. In der Psychoanalyse will der Arzt über die „Widerstände" hinweg dem Patienten seinen Zustand zum Bewußtsein bringen, der Pönitent dagegen muß sich selbst seiner Sünden bewußt werden und sie dem Beichtvater offenbaren. Daher ist das Vorgehen in beiden Fällen jeweils grundverschieden. Der Priester sollte sich in der Psychologie so weit auskennen, daß er seelische Störungen beim Beichtenden wenigstens erahnen kann, um evtl. einen Psychotherapeuten zu Rate zu ziehen.

Es bleiben noch einige Beiträge zu erwähnen, so W. Pöll's (München) Selbstanzeige seines großen Werkes[1], bei dem es sich um eine sehr empfehlenswerte Einführung handelt. In der Sparte „Aus Wissen und Leben" würdigt J. Hasenfuß (Würzburg) Prof. Dr. A. Anwander aus Anlaß seines 80. Geburtstages als Menschen und als Wissenschaftler. Dann kommen ergänzende Beiträge zu den im Hauptteil referierten Untersuchungen: W. Canziani (Zürich), Über Neuerscheinungen zum Verständnis des Negro Spirituals; P. Hossfeld (Bonn), Über Licht- und Farbeindrücke als Mittel des Gotterlebens; L. Gilen SJ (Frankfurt), Zur Frage der Strukturpsychologie in den USA; R. Stählin (München), Zum Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie; M. Luoma (Tampere-Finnland), Über Religionspsychologie als eine selbständige Wissenschaft; G. Mensching (Bonn), In memoriam Friedrich Heiler. Eine reichhaltige und eingehende Bücherbesprechung bildet den krönenden Abschluß des Bandes.

Daß die Religionspsychologie heute, wo die Kirche mehr denn je nach Wegen zum Menschen sucht, eine hohe Bedeutung hat, sollte klar sein. Kein Geringerer als Papst Paul VI. hat bei Gelegenheit einer Privataudienz dem Geschäftsführer der Gesellschaft und Herausgeber des „Archiv" W. Keilbach ausdrücklich erklärt, auch er halte die Forschung für notwendig und lasse die Mitglieder der Gesellschaft zu weiterer Arbeit anregen.

Bonn. Alfons Bolley.

[1] Religionspsychologie. I. Formen der religiösen Kenntnisnahme. München 1965.

Masson, Joseph, SJ: **L'attività missionaria della Chiesa**. Genesi storico-dottrinale del Decreto – Testo latino e traduzione italiana – Esposizione e commento del Decreto Ad Gentes Divinitus, del Motu Proprio Ecclesiae Sanctae, della C. A. Regimini Ecclesiae Universae, con un testo finale di S. E. il Gard. Suenens. (Collana Magistero Conciliare, diretta da Agostino Favale, 13) Torino-Leumann: Elle Di Ci (1967) (1. u. 2. Aufl.). 619 p.; Lire 2200.

Der Verf., Dekan der missiologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und „Maître de Conférences" an der Universität Löwen, ist gewiß berufen und qualifiziert, um einen brauchbaren und wertvollen Kommentar zum Missionsdekret *Ad Gentes* („Über die Missionstätigkeit der Kirche") zu schreiben. Und das ist dieser Kommentar in der Tat, brauchbar und wertvoll, trotz mancher Schwächen, die ihm anhaften. Im Vorwort macht der Verf. deutlich, wie er einen „loyalen" Kommentar zu einem Konzilsdokument versteht, und stellt sich dieser Haltung gemäß eine dreifache Aufgabe: a) den Literalsinn des Textes zu verdeutlichen, gestützt auf eine getreue Übersetzung und mit Rückgriff auf dessen missionswissenschaftlichen Hintergrund und Entstehungsgeschichte; b) seine Implikationen zu erhellen und evtl. Folgerungen für die Zukunft, also den eigentlichen Impakt des Dekretes aufzuzeigen; c) für den Leser, dem an einem ernsten Studium liegt, eine Fülle von Belegen und Hinweisen beizutragen.

Das Buch besteht aus fünf Teilen von sehr unterschiedlicher Länge: 1. Missiologischer Hintergrund und geschichtlicher Werdegang des Dekretes sowie eine allgemeine Beurteilung seines Inhaltes und Wertung seiner Bedeutung (9–57); 2. Lateinischer Text und italienische Übersetzung (59–173); 3. Darlegung und Kommentar (175–494); 4. Motuproprio *Ecclesiae Sanctae* zum Missionsdekret und die apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* über die Reform der Propagandakongregation: Texte, italienische Übersetzung und Kommentar (495–543); Reflexionen von Kardinal Suenens (545–551); 5. Anhang: Bibliographie (555–571), die großen Missionsdokumente (572 f), Statistiken (574–579), Sach- und Personenregister (583–605).

In der ersten Aufl. fehlten die Durchführungsbestimmungen zum Missionsdekret sowie die Konstitution über die Reform der Propagandakongregation. Auch sind in der zweiten Aufl. Bibliographie und Sachverzeichnis vervollständigt worden.

In diesem Kommentar handelt es sich nicht nur um eine umfangreiche (fast 500 Seiten ohne lateinischen und italienischen Text des Dekretes) und fleißige Arbeit, wie schon die über 650 Fußnoten bezeugen mit ihren z. T. sehr zahlreichen und ausführlichen Literaturhinweisen, sondern auch um eine vielseitige, ausführliche und im ganzen sachlich befriedigende Erläuterung des Missionsdekretes, die eine breite Fülle von Material, Gedanken und Erklärungen bringt. In besonderer Weise befriedigt der Kommentar zum vierten Kapitel über die Missionare und Missionsinstitute; aber auch die Ausführungen zu Kap. V und VI über die Ordnung der Missionstätigkeit und das heimatliche Missionswesen sind brauchbar und ausgeglichen. Der Verf. zeigt sich objektiv und ausgewogen in der kritischen Beurteilung gewisser schwacher Stellen in den Dekretaussagen sowie in der Darstellung strittiger Fragen, die in der Missions- und Religionswissenschaft noch in der Diskussion sind. Offen und ehrlich deckt er auf, daß die Verfügung der apostolischen Konstitution über die Reform der Propagandakongregation im Gegensatz zur Konzilsentscheidung und zu den ersten Ausführungsbestimmungen steht.

Trotz dieser offensichtlichen Vorzüge kann man sich beim aufmerksamen Lesen des Eindrucks nicht erwehren, daß der Kommentar im ganzen zu flott geschrieben ist und in einigen Teilen zu oberflächlich, ohne rechte Tiefe. Das zeigt sich zunächst darin, daß einige Angaben einfach nicht stimmen. So befanden sich in der endgültigen Zusammensetzung der Missionskommission drei Generalsuperioren und nicht nur zwei (32), weil der General der MillHiller G. Mahon für einen verstorbenen Bischof berufen wurde. Ferner stimmt es nicht, wie der Verf. behauptet (39), daß die Unterkommission der Zehn sich Ende März 1965 nochmals in Nemi zu einer Überarbeitung des Entwurfs versammelt habe; vielmehr begann am 29. März sogleich die Vollversammlung der Kommission. Wenn es sich auch um geringfügige Unstimmigkeiten handelt, so wirken solche Fehler doch befremdend, wenn sie in einem wissenschaftlichen Werk unterlaufen, zumal sie sich sehr leicht hätten verifizieren lassen, wie etwa im Beitrag von Saverio Paventi, Die Entstehungsgeschichte des Schemas „De Activitate Missionali Ecclesiae", in: J. Schütte, Mission nach dem Konzil (81 bzw. 66).

Peinlich berührt auch die Willkür, mit der die Ordnung des Stoffes angetastet wird, wenn z. B. S. 45 f im Anschluß an Kap. IV „Die Missionare" gleich Kap. VI „Die heimatliche Missionshilfe" angeschlossen wird, weil es sich um „Missionare im weiteren Sinn" handle – ein Vorgehen, das gerade den eigentlichen Akzent des vierten Kap. entwertet, sein Eigengewicht aufhebt. Noch sinnwidriger, d. h. wider den Sinn des Dekretes, sind Zusammenfassungen aus dem II. und III. Kap. nach „Sachgebieten". Ganz bewußt und auf starkes Drängen der Vertreter gerade der jungen Kirchen hat die Kommission in der verbesserten Vorlage ein eigenes Kap. III „Die Partikularkirchen" geschaffen, weil letztere sich nicht so sehr und nicht mehr als „Missionsobjekt" sehen sollen, sondern als Teilkirchen, eine neue Inkarnation der Universalkirche, die selbst sendend tätig, also Missionsträger ist.

Leider stützt sich auch der Verf. in vielen Aussagen und Deutungen ausschließlich auf die öffentliche Diskussion in der Aula, die ja nur einen Teil der Gesamtbeiträge ausmacht, und praktisch gar nicht auf die z. T. heißen Debatten in der Kommission selbst, die ja schließlich für die eigentliche Fassung entscheidend waren. Wenn der Verf. selbst auch nicht Mitglied der Kommission war und daher nicht an deren Diskussionen teilnahm,

hätte er sich doch leicht entsprechende Informationen beschaffen können. So z. B. in der Frage des Missionsträgers bzw. des Missionsauftrages Christi. Wer ist letztlich verantwortlich und beauftragt? Die Kommission hatte zunächst die missionarische Verantwortung, auch im Sinn des Auftrags Christi, der Gesamtkirche, dem ganzen Volke Gottes auferlegt. In einem Modus an die Kommission wies Papst Paul darauf hin, daß der Missionsauftrag den Aposteln gegeben sei und damit dem Bischofskollegium unter dem Papste, somit hierarchisch zu verstehen sei. In der Konzilsaula griff Kardinal Alfrink die veränderte Fassung an, unterstrich die Missionsverantwortung der Gesamtkirche und stellte das ganze Volk Gottes als den verantwortlichen Missionsträger heraus. Nach langem Ringen einigte sich die Kommission auf eine kompromißfreudige, aber doch vorzügliche Formulierung: Die Apostel, denen der Missionsauftrag gegeben wurde, bilden sowohl die „Keime des neuen Israel und zugleich den Ursprung der heiligen Hierarchie". Und wenn im Folgenden von der Notwendigkeit der Mission und der Missionsverantwortung gesprochen wird, dann immer unter der doppelten Rücksicht: sowohl aufgrund des ausdrücklichen Auftrages Christi, wie aufgrund des inneren Lebens und der Liebe, die den Leib Christi beseelt und antreibt, ein Gedanke, der dann in verschiedenen Formulierungen abgewandelt wird. Diese ganze Problematik mit den Hintergründen wird einfach übergangen. Ähnlich in bezug auf die Diskussion um einige praktische Fragen, wie etwa die Frage der Patenschaften, der Missionssteuer, Lateinamerika als Missionsland u. ä.

Am meisten vermißt man jedoch die theologische Tiefe und Gründlichkeit im Kommentar zum ersten Kapitel. So wird z. B. der innere Zusammenhang mit der Konstitution *Lumen Gentium* („Über die Kirche") nicht deutlich: die innerste Einheit der missionarischen Tätigkeit der Kirche mit ihrer *missio*, ihrer Sendung überhaupt; daß die Kirche selbst zunächst und vor allem „Gesandte" ist, eine Sendung hat und an der Sendung Christi im Hl. Geiste teilnimmt; daß alle Missionstätigkeit der Kirche letztlich und wesentlich eine Teilhabe an dieser Sendung, diesem Gesandtsein der Kirche bedeutet, ein Teilaspekt, der gewiß seine Besonderheiten hat, aber doch wesentlich in diese Einheit der *missio Ecclesiae* eingebettet bleibt. Durch diese Unterlassung wird auch der Begriff der „Missionstätigkeit" der Kirche im Verhältnis zur „Mission" der Kirche verdunkelt bzw. überhaupt nicht klar und damit auch der Missionsbegriff überhaupt. Selbstverständlich wollte das Missionsdekret keine konziliare Entscheidung über den Missionsbegriff herausfordern, auch keine eigentliche Definition oder Begriffsbestimmung bieten, es sei denn in Form einer Umschreibung. Aber der Verf. macht es sich doch wohl zu leicht, wenn er Ziel und Wesen der Mission im Nacheinander oder Nebeneinander von Evangelisation und Einpflanzung der Kirche sieht, wo es sich doch im Sinn des Dekretes ganz wesentlich um ein Miteinander und Ineinander handelt. Den gleichen Fehler macht der Verf., wenn er „das christliche Zeugnis" in Leben, Gespräch und Präsenz der Liebe als ein „Vorher" zur eigentlichen Verkündigung (Prae-Evangelisation) sieht, während doch die Kommission ganz bewußt diesen Ausdruck gestrichen und ausgeschlossen hat. Auch die eschatologische Fülle (7c) und Dimension (9) wird im Kommentar nicht deutlich. Überhaupt hätte man gewünscht, wenn im ganzen ersten Kap. die eigentlichen Probleme, grundsätzlichen Fragen und strittigen Punkte gründlicher und zusammenhängender herausgearbeitet worden wären.

Was die italienische Übersetzung des Dekretes anbetrifft, so ist sie im ganzen gefällig und liest sich gut. Man wird auch gern in gewissen Grenzen eine übersetzerische Freiheit zubilligen; aber wohl kaum, wenn Inhalte mißverständlich wiedergegeben werden, wie z. B.: *diversae condiciones aliqando permixtae occurrunt* (6d): „Si verificano a volte condizioni diverse e di tipo misto" (es geht um das gleichzeitige Nebeneinander der verschiedenen Bedingungen); oder wenn wichtige Nuancierungen nicht deutlich genug aufscheinen, wie z. B. *Ecclesia peregrinans*: „La Chiesa, che vive nel tempo" (2a), bzw. persönliche Auffassungen und Auslegungen in den Text hineinprojiziert werden, wie etwa wenn *condere* (6c) und *fundare* (27a) wie selbstverständlich mit „impiantare", „einpflanzen" übersetzt werden. Gelegentlich sind auch wichtige Worte in der Übersetzung ausgefallen, wie *ab Ecclesia missi* (6d), oder hinzugefügt, wie *instruit* (4): „istruisce e dirige" (in Weiterführung des zitierten Textes aus *Lumen Gentium*). Gewiß will man die Übersetzung nicht kleinlich kritisieren, aber bei einem so bedeutsamen Konzilstext erwartet man an erster Stelle eine exakte, sinngemäße Wiedergabe und erst an zweiter Stelle einen gut lesbaren flüssigen Stil.

Diese kritischen Bemerkungen wollen in keiner Weise dem eigentlichen Wert des Buches Abbruch tun. Es bleibt ein gültiger, missionswissenschaftlicher Beitrag zur konziliaren Aussage über die Missionstätigkeit der Kirche, wertvoll vor allem durch die reiche Fülle seiner vielseitigen Erklärungen, Gedanken und Hinweise und die zahlreichen Literaturangaben. Wir sind dem Verfasser für diesen seinen Beitrag dankbar.

Wimbern. Johannes Schütte SVD.

Lagrange, Marie-Joseph: **La méthode historique.** La critique biblique et l'Église. Introduction par R. de Vaux, OP Paris: Les éditions du Cerf 1966. 191 S.

Das 1903 zum ersten Mal veröffentlichte Werk *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* liegt nun wieder neu vor, und zwar in der Textfassung der zweiten Auflage von 1909 (vgl. S. 18). R. de Vaux hat sie mit einer Einleitung versehen (S. 4–22), die besonders wegen der Notizen über das Handexemplar und die in ihm von M.-J. Lagrange niedergeschriebenen Bemerkungen wertvoll ist.

Es ist erfreulich, daß das Buch über die historische Methode in der Exegese jetzt wieder zugänglich ist. Denn es ist eines der wichtigsten und schönsten Zeugnisse aus einem Geisteskampf, der um 1903 wohl bereits einem Höhepunkt zustrebte, aber bis zur Stunde in der Kirche noch keine befriedigende Lösung gefunden hat. Wenn *La méthode historique* auch noch nicht zu jener tiefen und grundsätzlichen Sicht des Verhältnisses zwischen Schrift und kirchlicher Lehre vorgedrungen war, wie dies in den fast gleichzeitig erschienenen Artikeln von M. Blondel in *La Quinzaine* vom 16. Januar, 1. und 16. Februar 1904 geschehen ist, die als *Histoire et Dogme* bekannt geworden sind, so meldet sich hier doch eine Stimme, die von der Erfahrung eines Exegeten zeugt, der die historische Methode als sein eigenes Metier kennt. M.-J. Lagrange sucht seinen Standpunkt einer Opposition gegenüber verständlich zu machen, deren geistige Physiognomie M. Blondel mit unbestechlichem Auge gesehen hat, als er von den Gegnern einer richtig verstandenen historischen Methode sagte, sie seien mystische Ideologen, die danach trachteten, der konkreten Wahrheit der Geschichte ihre Systeme aufzuerlegen, und die schließlich in eine Vogel-Strauß-Politik flüchteten, wobei sie es allerdings vermieden hätten, die lästige Buchstabentreue, die sie den schlichten Gemütern beigebracht hätten, vor sich selbst allzu konsequent einzuhalten (vgl. M. Blondel, Geschichte und Dogma, Mainz 1963, S. 14).

In seiner Einleitung ist R. de Vaux bemüht, das Drama um M.-J. Lagrange abzuschwächen und den Vertretern der dogmatischen Reaktion – vor allem durch A.-J. Delattre SJ verkörpert (S. 17) – wenig Aufmerksamkeit zu schenken. Selbst wenn man den Gegnern M.-J. Lagranges zugesteht, daß in *La méthode historique* keine grundsätzliche Lösung der modernen Bibelfrage angeboten wird, so muß doch gesehen werden, daß es diesen Kräften durch Jahrzehnte geglückt ist, in der Kirche die Freiheit der exegetischen Forschung zu unterdrücken. Daß dies anders geworden ist, verdanken wir mit M.-J. Lagrange, der sein Knie weder vor den Baalen der Linken noch der Rechten gebeugt hat.

Münster. Oswald Loretz.

Kroeber, Rudi: **Der Prediger.** Hebräisch und deutsch. (Schriften und Quellen der Alten Welt, hrsg. von der Sektion für Altertumswissenschaft bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd 13) Berlin: Akademie-Verlag 1963. VIII, 163 S.; Ln DM 31,50.

Die von R. Kroeber besorgte Ausgabe des Buches Qohelet ist mit einer umfangreichen und sorgfältigen historisch-literarischen Einleitung versehen (1–73). Dann bietet der Verfasser den hebräischen Text mit Übersetzung (74–121). Das letzte Kapitel hat den Titel „Einführung in das Buch Qoheleth" (122–158). Das Buch beschließen ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (159–163).

Am meisten fällt am Werk R. Kroebers der Abdruck des hebräischen Originals auf. Vielleicht sollte dieser den fachfremden, aber an Exotischem interessierten Leser anlocken. Ungewohnt ist auch der Titel des Schlußkapitels, das man schon aufgrund seiner Stellung nicht als Einführung kennzeichnen sollte. Das sachliche Anliegen dieses Kapitels wäre besser mit Kommentar oder Erklärung umschrieben.

Im einzelnen zeugt diese Qohelet-Ausgabe von dem ernsten Bemühen des Verfassers, den Leser in die äußerst vielgestaltige und heute schwerverständliche Welt dieses Buches einzuführen. Einen Vorteil dieses Werkes wird man in dem Bemühen des Verfassers zu erblicken haben, den Leser sehr stark und deutlich auf die gesamte Weisheitsliteratur des Alten Orients hinzuweisen. In diesem Zusammenhang ist es schade, daß der Verf. mitunter auf die Benützung wichtiger neuer Textausgaben und Bearbeitungen verzichtet (vgl. z. B. zu S. 13 Anm. 6 das Werk von W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, S. 139 ff).

In der generellen Deutung des Verhältnisses zwischen den Aussagen des Buches und dem Leben des Verfassers nimmt R. Kroeber eine sehr der herkömmlichen Interpretation verwandte Haltung ein. Denn im Anschluß an diese meint er, das Buch Qohelet sei von einem Manne geschrieben, der mit dem baldigen Ende seines Lebens gerechnet habe (24). R. Kroeber sagt über den Autor sogar: „... der psychologische Typ eines mehr intellektuell und kritisch als emotional veranlagten Menschen, auch im religiösen Typ" (25). Ist dieser einfache Sprung vom Dichter zu seinem Werk möglich? Vielleicht gilt auch im Falle Qohelets die Warnung des modernen Literaten: „Un auteur de fictions met de lui-même non seulement dans un mais dans tous les personnages d'une même œuvre, si différents et si opposés soient-ils. S'il met de soi dans un personnage principal, il y met autant qui est le contraire de soi: ainsi il est dans ce personnage, mais le personnage n'est pas lui" (H. de Montherlant, Le chaos et la nuit, Préface).

In einem Kommentar vom Umfange des hier vorgelegten können unmöglich alle Probleme in ihrem ganzen Ausmaße aufgegriffen und diskutiert werden. Dies verlangt vom Verf. um so mehr eine straffe und klare Gedankenführung, die er nicht immer erreicht hat, wie z. B. die Darstellung „Die Kanonizität des Buches" zeigt (69–73). Abgesehen von der Tatsache, daß der Verf. bei der Darlegung der jüdischen Auffassung, daß eine kanonische Schrift die Hände verunreinige, mit Nutzen den Artikel von K. G. Kuhn zu dieser Frage (ZNW, Beiheft 26 [1964] 24–61) verwendet hätte, zeigt er im weiteren Verlauf seiner Darstellung Unsicherheit über die Geschichte des atl Kanons. Denn der Verf. dürfte seinen Worten zufolge voraussetzen, daß die christliche Kirche den jüdischen Kanon, so wie er in Jabne festgelegt wurde, diskussionslos übernommen habe (72–73). Neuere Forschungen zeigen jedoch, daß der christliche Kanon des Alten Testamentes nicht ohne weiteres mit dem jüdischen Kanon identifizierbar ist (vgl. A. C. Sundberg, The „Old Testament": A Christian Canon, in: Catholic Biblical Quarterly 30 (1968) 143–155).

Den für das Buch Qohelet zentralen Begriff *hbl* (1, 2) übersetzt R. Kroeber mit *Nichtigkeit* (70). In der Erklärung (114) polemisiert er gegen das traditionelle *eitel* mit folgenden Worten: „Der Bedeutungswandel des Wortes ‚eitel' erscheint doch zu groß und zu stark gefestigt, als daß eine neue Übersetzung an dieser traditionellen Wiedergabe festhalten sollte. Es dürfte eher bedenklich sein, mit der Übersetzung gerade dieses Schlüsselbegriffes einen sprachlichen Archaismus hineinzutragen, dessen Verwendung Qohelet geistig und stilistisch ferner liegt als jedem anderen Autor des AT" (114f.). Mit der Wahl des Wortes Nichtigkeit für *hbl* dürfte R. Kroeber jedoch kaum über das *eitel* Luthers hinausgekommen sein. Er gebraucht mit Nichtigkeit ein Wort, das kaum mehr die anschauliche Sprache Qohelets wiedergibt, der mit *hbl* im Rahmen des Bildes *Windhauch* (= Unbeständigkeit) verbleibt und es vermieden hat, einen dem deutschen „Nichtigkeit" entsprechenden Begriff zu verwenden.

Im Buche „Der Prediger" fehlt auch ein Kapitel über die Aussage des Buches im Gesamten. Die einzelnen Bemerkungen zur Geisteshaltung Qohelets (vgl. z. B. 64) können diesen Mangel kaum ausgleichen. Der Verf. dürfte in dieser Sache in keinem Falle, soweit die Andeutungen es zu erkennen geben, über die etablierten Anschauungen der Exegese der zwanziger und dreißiger Jahre hinausgehen. In einem für weitere Kreise berechneten Buch über Qohelet wäre es besonders erforderlich gewesen, Qohelets Lehre zusammenfassend darzustellen.

Das Buch R. Kroebers bietet dem Leser meistens eine zuverlässige Einführung in das Buch Qohelet.

Münster. Oswald Loretz.

Kilian, Rudolf: **Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen** literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. von G. J. Botterweck und K. Th. Schäfer, 24) Bonn: Verlag Hanstein 1966. XX, 320 S.; br. DM 56,–.

Wie dem Titel des Buches zu entnehmen ist, will Kilian im vorliegenden Werk die Abrahamsgeschichten der Genesis unter literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten behandeln. Die Arbeit lag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift vor und ist als erster Teil einer umfassenden Untersuchung der ganzen Patriarchengeschichte gedacht. Doch darf schon in diesem Anfang ein maßgebender Beitrag zum gesamten Pentateuchproblem gesehen werden. Der Verfasser bespricht zunächst versweise die einzelnen Abschnitte, wobei naturgemäß der Aufbau eines Berichtes im Blickpunkt des Interesses steht. Auf diese Weise wird eine klare Scheidung zwischen dem ursprünglichen Kern einer Erzählung und späteren Erweiterungen erstrebt und schließlich das Vorhandensein älterer Traditionen erschlossen, die frühzeitig zu Sammlungen vereinigt und in dieser Gestalt vom Jahwisten oder Elohisten übernommen worden wären.

So werden die drei Erzählungen Gn 12, 10–20, 20, 1–18 und 26, 7–11, die von einem Aufenthalt des Stammvaters in der Fremde berichten, der seiner Sicherheit wegen seine Frau als Schwester ausgibt, als Varianten einer gemeinsamen Grundtradition verstanden, die schon in vorjahwistischer Zeit ihre charakteristische Form erhalten hätte und sowohl vom Jahwisten wie auch vom Elohisten übernommen und mit den ihnen eigenen Ergänzungen versehen worden wären. Ihre ursprünglichste Gestalt wäre in Gn 26 vorhanden, der gegenüber die anderen Formen eine fortschreitende Theologisierung des überlieferten Stoffes erkennen ließen, die in Kap. 12 beginnt und in der elohistischen Redaktion des Kap. 20 ihren Höhepunkt erreicht. Ursprünglich wäre die Erzählung mit Isaak verbunden gewesen und erst nachträglich auch auf Abraham übertragen worden.

Bei Kap. 15, über dessen Zusammensetzung sehr widersprechende Ansichten bestehen, wird eine Grundschicht angenommen, die von der Zurüstung der Tiere für den Bundesschluß, vom Tiefschlaf und dem Schrecken Abrahams, der Gotteserscheinung, dem Bundesschluß und der Verheißung des Landes berichtet und ein sinnvolles Ganzes bildet. Sie hätte durch den Jahwisten eine erste Erweiterung erfahren, der zu ihrer Eingliederung in sein Werk einige Verse hinzufügte. Von dieser Schicht heben sich andere Texte ab, die Nachkommenschaft verheißen und über deren künftiges Geschick berichten (4a. 5f. 13f. 16). Sie sind ohne Verbindung mit dem jahwistischen Teil und erweisen sich als selbständige Schicht, die auf Grund der vorhandenen Anzeichen der E-Quelle zugewiesen werden muß. Die Einarbeitung dieser E-Schicht in den vom Jahwisten überlieferten Komplex wäre ohne wesentliche Änderungen vor sich gegangen. Erst nach der Verbindung der beiden Quellen hätte ein Redaktor kleinere Einschaltungen hinzugefügt. Auf ihn würde auch die Änderung der Gottesbezeichnung in den elohistischen Abschnitten zurückgehen.

Eine völlig neue Betrachtungsweise bringen die Ausführungen zu Kap. 18 und 19. Kilian unterscheidet zwei Hauptschichten: die Plural-Schicht, die von drei Männern handelt, und die Singular-Schicht, die einen dieser Männer als Jahwe, die beiden anderen als seine Begleiter versteht. Innerhalb der ersten Schicht heben sich die Sodomerzählung und der Bericht über die Töchter Lots wiederum als besondere Gruppen ab. Die Sodomgeschichte berge zwar die Erinnerung an eine Katastrophe in sich, sei aber zugleich eine Ortsätiologie, die die Unwirtlichkeit jener Gegend erklären will. Es sei anzunehmen, daß sie dort, das heißt bei den Moabitern auch entstanden ist. Unter den drei Männern, die bei Lot einkehren, ihn auf wunderbare Weise gegen die Sodomiter beschützen und die Stadt zerstören, hätte man ursprünglich göttliche Wesen verstanden. Auch die Erzählung von den Töchtern Lots (19, 30–38) sei eine Stammesätiologie, die den Namen der beiden Völker Moab und Ammon aus dem Beilager zweier Töchter mit ihrem Vater erklären wolle. Sie gebe keine moralische Beurteilung, sondern betone nur die Reinrassigkeit der Völker. Auch für sie wird moabitische Herkunft angenommen. Noch in vorisraelitischer Zeit wären beide Erzählungen zusammengewachsen. Ihre fremde Herkunft erkläre es, daß sie keine Beziehungen zur Religion und Eigenart Israels enthielten. Die Sodomerzählung wäre nun auch in der Gegend von Mamre bekannt und auf Abraham übertragen worden. Die hier in Umlauf befindliche Form liege in der ältesten Schicht von Gn 18 vor (Einkehr der drei Männer bei Abraham, ihre Bewirtung und ihr Weggang nach Sodom). Sie wurde ergänzt durch die Verheißung von Nachkommenschaft, ein wesentliches Thema der Abrahamüberlieferung. Die Beschreibung der drei Männer hätte man unverändert beibehalten. Doch wird man sie in Israel nicht als Götter, sondern als gottgesandte Männer verstanden haben. Der Jahwist hätte nun diesen gesamten vorisraelitisch-moabitischen Erzählungsstoff mitsamt der israelitischen Sodomerzählung übernommen, in Einzelheiten überarbeitet und ergänzt. Sein Werk liege in der Singularschicht der beiden Kapitel vor. Die gemachten Erweiterungen (Fürbitte für Sodom u. a.) stammen jedoch nicht aus einer besonderen Erzählschicht, sondern seien das Werk des Jahwisten selbst. Vor allem hätten die drei Männer durch ihn eine neue Deutung erfahren. Er sieht in ihnen den einen Jahwe und seine Begleiter.

Auf Grund dieser Darlegungen kommt Kilian zur Annahme, daß dem Jahwisten bei der Komposition seines Werkes bereits fertige Sammlungen von Abrahamsüberlieferungen vorlagen. Sie wurden von ihm übernommen, durch weitere, ehemals selbständige Überlieferungen ergänzt und überarbeitet. Das Vorhandensein eines zweiten jahwistischen Werkes wird abgelehnt. Die Abrahamsüberlieferung der elohistischen Quelle ist in einer Schicht des Kap. 15 sowie in den Kapiteln 20 und 22 vollständig vorhanden. Die Zusammenfügung der beiden Quellen wäre in der Weise erfolgt, daß J als Grundlage diente und E nur zur Ergänzung herangezogen wurde. Spätere Zusätze ließen den Geist der Priesterschrift und des chronistischen Geschichtswerkes erkennen.

Der Verfasser bemerkt selbst im Vorwort, daß bei einzelnen Versen und Versgruppen nicht immer sichere Aussagen gemacht

werden können, sondern erst aus der Konvergenz der verschiedenen Wahrscheinlichkeiten eine gewisse Sicherheit erzielt werden kann. Es wird Aufgabe der Exegese sein, zu seinen Ausführungen Stellung zu nehmen. Auf jeden Fall aber sind Wege und Möglichkeiten in die Erörterung gebracht, die bei kommenden Untersuchungen nicht übergangen werden dürfen.

Eichstätt. Martin Rehm.

Rietzschel, Claus: **Das Problem der Urrolle.** Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1966. 142 S.; Ln DM 12,80.

Die Komposition des Jeremiabuches dürfte von allen Prophetenbüchern am schwersten zu durchschauen sein. Prosaische und poetische, geschichtliche und biographische Texte, Heils- und Unheilsorakel vermischen sich. Mit jugendlichem Mut sucht der Verf. dieser Dissertation an der Evang.-Theolog. Fakultät in Münster neues Licht in den dunklen Werdegang zu bringen.

In der Einleitung (9–24) legt er seine Konzeption bereits vor, indem er die bisherigen literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Methoden beschreibt und kritisiert. Der I. Hauptteil (25–90) beschäftigt sich ausführlich mit dem exemplarischen Kap. 25 und mit den – nach LXX – dazugehörigen Fremdvölkerorakeln Kap. 46–51. Der II. Hauptteil (91–125) geht verhältnismäßig kurz auf den Gesamtaufbau des übrigen Jeremiabuches ein, während der III. Teil (127–136) die Schlußfolgerungen zieht und die seit eh und je gesuchte „Urrolle" (vgl. Jer 36, 28. 32) fixiert.

Wie im Untertitel angemerkt, ist auf die Redaktionsgeschichte besonderes Gewicht gelegt, weniger auf die Herkunft und Authentizität der einzelnen Überlieferungsstücke. Immerhin beugt sich der Verf. „der Einsicht der literarkritischen Betrachtungsweise, nach der die deuteronomisch gefärbten Prosareden dem Jeremia abzusprechen sind" (23). Sie stammen von der levitisch-deuteronomistischen Predigt in den Synagogen. Dennoch sind sie nicht als gesonderte Quelle neben den prophetischen Orakeln überliefert worden, vielmehr haben dieselben deuteronomistischen Kreise beide Stilformen nach thematischen Gesichtspunkten und für liturgische Zwecke zu kleineren oder größeren Sammlungen zusammengestellt (24). Der (End-)Redaktor, der in Anbetracht der LXX bis ins 2. Jh. v. Chr. herabzuverlegen ist, brauchte im wesentlichen diese Überlieferungskomplexe nur zu größeren Überlieferungsblöcken zusammenzufügen und diese aneinanderzureihen. Insgesamt werden vier solche Überlieferungsblöcke herausgearbeitet: Kap. 25 und 46–51; Kap. 36–44; Kap. 26–35; Kap. 1–24. Eine eigene „Baruch-Schrift" mit den Er-Erzählungen sei nicht herstellbar. Das hier vermißte kurze Kap. 45 (ein Gotteswort für Baruch) hatte seinen ursprünglichen Platz wahrscheinlich hinter 20, 18 (102–104; 127f.). Mit dieser kühnen These wird der Überlieferungsblock Kap. 1–20 zum äußersten Rahmen für die „Sammlung jener Jeremiaworte, die Baruch auf Geheiß Jeremias im Jahre 605 niedergeschrieben hat" (129). Nach Eliminierung der anderen fünf Überlieferungskomplexe – Kap. 7–10; 11–13; 14–17; 18–20; 21–24 – wird schließlich vorgeschlagen, die Kap. 1–6 mit der Urrolle zu identifizieren (131).

Es ist äußerst schwer, dieses ganz neue Wege beschreitende Werk zu beurteilen. Die Gedankengänge sind durchaus konsequent und logisch durchgeführt; die gründliche Kenntnis der einschlägigen Literatur, von der auch das Literaturverzeichnis S. 137–139 zeugt, erweckt Vertrauen. Die komplizierte Entwicklung von den einzelnen Überlieferungsstücken zu Überlieferungskomplexen und endlich zu den großen Überlieferungsblöcken nach den Prinzipien der Assimilation, Extension und Konzentration (92) wird einigermaßen mundgerecht gemacht, wobei die LXX mit ihren Sondergruppierungen und -lesungen mit Recht besonders stark berücksichtigt ist. Mag vieles nach wie vor hypothetisch bleiben, namentlich die tatsächliche Anordnung des Jeremiabuches allzu sehr von den Vorschlägen des Verf.s abweichen und die Bedeutung Baruchs zu gering eingeschätzt, dagegen die der levitischen Prediger überschätzt sein, so handelt es sich doch um eine hervorragende Untersuchung von hohem wissenschaftlichem Wert.

München. Vinzenz Hamp.

Wilcox, Max: **The Semitisms of Acts.** Oxford: Clarendon Press 1965. XIV, 206 S.

In der Erforschung der Apostelgeschichte ist die Erörterung der Quellenfrage fast vollständig zur Ruhe gekommen. U. Wilckens und vor ihm bereits M. Dibelius scheinen ihr den Todesstoß versetzt zu haben. Wenn mit der hier vorzustellenden Arbeit aus der Schule von M. Black angelsächsischen Traditionen getreu die Frage – und nur sie kann sich als letztes Anliegen hinter dem Buchtitel verbergen – erneut aufgegriffen und vielleicht sogar neu in Gang gebracht wird, wird bald klar, das Vf. von den Ergebnissen der zumeist im deutschen Raum geleisteten exegetischen Arbeit beeindruckt ist und mit lobenswerter Vorsicht und Zurückhaltung an seine Aufgabe herangeht. Man kann seine Position zunächst ganz allgemein festlegen auf dem Feld, das zwischen den einstigen kühnen Quellenthesen C. C. Torreys und der Feststellung liegt, Lukas schuf die Apostelgeschichte nicht „out of nothing" (184). Mit diesem Satz hat er natürlich recht. Aber von hier bis zu dem exakten Nachweis von Quellen ist ein weiter Weg. Man wird bei aller großartigen philologischen Exaktheit den Eindruck nicht los, daß Vf. über Strecken vom Gefühl geleitet gewesen sein muß, sich im Niemandsland zu bewegen.

Was ist ein Semitismus? Nach der übernommenen Definition Moultons „ein Wort oder eine Phrase, deren Verwendung in einem solchen Maß vom normalen griechischen Sprachgebrauch abweicht, daß sie mit dem normalen semitischen Sprachgebrauch übereinstimmt" (17). Auf der Suche nach solchen Semitismen werden drei Klassen in der Apg unterschieden: 1. jene, die in atl Zitaten nachzuweisen sind; 2. Septuagintalismen; 3. schließlich jene, die sich nicht den beiden genannten Gruppen zuordnen lassen und eine eigene Erklärung verlangen. Die dritte Gruppe ist für die Quellenfrage von besonderer Bedeutung.

Der Einstieg über die atl Zitate ist ein recht solider. Lukas verwendet in der Regel den Septuaginta-Text, bietet aber gelegentlich Zitate, die davon abweichen und sich nicht in ein und dieselbe Nicht-Septuaginta-Tradition einordnen lassen. Vf. stellt für diese eine Anlehnung an die Targumim fest und kommt von daher zu der Vermutung, daß Lukas eine Testimoniensammlung zur Verfügung gestanden habe, vor allem auch deshalb, weil dieselben Zitate mit denselben Divergenzen zweimal vorkommen können(Apg 3, 13 und 7, 32; 3, 22 und 7, 37). Die targumimähnlichen Zitate finden sich mit einer Ausnahme (20, 32) im ersten Teil der Apg.

Die Septuagintalismen sind über das gesamte lukanische Werk verteilt. Hier sind besonders jene von Bedeutung, die auch außerhalb des lukanischen Schrifttums nachzuweisen sind und darum in einer breiteren Tradition stehen. Vf. rechnet mit einem Einfluß liturgischer Traditionen auf Lukas, jedoch ist die Zahl der Belege relativ sehr gering. Der philologische Scharfsinn des Vf. erweist sich vor allem bei der Eruierung der restlichen Semitismen, die nicht auf das AT zurückgeführt werden können. Dabei werden Eigennamen (Hakeldamach, Barjesus) in gleicher Weise erfaßt wie Idiome, syntaktische Besonderheiten, Wortumstellungen und mögliche Fehlübersetzungen. Der Wert dieser Untersuchungen liegt m. E. in zahlreichen Detailerkenntnissen, weniger im Gesamtergebnis, denn dieses bleibt schwankend.

Aufmerksamkeit verdient u. a. die gelehrte Erörterung des umstrittenen und dunklen συναλιζόμενος in Apg 1, 4 (106 ff). Vf. möchte es mit hebräischem *lchm* in Verbindung bringen.

Als Resultat ergibt sich, daß Lukas Zugang zu älteren Traditionen hatte, die ihm in griechischer Form zukamen. Die Semitismen verstehen sich dann nicht als Anzeiger schriftlicher Quellen, sondern als Authentiemarken, die das Alter vorausliegender Überlieferungen anzeigen. Daneben bleibt die Vermutung stehen, daß vor allem hinter der Paulus-Rede in Antiochien und der Stephanus-Rede schriftliche Quellen liegen können (184). Die dankenswerte, wenn auch nicht immer leicht zu lesende Arbeit von W. dürfte mit aller Deutlichkeit zeigen, daß sich die Quellenfrage in der Apg mit rein philologischen Mitteln nicht lösen läßt.

Münster. Joachim Gnilka.

Bligh, John: **Galatians in Greek.** A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians, with Notes on the Greek. University of Detroit Press 1966. 239 S.; $ 5,–.

Das vorliegende Buch, dem ein weiterer Band und dann noch ein Kommentar folgen soll, besteht aus zwei Teilen, einer Analyse des Aufbaus des Galaterbriefes und sprachlichen Bemerkungen zu jedem einzelnen Vers des Briefes. Der Verf., Prof. für NT am Heythrop College der Jesuiten in Oxford, hat die Überzeugung gewonnen, trotz der vielen Bücher, die seit Jahrhunderten über Gal geschrieben worden sind, eine neue Entdeckung gemacht zu haben, die allen seinen Vorgängern verborgen geblieben ist. Und wenn die Entdeckung, die er beim Gal gemacht hat, auch bei anderen Büchern des NT sich bewährt, so werde das den Anfang einer neuen Epoche in der Exegese der ntl Schriften bedeuten. Wer bisher der Meinung war, daß der Gal neben dem 2 Kor das

leidenschaftlichste, in großer Erregung verfaßte Dokument ist, das wir von Paulus besitzen, ist zunächst verblüfft, wenn er vom Verf. dahin belehrt wird, daß gerade dieser Brief vielmehr mit unglaublicher Sorgfalt und Kunstfertigkeit komponiert worden ist.

Der Brief besteht nämlich nach B. aus einem großen Chiasmus (fortan Ch.). In diesem sind drei sekundäre Ch.n enthalten, die wiederum drei tertiäre Ch.n enthalten, in denen – ein kleiner Architekturfehler – die beiden ersten und die zwei letzten sich überschneiden. Jeder tertiäre Ch. teilt sich wiederum in mehrere quartäre Ch.n, in denen endlich noch einmal mehrere quintäre Ch.n enthalten sind, die jedoch kein regelrechtes Schema mehr bilden. Der Verf. hat aber bei der Erforschung des Aufbaus des Gal feststellen müssen, daß dieser sich nicht widerstandslos in das von ihm entdeckte chiastische Schema einfügen will. Dies hat ihn aber nicht veranlaßt, nochmal die Richtigkeit seiner Entdeckung zu prüfen, sondern er zieht daraus die entgegengesetzte Folgerung, daß wir eben den Gal nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen. Eine Reihe von Versen oder Ausdrücken müßten erst an ihren ursprünglichen Platz gerückt werden, wie ihn die Architektur des Briefes fordert.

Wie konnten aber solche Schäden an diesem Kunstwerk entstehen? Der Verf. hält es unbedenklich für möglich, daß der Archetyp, auf den die ganze erhaltene handschriftliche Überlieferung des Gal zurückgeht, weder das Autograph des Paulus noch eine genaue Abschrift davon war, sondern eine gedächtnismäßig hergestellte Kopie. Wenn ein Leser etwa die Frage aufwerfen wollte, ob hier nicht einfach ein Postulat vorliegt und der Verf. sich in einem methodischen Zirkel bewegt, würde dieser das wohl entschieden zurückweisen, weil er von seiner Entdeckung des chiastischen Aufbaus des Briefes fest überzeugt ist. Es handelt sich da nach ihm nicht um eine Hypothese, sondern um eine wissenschaftliche Erkenntnis. Er meint, um nur einige Beispiele seiner als notwendig erachteten Umstellungen anzuführen, 2,8 müsse besser hinter 2, 2 stehen, und in 2, 9 müßten die Worte οἱ δοκοῦντε στῦλοι εἶναι an den Schluß des Satzes, hinter περιτομήν gestellt werden, und dahinter sollte 2, 3 gestellt werden. Erst wenn man diese verbesserte Ordnung akzeptiert, bilden 2, 6 b. 7. 9–10 einen quartären Ch. (21). Ferner ist nach dem Verf. 4, 31 zwischen 4, 28 und 4, 29 zu stellen. Sodann ist er der Meinung, daß der Bericht über den antiochenischen Zwischenfall nicht mit 2, 21 schließt, sondern auch noch 3, 1–4 umfaßt. Gibt man dies zu, so bilden 3, 1–4 zusammen mit 2, 11–21 wieder ein ausgezeichnetes chiastisches Gebilde. Allerdings muß dann in 3, 1 das Wort Γαλάται gestrichen oder durch ἀδελφοί ersetzt werden. In einem Anhang spricht der Verf. seine Überzeugung aus, die er in einem weiteren Buch eingehender zu begründen gedenkt, daß nicht bloß 2, 14 bis 3, 4, sondern praktisch der ganze Brief von 2, 14 an ein wortgetreuer Bericht der Rede ist, die Paulus bei seinem Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien gehalten hat. Das ist durchaus folgerichtig gedacht, weil es sich aus dem chiastischen Aufbau des Briefes ergibt. Sollte etwa ein Leser dem die Frage entgegenhalten: *Cui bono*?, zu welchem Zweck hat der vielbeschäftigte Paulus mit einem enormen Aufwand an Mühe und wohl auch Zeit ein solches Kunstwerk geschaffen, so würde der Verf. dies als apriotistisch zurückweisen.

Prüft man einige dieser Textwiederherstellungen, so ist z. B. zu 2, 8 zu sagen, daß er nicht hinter 2, 2 gestellt werden darf, sondern gerade hinter 2, 7 am rechten Platz steht, weil in diesen Versen von den verschiedenen Missionsbereichen des Petrus und Paulus gesprochen wird. Auch die innerhalb 2, 9 vorgeschlagene Textumstellung kann nur als Verschlechterung bewertet werden, und das nämliche ist zur Versetzung von 2, 3 hinter 2, 9 zu sagen. Noch weniger finde ich die Verbindung von 3, 1–4 mit 2, 14–21 zu einer einheitlichen Rede gerechtfertigt, weil nicht zu übersehen ist, daß mit 3, 1 ein neues Thema beginnt. Auch 2, 19 verschlechtert die vom Verf. um des Ch. willen vorgenommene Textumstellung ἀπέθανον, Χριστῷ συνεσταύρωμαι, ἵνα θεῷ ζῶ den Gedankengang.

Wenigstens an einem Beispiel muß ich jetzt den chiastischen Aufbau des Briefes näher beleuchten. Verdienen die von B. gefundenen Ch.n überhaupt diesen Namen? In ZntW 1958, 145 ff hat J. Jeremias sich mit dem Vorkommen von solchen in den Paulusbriefen beschäftigt und immerhin ein paar ausgedehntere chiastisch aufgebaute Abschnitte (vgl. 1 Kor 15, 35–37) nachgewiesen, aber nicht ohne mit Nachdruck beizufügen, daß jeder Versuch, in den Briefen des Apostels in umfangreicheren Einheiten einen ins Kleinste durchgeführten stark schematischen Aufbau nachzuweisen, ohne Gewaltsamkeit nicht möglich ist. Man versteht unter einem Ch. gewöhnlich eine Art von Parallelismus mit gleichzeitiger Umstellung der Wortfolge. In der Regel beschränken sie sich auf den engen Raum eines einzigen oder von ein paar aufeinanderfolgenden Versen. Die vom Verf. behaupteten Ch.n sehen ganz anders aus, wie der folgende, den Gesamtaufbau des Gal beherrschen sollende und für das Verständnis vieler Textstellen wichtige primäre Ch. zeigen soll. 1, 1–12 Prolog – 6, 12–18 Epilog; 1,11–2,10 die zwei Wege des Paulus, vor und nach seiner Bekehrung – 5,11–6,11 der Weg des Fleisches und der Weg des Geistes; 2,11–3,4 Rechtfertigung aus dem Glauben – 5,1–13 Rechtfertigung aus dem Glauben; 3,5–29 Beweise aus der Schrift – 4,11–5,13 Beweise aus der Schrift; 4,1–10 die Erlösung durch Christus, der Angelpunkt des Briefes. Kann man im Ernst glauben, Paulus habe mit Bedacht den Prolog und den Epilog gleichartig konstruiert, und sind sie dies überhaupt? Und hat er wirklich den Schriftbeweis 4,11–5,13 absichtlich als Gegenstück zu dem von 3,5–29 gerade an dieser Stelle gebracht? Dabei ist ferner noch zu beachten, was man nur beim Überblick über sämtliche vom Verf. angeführten Ch.n deutlich sieht, daß diese Parallelabschnitte in der Form, namentlich im Umfang, durchaus nicht gleich gebaut sind. Auch wird kaum ein anderer daran denken, 1,11–2,10 unter dem Titel: die zwei Wege des Paulus, vor und nach dem Tag von Damaskus, als Einheit zusammenzufassen. In 1, 11–24 will Paulus doch nichts anderes als den historischen Beweis dafür erbringen, daß er sein Evangelium nicht durch Menschen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen hat. Damit ist gesagt, daß man die zwei Abschnitte 1,11–2,10 und 5,11–6,11 nicht als Parallelabschnitte verstehen darf und kann. Und selbst wenn es anders wäre, welche Analogie besteht zwischen den zwei Wegen des Paulus und den Wegen von Fleisch und Geist?

Über den zweiten Teil des Buches meine ich, mich kürzer fassen zu dürfen. Was der Verf. darin bietet, ist in der Hauptsache ein sprachlicher Kommentar zum ganzen Brief. Man sieht aber darin auch wieder, welche Konsequenzen sich aus dem chiastischen Schema für das Verständnis mancher Stellen ergeben. In 2,20 meint der Verf. wegen der chiastischen Beziehung des Verses zu 5,9 das Wort ζῇ nicht von ζάω = leben, sondern von ζέω ableiten zu müssen, das neben „sieden, kochen“ auch „gären“ bedeuten kann. In 5,9 schreibt nämlich Paulus: „Ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig“. Dem entsprechend sei in 2,20 gesagt: Christus ist der neue Sauerteig, wenn er in Paulus wirkt. Er ignoriert dabei ohne Bedenken, daß ζῇ doch parallel zum vorhergehenden ζῶ steht, das nur den Sinn von „leben“ haben kann.

Sollte der von Verf. in Aussicht gestellte Kommentar zum Gal, wie man wohl annehmen muß, das chiastische Schema, das er in dem vorliegenden Buch zu beweisen unternommen hat, zugrundelegen und dabei eine ganz neue Deutung des Briefes vorlegen, dann sehe ich ihm mit Besorgnis entgegen. Wir wollen das Beste hoffen!

München. Josef Schmid.

Kehl, Nikolaus: **Der Christushymnus im Kolosserbrief.** Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20 (Stuttgarter Biblische Monographien, Bd 1). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1967. 180 S.; kart. DM 22,–.

Der bekannte Christushymnus im Kolosserbrief gehört zu den in der Gegenwart viel diskutierten Stücken des Neuen Testaments, was sowohl seine Struktur als auch seine Aussagen angeht. *Torquet interpretes et vicissim ab illis torquetur*: diesen Ausruf eines früheren Auslegers stellt Kehl seinen Untersuchungen darum als Motto voran. Weiß der Innsbrucker Exeget neues Licht auf den Hymnus zu werfen, so daß sein Verständnis sich besser als bisher erschließt? Die Fragen, die es zu beantworten gilt, sind mannigfach und alt. „Es sind Fragen, die gleichsam von außen her an den Text herantreten und die wie die Glieder einer Kette in Fortführung und Neuansatz durch die Jahrhunderte weitergereicht wurden: die Frage nach dem Subjekt des Hymnus, ob Logos oder Christus ...“; die Frage „um das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, die in unseren Tagen im Missionsanliegen und in der Exegese akut geworden ist; das neue Dilemma von Naturmythus und biologisch-naturalistischer Evolution, in denen der Mensch als ein Moment in einem ihn umgreifenden allgemeinen Weltprozeß gesehen wird und in dem wiederum die Gefahr einer Unterbewertung der freien und gnadenhaften Erlösung liegt ... Von der Exegese her kommt dazu die Frage nach der Herkunft und Autorschaft des Hymnus, die für die theologische Auswertung von nicht geringer Relevanz ist“ (27).

Um die Fragen beantworten zu können, gilt es zunächst die Struktur des Hymnus zu untersuchen (1. Kap.): Wie muß er abgegrenzt werden, wie ist seine Grundform, wie sind die Verse zu teilen, wie lauten die Entsprechungen in den Aussagen des

Hymnus, wie fügt sich die Grundform in den Rahmen des Hymnus und des ganzen Briefes? Kehl kann hier auf Ergebnisse anderer Forscher, besonders des Amerikaners J. M. Robinson, zurückgreifen, aber er übernimmt sie nicht sklavisch, sondern verbessert sie durch viele eigene Beobachtungen. Die strenge Zweiteilung des Hymnus ist sicher vorzunehmen, doch scheint mir 1, 18a nicht mehr zur ersten Strophe zu gehören, sondern bereits zur zweiten (als eine Art von Themaangabe für diese zweite Strophe), wobei die Frage entsteht, welche Bedeutung das Relativpronomen ὅς in 1, 18a eigentlich hat. Wie mir scheint, eine begründende: Christus ist das Haupt seines Leibes, der Kirche, weil er der „Anfang, Erstgeborene aus den Toten" ist. D. h.: V. 18a gehört bereits zum soteriologischen Teil des Briefes und V. 17ab ist eine Art von *Inclusio* des ersten Hymnenteils.

Im 2. Kapitel wendet sich K. der Christusprädikation des V. 15 zu: „Welcher ist das Bild des unsichtbaren Gottes". Nach K. bezieht sich das Christusprädikat „Bild des unsichtbaren Gottes" auf die Offenbarungsmittlerschaft des Auferweckten und Erhöhten und nicht etwa auf eine „Modellfunktion" des Präexistenten bei der Erschaffung der Welt. Das scheint richtig zu sein, aber die Formulierungen K.s sind hier nicht ganz durchsichtig. Wenn ich K. richtig verstehe, dann scheint er sagen zu wollen, daß der Auferstandene das einzig legitime „Bild" des absolut unsichtbaren Gottes ist, so daß es kein geschaffenes Werk gibt, das beanspruchen dürfte, ein wahres „Bild Gottes" zu sein und als solches verehrt zu werden (vgl. das 6. Kap. über die „Weltelemente"; dazu w. u.). Der kosmologische Teil des Hymnus gibt demnach schon eine Antwort auf die Anschauungen der kolossischen Häresie mit ihrer Verehrung der „Weltelemente". Wenn aber die Christustitel des Hymnus auch „als Folgen und nicht als Voraussetzung der Schöpfungsmittlerfunktion Christi zu betrachten" (82) sind, da ja von einer solchen in den Titeln selbst keine Rede ist, sondern nur in den nachfolgenden Begründungen, kann das nicht heißen, daß das ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ im Begründungssatz des V. 16 sich nicht auch auf den Präexistenten bezögen; dieser wird eben im Hymnus mit dem Auferstandenen identifiziert.

Im 3. Kapitel faßt K. das Christusprädikat πρωτότοκος πάσης κτίσεως ins Auge. In überzeugender Weise weiß er vor allem an Hand philologischen Materials darzulegen, daß damit Christus nicht als „erstes Geschöpf" bezeichnet wird, sondern als „Herr über die ganze Schöpfung" bzw. als „Mitregent über die Schöpfung".

Im 4. Kapitel wendet sich K. der Schöpfungsmittlerfunktion Christi zu, wie sie besonders in den Formeln „in ihm", „durch ihn" und „auf ihn hin" zur Sprache kommt. Vor allem mit Hilfe der atl Weisheitsliteratur vermag K. dabei zu zeigen, daß es sich dabei „nicht um Einheit und Vielheit im Vorbild-Abbild-Schema, sondern um die teleologische Vorangelegtheit des Universums auf Christus hin, also nicht um ontische Konstitution, sondern um geschichtliche Intention" handelt (108). Doch müßten hier die Untersuchungen K.s noch umfassender sein, besonders was den Sinn des εἰς αὐτόν angeht.

Im 5. Kapitel geht es vor allem um die schwierigen Probleme von 1, 19f. Wie ist überhaupt V. 19 zu übersetzen? K. schlägt vor – und begründet seinen Übersetzungsvorschlag in überzeugender Weise: „Denn ihn erwählte sich die ganze Fülle zur Wohnung", wobei bei dem Terminus πλήρωμα an das Pneuma, den Schöpfergeist Gottes gedacht sei. „Als Pleroma-Träger, in dem der Schöpfergeist Gottes Wohnung genommen hat, ist Christus der Ort der Gegenwart Gottes im Universum, und als Pleroma-Träger, in dem sich das Numinose des Kosmos konzentriert hat, hat Christus das Universum ‚versöhnt'" (125). Was bedeutet aber diese „Versöhnung des Alls" näherhin? Zweifellos wäre es falsch, hinter dem Thema der Allversöhnung eine dualistische Weltanschauung zu vermuten – K. betont zur rechten Zeit, daß der Hymnus ungnostisch ist! Die Antwort auf die Frage gibt K. erst am Ende seiner Untersuchungen; er sieht in der ἀποκαταλλαγή von Kol 1, 20 „die Wiedergutmachung der ἀλλαγή von Röm 1, 23" (vgl. S. 160): In der heidnischen Idolatrie sind die geschaffenen Dinge mit dem Schöpfergott „ausgetauscht" worden – ἀλλάσσειν hat auch die Bedeutung „umtauschen, vertauschen" (159) –, im Glauben an Christus wendet sich der Mensch von der Idolatrie geschöpflicher Dinge ab und dem unsichtbaren Gott zu, dessen Bild Christus ist; dadurch werden die geschöpflichen Dinge „auf Christus hin" ausgerichtet und so alles „durch ihn" und „auf ihn hin" versöhnt. Man versteht diese Interpretation erst, wenn man das letzte Kapitel des Buches durchgearbeitet hat, das von den „Weltelementen" handelt, über deren Bedeutung in den Paulusbriefen schon viel geschrieben worden ist. Der Rezensent muß gestehen, daß K. ihn mit seiner Deutung der „Weltelemente" überzeugt hat. K. sieht in ihnen die geschaffenen Dinge, die einzelnen Bestandteile der Schöpfung, und er weiß seine Auffassung vor allem durch Rückgang auf das Alte Testament zu unterbauen. Die kolossische Irrlehre erwartete das Heil von geschaffenen Dingen, wozu auch die Engel gehören, während Paulus verkündet – und er tut dies schon mit dem Hymnus –, daß allein Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, in dem alles geschaffen ist, in dem die ganze pneumatische Fülle Gottes Wohnung genommen hat, durch den und auf den hin alle Dinge ihren wahren Stellenwert bekommen. K. ist zwar überzeugt, daß der Hymnus ursprünglich in einer „Grundform" vorlag, aber diese selbst schon vom Apostel Paulus geschaffen sei, womit für ihn auch die paulinische Verfasserschaft des Kolosserbriefes feststeht. Seinen Argumenten kann man sich nicht leicht entziehen.

Kehl hat uns ein bedeutendes und sehr selbständiges Werk geschenkt – das Schwören auf die *verba magistri* liegt ihm absolut nicht. Lieber fragt er die primären Quellen. Eine ernsthafte Beschäftigung mit den Fragen des Kolosserbriefes und speziell jenen des „Christushymnus" in ihm wird an diesem Werk nicht vorbeigehen können. Schade ist nur, daß K. nicht mehr die „Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums" von H.-Fr. Weiss (Texte und Untersuchungen, Bd. 97; Berlin 1966) berücksichtigen konnte.

Zu S. 92, Anm. 24: Auch nach dieser kritischen Anmerkung gegen mich möchte ich bei der Auffassung bleiben, daß es dem Apostel nicht in erster Linie um die Frage geht: Wer oder was wird versöhnt, sondern: Wer ist der Versöhnungsmittler? Auch K. bemerkt S. 42: „Im Mittelpunkt steht, wie überall im Hymnus, nur Christus", und S. 52, „daß es im Hymnus um das Verhältnis Christi zur Gesamtheit des Universums in Schöpfung und Erlösung geht" (vgl. auch noch S. 120).

Regensburg. Franz Mußner.

Paschke, Franz: **Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge.** Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte. (Texte und Untersuchungen, Bd 90), Berlin: Akademie-Verlag 1966. 321 S.; br. DM 66,–.

F. Paschke beschäftigt sich im Hauptteil seines Werkes mit einer möglichst vollständigen Bestandsaufnahme und Sichtung des erhaltenen Hss-Materials zu den Klementinen-Epitomen und den mit ihnen in der Überlieferung verbundenen Anhangsschriften, einem Martyrium des Klemens und einer Wundererzählung.

Nach den Vorbemerkungen (IX–XIV), einer sehr gut gearbeiteten Bibliographie (XV–XXVI) und dem Abkürzungs- und Sigelverzeichnis (XXVII–XXIX) enthält der 1. Teil (1–78) einen Forschungsbericht über die Probleme und den Verlauf der Klementinenforschung sowie die bisherigen Arbeiten zur Überlieferung des Epitometextes und seiner kritischen Auswertung für die Homilien.

Der Hauptteil der Arbeit ist jedoch der 2. Teil (79–286). Er befaßt sich mit der Lektionar- und Einzelüberlieferung der Klemenstexte. Hauptziel dieser Untersuchung ist, die Hss der beiden Epitomen in ihrer Gesamtheit, ferner Proben und Ganzaufnahmen vom Klemenstext auf Film bzw. Kopien zu beschaffen. Nach einem Überblick über die hagiographischen und homiletischen Textsammlungen der griechischen Kirche (81–108) werden die Hss der Klemenstexte aufgeführt (109–229), und die Gesamtergebnisse und Schlußfolgerungen für die Edition der Texte gezogen (230–286). Im letzten Abschnitt dieses Teiles (280–286) wird ein kurzer Überblick geboten, welche Hss für die bisherigen Ausgaben schon herangezogen wurden, welche Hss noch für eine Neuausgabe zu berücksichtigen sind, ferner wie weit Aufnahmen der fraglichen Texte bereits zur Verfügung stehen und welche Desiderate noch vorhanden sind.

Dabei kommt P. zu dem Ergebnis, daß für die beiden Epitomen und das *Miraculum Clementis* die bisherigen Ausgaben unzureichend sind und textkritische Editionen auf Grund des reichen Hss-Materials erst geschaffen werden müssen. Auch die von Franz Diekamp besorgte textkritische Ausgabe des *Martyrium Clementis* in: *Patres apostolici II*, Tübingen 1913, 50–81, muß auf Grund einer bisher nicht beachteten Hs überarbeitet werden.

Paschke hat mit enormem Fleiß und einer großen Energie die handschriftliche Überlieferung der griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge untersucht und seine Ergebnisse in

übersichtlicher Weise vorgelegt. Er ist damit in bester Weise vorbereitet, eine textkritische Neuedition dieser Werke zu übernehmen.

Würzburg. Joseph Reuss.

Gamber, Klaus: **Niceta von Remesiana. Instructio ad competentes.** Frühchristliche Katechesen aus Dacien. (Textus Patristici et Liturgici, quos edidit Inst. Liturg. Ratisbonense, Fasc. I) Regensburg: Pustet (1964). 182 S.

ders.: Weitere Sermonen ad competentes. Teil I u. II. (Textus Patristici et Liturgici, Fasc. II u. V) Regensburg: Pustet (1965) u. (1966). 136 u. 120 S.

ders.: Die Autorschaft von De Sacramentis. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea. (Studia Patristica et Liturgica, Fasc. I) Regensburg: Pustet (1967). 152 S.; Ln DM 24,–.

In rascher Folge hat Klaus Gamber vier Bändchen herausgebracht, die sich alle mit Niceta von Remesiana beschäftigen, vor allem mit seiner als erstes katechetisches Handbuch der abendländischen Kirche apostrophierten *Instructio ad competentes.* Diese *Instructio* ist uns als Ganzes nicht erhalten. Sie wird von G. rekonstruiert aufgrund einer Notiz aus Gennadius, *De viris illustribus* (22 S. 81 f. Herding). Diese Notiz sei hier im lateinischen Wortlaut angeführt: *„Niceas, Romatianae civitatis episcopus, composuit simplici et nitido sermone sex competentibus ad baptismum instructionis libellos; quorum primus continet, ‚qualiter se debeant competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire, agere'; secundus ‚de gentilitatis erroribus', in quo indicat suo paene tempore Melodium quendam patrem familias ob liberalitatem et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis inter deos relatos; tertius liber ‚de fide unicae maiestatis', quartus ‚adversus genethliologiam', quintus ‚de symbolo', sextus ‚de agni paschalis victima'; dedit et ‚ad lapsam virginem' libellum, omnibus labentibus emendationis incentivum".*

Nach diesen Andeutungen sucht G. eine *„Editio princeps"* zusammenzustellen. Natürlich müssen dafür andere Autoren Federn lassen. Im ersten Buch der aus sechs Büchern bestehenden *Instructio* bringt G. zunächst als *sermo 1* fünf Fragmente *De scrutinio,* die auch in der PL und in der Ausgabe von Burn zu finden sind. Die Überschrift *De scrutinio* stammt aus einem Fragment. Als *sermo 2* figuriert *De cognitione dei,* nach Gamber, Nochmals zur Schrift Ad competentes des Niceta von Remesiana: OstkirchlStud 13, 1964, 192–202. Als *sermo 2 a* erscheint als Erstdruck ein *sermo* des *Cod. Vindob.* 515 (f 6–8) unter dem Titel *De creatione mundi,* der im Anhang abgedruckt wird (177–181). Er handelt über das Wie und Warum der Erschaffung des Menschen und wird von G. als typisch für Niceta angesehen. Als unvollständiger *sermo 3* wird dann angeboten eine Ausführung über die Erschaffung der Menschenseele, die unter dem Namen des Ambrosius bei C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 225–229 gedruckt ist, nach P. Courcelle (Clavis patrum 170) als ambrosianisch zu gelten hat und auch in PLS 1, 611–613 als unter dem Namen des Ambrosius überliefert abgedruckt wird. Schließlich folgt als *sermo 4* des ersten Buches der *Instructio* eine pseudoaugustinische Predigt *De praedestinatione Dei,* die nach PLS 2, 1578 als *libellus* gilt und nach G. de Plinval einem Semipelagianer zugehört.

Dem zweiten Buch wird nach Gennadius ein verlorener *sermo* Über die Irrtümer der Heiden zugewiesen und ein unvollständiger, auch schon früher dem Niceta außerhalb des von G. hergestellten Zusammenhanges zugeschriebener *sermo: De diversis appellationibus (Jesu Christo convenientibus)* (PL 52, 863–866; Burn 1–5). Ein bisher nicht aufgefundener *sermo 3* soll über die Menschwerdung und ein ebenfalls noch unbekannter *sermo 4* über die Erlösung handeln.

Im dritten Buch wird an erster Stelle ein *sermo De ratione fidei* geboten, der auch PL 52, 847–852 abgedruckt ist und von Burn neu herausgegeben wurde. In ihm finden sich manche Anspielungen auf Ambrosius, *De fide.* Auch der abgedruckte *sermo 2* dieses Buches *De spiritus sancti potentia* ist als Werk des Niceta bekannt (PL 52, 853–864; Burn 18, 38). Er wird von G. in zwei Sermonen zerlegt. Ihm hat das Werk des Ambrosius Über den Heiligen Geist als Vorlage gedient. Als *sermo 4* wird eine pseudoambrosianische Predigt Über den Heiligen Geist eingesetzt (PL 17, 1005–1012), die neuerdings von L. Chavoutier, Un libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit: Sacris Erudiri 11, 1960, 136–192, näherhin beleuchtet wurde und auf Ambrosius, *De spiritu sancto* gründet.

Zum vierten Buch gehört nach G. ein verlorengegangener *sermo 1,* vielleicht über die Gnade, ein unvollständiger pseudoaugustinischer *sermo 2* Über Gebet und Almosen (PL 40, 1225–1228), weiter zwei Niceta schon früher zugeschriebene Sermonen Über die Vigilien (PL 30, 232 ff.; Burn 55–67; C. H. Turner, Niceta of Remesiana, De vigiliis and De psalmodiae bono, JTS 22, 1921, 306–320) und Über das Gut der Psalmodie (Burn 67–82; C. H. Turner, Niceta of Remesiana: JTS 24, 1923, 225–252; PLS 3, 191–198). Dieser letzte *sermo* heißt auch *De utilitate hymnorum,* wird von Gamber *De hymnorum et laudum ministerio* genannt, während eine Übertragung dieses *sermo* durch A. Dohmen, Niceta von Remesiana, Vom Nutzen der Hymnen: LitMönchtt, Heft 18, Maria Laach 1956, von G. als *„traditio germanica"* geführt wird.

Als zu Buch 5 gehörig wird an erster Stelle betrachtet *De die dominicae ascensionis,* d. h. die nach Faller und Botte dem Ambrosius zugehörige *Explanatio symboli,* dann zwei dem Niceta schon früher zugeschriebene Fragmente (PL 52, 873–876, Nr. 3 und 4) und schließlich eine weitere *Explanatio symboli* (PL 52, 865–874; Burn 38–52). Auch hier wird die deutsche Übersetzung von G. Podhrasky, Das Wort vom neuen Leben, Wien 1959, 61–74 *„traditio germanica"* genannt. Wahrscheinlich mußte die ambrosianische *Explanatio symboli* ihren Namen ändern, um eine Namendoppelung zu vermeiden. Die zweite *Explanatio symboli,* die als Werk des Niceta galt, wird sonst als das vollständig erhaltene 5. Buch der *Instructio* angesehen.

Das 6. Buch bietet als kleine Sensation die neuerdings wieder für ein Werk des Ambrosius gehaltene Schrift *De sacramentis.* G.s Ausgabe soll nach seiner Absicht eine erste Grundlage abgeben für die immer noch ausstehende Diskussion über die Frage, ob das Werk *De sacramentis* nicht von Ambrosius stammt, sondern das 6. Buch der *Instructio* des Niceta ist. Soweit man sehen kann, geht die Ausgabe G.s in keinem einzigen Fall über das von Faller in seiner Ausgabe bereitgestellte Material hinaus.

G. selbst faßt in dankenswerter Weise die Argumente des von ihm schon seit Jahren veranstalteten Feldzuges für die Autorschaft des Niceta in einem eigenen Bändchen zusammen, das ihm als Dissertation für die Verleihung des Doktorgrades in der Theologie an der römisch-katholischen Fakultät in Budapest gedient hat.

Leider geht G. auf die entscheidenden Argumente Connollys und Fallers aus der Benutzung der Schrift, der volkstümlichen, auch sonst als ambrosianisch nachgewiesenen Diktion und den zahlreichen Parallelen aus Ambrosius zu *De sacramentis* in völlig unzureichender Weise ein. Was er an Argumenten aus der handschriftlichen Überlieferung bringt, beruht auf einer oberflächlichen Lektüre der Aufsätze Fallers. Seine liturgischen Gegengründe halten nicht stand. Nun braucht man sicher nicht auf die Barrikaden zu gehen, um die Verfasserschaft des Ambrosius für *De sacramentis* durchzukämpfen. Und G. befindet sich, wenigstens von den Maurinern bis Schermann, in guter Gesellschaft. Den Nachweis der Verfasserschaft des Ambrosius für *De Sacramentis* durch Connolly und Faller wird man aber als eine recht gut begründete Hypothese betrachten. Was G. dagegen zu bieten hat, ist nicht sehr stichfest. Nach Gennadius, von dem allein wir eine kurze Inhaltsangabe der sechs Bücher der *Instructio* des Niceta haben, wird das sechste Buch vom Osterlamm zu handeln haben. Vom Osterlamm steht aber nichts in *De sacramentis.* G. hat nach einem *sermo* gesucht, der sich mit der Angabe des Gennadius berührt. Er hat ihn bei den von G. Morin dem Hieronymus zugeschriebenen Sermonen gefunden: *De exodo, in vigilia Paschae* (Clavis 601). Nun kann es sein, daß Gennadius den Inhalt des 6. Buches nicht richtig oder auch unvollständig wiedergibt. Aber das müßte bewiesen werden, und eben das ist mit dem, was G. dazu sagt, nicht geschehen. Wie kommt es, daß Katechesen für Taufbewerber, die Niceta nach Gennadius gehalten hat, sich unversehens in Katechesen für Neugetaufte gewandelt haben, wie sie in *De sacramentis* vorliegen? Und wie steht es mit der literarischen Art, in unserem Fall mit dem Unterschied zwischen mündlichem Vortrag und schriftlicher Fixierung? Natürlich zieht auch G. den ambrosianischen Inhalt von *De sacramentis* nicht in Zweifel. Aber es konnte doch wohl nur dem Ambrosius selbst gelingen, sechs „ambrosianische" Sermonen zu verfassen, ohne sich selbst auch nur ein einziges Mal wörtlich anzuführen. Was soll der *sermo* von der Vorherbestimmung im ersten Buch? Und wie kommen die vier Sermonen über die Trinität ins vierte Buch hinein, das doch über den einen Gott handeln soll? Und was haben die Sermonen über das Gebet und die Almosen usw. im 4. Buch zu suchen, das nach Gennadius gegen den Astrologenirrwahn gerichtet ist? Man wird den Eindruck einfach nicht los, daß G. in das durch Gennadius vorgegebene Inhaltsschema der *Instructio* die disparatesten Sermonen und Teilsermonen hineinpackt, ohne eine einigermaßen tragfähige Begründung zu geben. Ist es nicht so, daß das, was über die Angaben des Gennadius hinaus in den von ihm gebotenen Rahmen hineingepreßt wird, nur willkürlich sein kann? Divinatorische Fähigkeiten sind für den Forscher eine Gabe, und ohne Phantasie kann er einfach nichts zustandebringen, aber er muß sich doch unter schärfste Kontrolle nehmen und darf Ahnungen nicht mit Tatsachen verwechseln.

In zwei Bändchen bringt G. dann noch weitere *Sermonen ad competentes.* Inzwischen hat er selbst eingesehen, daß seine „erste Vermutung, daß eine Reihe anonym oder unter falschem Namen gehende Sermonen, die ganz deutlich die Sprache und Gedankengänge des Niceta

zeigen, aus der genannten Schrift (d. h. der *Instructio*) stammen, an Wahrscheinlichkeit" (Die Autorschaft 140) verliert. Der Appendix I: Die erhaltenen Stücke der *Instructio ad competentes* (139–144) bringt *Retractationes*, die man selbst nachlesen mag.

Zu jedem einzelnen *sermo* der beiden genannten Bändchen müßte einzeln Stellung genommen werden. Das kann hier nicht geschehen, wie auch die Behauptung, Niceta sei der Ambrosiaster, nicht nachgeprüft werden kann. G. wirft mehr Fragen auf, als man in jahrelanger Arbeit lösen kann. Die Sermonen selbst sind in der Einleitung jeweils angegeben (I, 10–12; II, 36f) mit Verweisen auf die *Clavis Patrum*. Den vorläufigen Charakter seiner *Editio princeps* der *Instructio* des Niceta betont G. selbst: „Es sind (tatsächlich) noch zuviele Fragen offen geblieben" (II, 119).

Hennef (Sieg). Joseph Barbel CSSR.

Wiessner, Gernot: **Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.** Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, 67) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 289 S.; br. DM 48,–.

Während eine den modernen Anforderungen genügende kritische Ausgabe aller syro-persischen Märtyrerakten noch immer ein Desiderat der Wissenschaft bleibt, möchte der Verf. für einen Teil dieser Akten aus der Christenverfolgung Schapurs II. (310–379) wenigstens schon eine andere notwendige Voraussetzung zur Erschließung und gültigen Bewertung ihrer historischen und theologischen Aussagen schaffen: Durch form- und literargeschichtliche Untersuchungen spürt er der Entwicklungsgeschichte einiger Texte bis zur uns erhaltenen Fassung nach und sucht das Verhältnis der einzelnen Stadien zueinander aufzudecken und sie zeitlich und räumlich einzuordnen.

Gewiß ist es dankbar zu begrüßen, daß diese Aufgabe gesehen und vom Verf. in der vorliegenden Arbeit (die auf dem ersten Teil seiner phil. Dissertation [Würzburg 1962] basiert, den er überarbeitet und durch einen zweiten Hauptteil erheblich erweitert hat) mutig angegriffen wurde. Der aufmerksame Leser wird allerdings grundsätzlich fragen, ob damit nicht der zweite Schritt vor dem ersten getan wurde, da derartige Untersuchungen einen sehr sorgfältig hergestellten Text voraussetzen. Der Verf. scheint sich jedoch nur auf die unzureichenden Editionen von St. E. Assemani und P. Bedjan – allein für die beiden Fassungen des Simon-Martyriums liegt ihm die brauchbare Ausgabe von M. Kmosko vor – zu stützen, ohne (wenigstens auch) Handschriftenmaterial heranzuziehen, um eine zuverlässige Textgrundlage zu gewinnen. Daß er sich dessen bewußt ist und sich dabei nicht wohl fühlt, zeigt sein eigenes Urteil, das er über seine Forschung zum Pusai- und zum Mārtā-Martyrium fällt: „Bei der Auswahl der aufgezeigten Beziehungen ist zu beachten, daß bis heute keine kritische Edition der fraglichen Texte vorliegt; daher mußte von uns auf der einen Seite auf eine große Anzahl von Vergleichsmöglichkeiten, die sich aus Stil und Wortwahl ergeben könnten, verzichtet werden, auf der anderen Seite wären die von uns hervorgehobenen Beobachtungen bei Vorlage einer exakten Textausgabe erneut zu überprüfen" (95; Hervorhebungen des Rez.). Auf ein solches Geständnis des Verf. hin darf man für einen beträchtlichen Teil der Arbeit von vornherein nur nicht-endgültige Teilergebnisse erwarten.

Einleitend gibt der Verf. einen kritischen Überblick über Ausgaben und Erforschung der syro-persischen Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Schapurs II. Er kommt zu dem Urteil, daß die bisherige Forschung, die bei St. E. Assemani, welcher in den Akten ein literarisch einheitliches Martyrienwerk des Mārūtā von Maiperqaṭ sah, einsetzte und über die Kritik der französischen Syrologen zur Übernahme ihrer Ergebnisse durch A. Baumstark und zu einem Neuansatz bei P. Peeters führte, keine endgültige Lösung der anstehenden Probleme brachte: „Aus der Fülle der Hypothesen erweist sich nur der Angriff gegen die Autorschaft des Mārūtā von Maiperqaṭ als tragfähig sowie der seit Labourt erzielte Ansatz zu einer differenzierteren Betrachtung dieses ‚Corpus', das keine Einheit darstellt, sondern aus verschiedenen, zum mindesten literarisch voneinander zu trennenden, aber auch wohl historisch verschieden zu bewertenden Einheiten, Einzelstücken, Zyklen und kleineren Sammlungen u. ä., zusammengesetzt ist" (38 f).

Der 1. Hauptteil behandelt die syro-persischen Märtyrerakten des Simon-Kreises oder der Chuzistanischen Provinz. „Das Bild ... ist seltsam verwirrend und erdrückend vielfältig" (178). Der Baumstarkschen These, daß die einmal geschaffenen Texte im wesentlichen unverändert zusammengefaßt und als statisches Gebilde weitergegeben worden seien, stellt der Verf. eine „dynamische Betrachtungsweise" entgegen und trägt u. a. folgende zum Teil hypothetische Ergebnisse vor: „Von den heute vorhandenen Texten aus lassen sich zwei Hauptgruppen von Geschichten innerhalb der Stücke des Simon-Kreises unterscheiden, deren Einzeltexte z. T. rekonstruiert werden können, zum anderen Teil aber auch erhalten sind. Zur ersten Gruppe gehören die formal und inhaltlich unabhängigen und unabhängig gestalteten Texte. Zu ihnen können die ... ‚rekonstruierten' Simon-Martyrien ABx, By und Bx gerechnet werden. Zur zweiten Gruppe gehören abhängige Texte, die in irgendeinem Zusammenhang mit den genannten unabhängigen Erzählungen stehen, auf denen sie aufbauen und ohne die sie nicht zu verstehen sind. Zu dieser Gruppe können einmal diejenigen Martyrien gezählt werden, die sich formal und inhaltlich an die unabhängigen Simon-Texte anlehnen. Das sind die Vorlage des Sozomenos-Berichtes, von der das Martyrium Āzād 2 und die Tarbō-Geschichte vielleicht erhaltene Bruchstücke sind, das Simon-A-Martyrium und der B-Zyklus (mit dem Simon-B-Martyrium und den Martyrien des Pusai, der Mārtā und des Großen Schlachtens). Außerdem gehören zu dieser zweiten Gruppe diejenigen Martyrien, die sich formal an die Simon-Texte anlehnen, inhaltlich aber einen anderen Stoff behandeln. Das sind die rekonstruierbaren ursprünglichen Martyrien des Sāhdōst und des Barba'šəmīn und die erhaltenen syrischen Geschichten dieser beiden Kirchenfürsten, der 111 Männer und 9 Frauen und der Zeugen verschiedener Länder, die wiederum von den ursprünglichen Martyrien dieser beiden Patriarchen abhängig sind" (179). – Verf. (und Verlag) hätten gut daran getan, diese komplizierten Zusammenhänge durch eine graphische Darstellung zu verdeutlichen.

Im 2. Hauptteil bespricht der Verf. die syro-persischen Märtyrerakten der Adiabenischen Provinz, wobei er seine Untersuchungen auf sechs Akten beschränkt. Der Peetersschen These, daß den einzelnen Akten dieser Gruppe aufgrund ihrer verschieden zu bewertenden Historizität auch eine verschiedene literarische Herkunft zukomme, wirft er methodische Ungenauigkeit vor und hält ihr formale und z. T. auch inhaltlich-motivliche Elemente entgegen, die die Akten derart untereinander verbinden und von anderen Martyrien unterscheiden, daß sie „wohl nur als eine literarische und formale Einheit angesehen werden können" (215). Unter „Aufrechterhaltung des Wahrheitsgehaltes der Redaktionshypothese" (224) Baumstarks – so deutet er dessen: „selbst wiederum chronologisch geordnete Teilsammlung" (vgl. 217) – sucht er nach einem Schriftstück, das „seinen Form- und Stilgesetzen nach den Anforderungen entspricht, die an die Quelle der adiabenischen Martyrien gestellt werden müssen" (226), und legt dar, daß „ein Paralleldokument des Kataloges von Bēt Garmai, ein (in diesem Falle allerdings verlorener) historisch angereicherter klerikaler Märtyrerkatalog der Adiabene, als unmittelbare Quelle dieser Märtyrerakten zum mindesten wahrscheinlich" (257) sei; ein Redaktor habe dessen rein registrierende Angaben u. a. unter westlichem Einfluß zu episch-narrativen Darstellungen, eben zu Märtyrerakten, umgestaltet. Bei einer historischen Auswertung der Akten müsse den zu rekonstruierenden Quellenteilen ein größerer Wert zugemessen werden als den jüngeren Redaktionsteilen.

Wer das Buch *per ordinem ex integro* liest, muß eine Reihe von Unannehmlichkeiten überwinden: Der Inhalt ist sehr unübersichtlich. Zwischenüberschriften im Text hätten die Gedankenfolge klar und deutlich aufgliedern müssen. – Die weiche und ungenaue Terminologie mindert das Vertrauen auf die Gründlichkeit der Arbeit. „Irgendwie", „vielleicht" und „im wesentlichen" sind allzu häufige Lieblingswörter des Verf. Wenn 1922 (18) oder 1927 (24 Anm. 1) gemeint ist, sollte man das nicht „heute noch" nennen. Statt „Christenkleidung" (130) muß „Gewand der Bundessöhne bzw. -töchter" übersetzt werden. – Unverständliche Verweise führen zu langem Suchen. „Tafel I" auf S. 9 Anm. 2 und 3 meint nicht etwa die „Tabelle I" auf S. 176, die ja zu S. 158 gehört, sondern eine andere „Tabelle I" auf S. 289, die in sich wiederum einer Erklärung bedurft hätte. – Der Hinweis auf die Übernahme der Abkürzungen aus dem RGG (8 Anm. 1) genügt nicht, da zahlreiche Abkürzungen gebraucht werden, die dort nicht vorkommen und die nicht aus sich verständlich sind. Das Sigel „Or Chr" steht zudem für verschiedene Zeitschriften, z. B. S. 8 Anm. 1: Oriens Christianus, S. 21 Anm. 5: Orientalia Christiana. – Die sog. Chronik von Arbela erfährt eine seltsam widersprüchliche Beurteilung. Obwohl der Verf. bereits den kritischen Artikel von J. Aßfalg in Oriens Christianus 50 (1966) 19–36 kennt und daraufhin gesteht: „Zum mindestens scheinen der gedruckte Text und die HS eine Fälschung Minganas zu sein" (24 Anm. 1), nennt er sie doch ein „hochinteressantes Zeugnis altsyrischer historiographischer Literatur" (23) und bewundert, „wie fruchtbringend eine historisch-kritische Behandlung einzelner Abschnitte" (24 Anm. 1) derselben sein könne. Da inzwischen das Problem „Chronik von Arbela" durch J.-M. Fiey, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, L'Orient syrien 12 (1967) 265–302, gelöst ist, mag der Leser alle diesbezüglichen Bemerkungen getrost streichen, zum Glück ohne weiteren Schaden für die Arbeit. – Die Schreibweise ist nicht einheitlich, z. B. S. 168 Anm. 1 „Großmobad" und S. 169 „Großmobed", S. 172 „mauhpāṭā" und S. 172 in der Marginalüberschrift „mōhpāṭā". Neben

zahlreichen Druckfehlern besonders in fremdsprachlichen Texten kommen verschiedene Fehler vor, die konstant bleiben und daher nicht in die Kategorie der (verzeihlichen) Druckfehler hineinpassen, so etwa ein Genitiv „martyrorum" (11 im Text und Anm. 3) oder „O. Hannssens" (241 Anm. 1, 250 Anm. 3, 252 Anm. 2, 3 und 8, 255 Anm. 2) statt „J. M. Hanssens". – Daß weder ein Literaturverzeichnis noch Indices vorhanden sind, ist sehr zu bedauern.

Wer sich durch diese und andere Unannehmlichkeiten nicht bei der Lektüre entmutigen läßt, wird in der Arbeit neben den hier nur sehr unvollständig referierten literarkritischen Aussagen noch zahlreiche interessante Einzelheiten am Rande entdecken, aus dem Text und den reichhaltigen Anmerkungen und Literaturverweisen wertvolle Hinweise erhalten und manche Anregung zum selbständigen Weiterforschen gewinnen. Lobend sei erwähnt, daß der Verf. sich gleichzeitig in der Syrologie wie in der Iranistik gut auskennt. Möge er bald die wiederholt (3 und 39 Anm. 2) versprochene Fortsetzung seiner „Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte" in wissenschaftlich gründlicher und technisch einwandfreier Form vorlegen!

Abtei Gerleve. Winfrid Cramer OSB.

Eßer, Kajetan, OFM, und **Grau,** Engelbert, OFM (Hrsg.): **Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut.** Einführung, Übersetzung, Anmerkungen. (Franziskanische Quellenschriften 9) Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1966. 177 S.; DM 12,40.

Bei einer Rezension dieser für einen weiteren Leserkreis gedachten Schrift sind wohl zweierlei Dinge zu beachten. Das erste betrifft den Gegenwartsbezug. Die Herausgeber betonen im Vorwort, daß sie mit der Veröffentlichung und Kommentierung des *Sacrum Commercium* (= SC) einen Beitrag leisten wollen für die noch vieler Vorarbeiten bedürftige „Theologie der Armut". Das aus der Situation des 13. Jh. entstandene und eine bestimmte Absicht verfolgende SC soll also in das Gespräch um die von der Kirchenkonstitution des vergangenen Konzils berührte Thematik einer „Kirche der Armen" als gewichtige Stimme eingeführt werden (vgl. etwa dazu 124, Anm. 2). Hinter eine solche Absicht wäre aber mehr als ein Fragezeichen zu setzen. Schält man nämlich den Skopus des SC heraus, dann sieht man sich radikalen Forderungen gegenübergestellt, die es an Schärfe sehr wohl mit jenen aufnehmen können, die von der heute inaugurierten „Theologie der Revolution" erhoben werden. Die auf die Gegenwart Bezug nehmenden Anmerkungen vermeiden es allerdings, diese der Schrift inhärenten radikalen Konsequenzen sichtbar werden zu lassen. Man bringt also ein SC ins Gespräch, das gar nicht ganz zur Sprache gebracht wird! Und dies sogar mit Recht, weil mit einem derartigen Radikalismus vielleicht einer einzelnen Gruppe, aber nicht der gesamten Kirche (im 20. Jh.) gedient sein kann.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft den historischen Wert des SC und die der deutschen Bearbeitung vorausgeschickte gründliche Einleitung der Herausgeber, die auch den Forscher noch zwingen, von dieser Publikation Notiz zu nehmen. Eßer befaßte sich in mehreren Arbeiten mit der Armutsauffassung im jungen Orden der Minderen Brüder; man verdankt ihm in dieser Beziehung wichtige Einsichten. Auch über das SC liegt von ihm eine zwar knappe, aber gründliche Untersuchung vor (Miscellanea Melchor de Pobladura I, Rom 1964, 1–33). Man wird also in der ausführlichen Einleitung von berufener Seite mit allen die Schrift betreffenden Problemen und Streitpunkten vertraut gemacht. Herausgehoben seien daraus die Fragen nach dem Verfasser, dem Anlaß und dem Wert des SC. Die Verfasserfrage könne erst dann geklärt werden, wenn für einen bestimmten Autor noch äußere Zeugnisse namhaft gemacht werden könnten; da dies aber nicht der Fall ist, muß man sich vorerst mit der allgemeinen Auskunft bescheiden, ein theologisch gebildeter und literarisch fähiger Franziskaner aus der ersten Hälfte des 13. Jh. hat das SC verfaßt. Diese Schrift ist nicht den Parteischriften der Spiritualen zuzuordnen, sondern ist noch als ein Zeugnis der Geistigkeit der frühfranziskanischen Generation anzusehen. Auf einer breiten biblischen und theologischen Grundlage gibt der Verfasser eine höchst zutreffende Beschreibung der ursprünglichen Armutsauffassung des hl. Franziskus. Diesen Bund mit der Herrin Armut treu zu bewahren, ist die Zielsetzung der sehr geschickt konzipierten und dramatisch gestalteten Schrift.

Für die Kirchengeschichtsschreibung des Mittelalters ist diese Schrift von nicht geringer Bedeutung. Denn hier wird eine außerhalb der joachimitischen Geschichtstheologie stehende Kritik an der Kirche geübt. Als Modell dafür steht die monastische Geschichte der alten Orden, die den heilsgeschichtlich bedeutsamen Bund mit der Herrin Armut um der Dinge dieser Welt willen verraten haben. Durch die wahren Diener der Armut soll dieser Bund wieder erneuert werden. Zugleich werden diese davor gewarnt, nicht auch wieder den Weg der alten Orden einzuschlagen.

Nach der Auffassung der Herausgeber gilt die Warnung den Minderen Brüdern, die bis dahin dieser Gefahr noch nicht erlegen sind. Noch weise der Orden nicht die im SC beklagten Mißstände auf (65). So apodiktisch wird man das aber nicht annehmen können. Denn bereits die textlichen Unebenheiten in der *Regula non bullata* verbergen Schwierigkeiten, die sich mit der Handhabung und Einstellung zur Armut ergaben. So sind in dem 7. Kap. dieses frühfranziskanischen Dokumentes ursprünglich positiv formulierte Verhaltensanweisungen negativ, d. h. als ausdrückliche Verbote abgesichert worden. Zudem zeigten sich die Gefahren, denen die alten Orden nach der Meinung des SC erlagen, auch in der Minderbrüdergemeinschaft wenigstens ansatzweise schon sehr früh. Das SC will ja für die ursprüngliche Armut werben; hätte es in dieser Beziehung noch keine Meinungsverschiedenheit gegeben und hätten sich noch keine Gefährdungen abgezeichnet, wäre diese Schrift ja nicht nötig geworden. Die heftige Polemik gegen die in gleiche Richtung gehende Auffassung von J. Cambell (65, Anm. 16) bleibt daher unverständlich. Den hier von den Herausgebern angeführten Argumenten kommt keine größere Überzeugungskraft zu als den Gegenargumenten Cambells.

Allgemein gilt aber, daß die sehr zahlreichen den Text kommentierenden Anmerkungen Anerkennung verdienen. Dankbar ist man den Herausgebern auch für die Wiedergabe des lateinischen Textes bei besonders schwierigen Stellen. Zu den mehr auf die Gegenwart bezogenen Anmerkungen freilich kann man sehr wohl Vorbehalte anmelden. Im 34. Abschnitt des SC wird auf die „Konstantinische Wende" angespielt. Die kommentierenden Anmerkungen dazu (122) aber wären besser unterblieben, oder aber man hätte das damit aufgegebene Problem von allen Seiten andeutungsweise beleuchten müssen. Für das hier (Anm. 2) genannte Mailänder Edikt von 313 wird man besser von der Mailänder Konvention sprechen. Daß der heilsgeschichtliche Abriß dieser konzentrierten Verherrlichung der Armut den inkriminierten älteren Orden Unrecht tut, versteht sich für den Historiker von selbst. Für den weiter gedachten Leserkreis hätte es aber nichts geschadet, differenziertere Anmerkungen als z. B. 136, Anm. 6 oder 142, Anm. 2 zu geben.

Wien. Isnard Frank OP.

Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Hrsg. von Paul Wilpert, unter Mitarbeit v. Willehad Paul Eckert. (Miscellanea Mediaevalia, Bd 4) Berlin: Walter de Gruyter 1966. XII, 484 S.; Ln DM 98,–.

In einer Zeit, in der die positive Wissenschaft, die aufrichtige Aufgeschlossenheit den Andersdenkenden und Andersgläubigen gegenüber und die Suche nach tiefstem Verständnis der Mentalität, Kultur und Religion anderer Völker den ehrlichen Dialog fördern, kann man nur begrüßen, daß die Mediävistentagung 1963 sich folgendes Thema gewählt hat: „Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch". In dem vorliegenden Buch sind die auf der Tagung gehaltenen Vorträge und andere durch das Thema der Tagung angeregte Arbeiten enthalten.

Die verschiedenen Beiträge, die ja eine umfassende Schilderung des Zusammenlebens – und gelegentlich des Kontaktes – von Juden und Christen im Mittelalter zu geben versuchen, sind in drei Gruppen eingeteilt. Nach einer interessanten, historisch untermauerten Ausführung über Toleranz und Menschenwürde – beides unabdingbare Voraussetzungen für ein echtes Gespräch –, berichten die Aufsätze des ersten Teils des Bandes über die verschiedenen Aspekte des Lebens der Juden im Mittelalter (Mystik, volkstümliches Geistesleben, weltliche Volksliteratur, ärztliche Tätigkeit...). Aber die Juden bildeten vielfach als unbeachtete Minoritäten nur kleinere Gemeinden und hatten daher nur wenige Möglichkeiten, ein hochentwickeltes gesellschaftliches und geistiges Leben aufzuweisen. Spanien, wo die Juden zahlreich waren und viel Einfluß hatten, nimmt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung ein, wie der Beitrag von Hermann Kellenbenz gut zeigt (Die wirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung der sephardischen Juden im spätmittelalterlichen Spanien, 99–127).

Der zweite Teil des Bandes ist ohne Zweifel der wichtigste und interessanteste: Beiträge zum christlich-jüdischen Gegenüber im Mittelalter. Der Titel spricht, vorsichtig, nicht von Kontakt oder gar von Gespräch, sondern von „Gegenüber". Das besagt, daß die Juden vielfach gehaßt, verfolgt und ermordet wurden. Das besagt aber nicht, daß sie keinen Einfluß auf die christliche Geisteshaltung auszuüben vermochten. Das Beispiel von Maimonides bezeugt, wie die gelegentliche Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden in Spanien auf wissenschaftlichem Gebiet wohl zu einer wechselseitigen Einflußnahme führen konnte. Dieser geistige Kontakt ging aber nie so weit, daß die Christen nun den Juden die gebotene Toleranz entgegenbrachten, geschweige denn eine aufgeschlossene Sympathie. Auch ein Ramon Llull

konnte sich zu einer solchen Haltung nicht ganz durchringen (vgl. den Beitrag von Eusebio Colomer, Die Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters, 183–227).

Eine höchst interessante Erscheinung ist die Konversion nicht nur von Juden zum Christentum, sondern auch, im Frühmittelalter, von Christen zum Judentum. Wie sich solche Konvertiten nun im Religionsgespräch verhielten, zeigt der Beitrag von Bernhard Blumenkranz, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters (264–282).

Der dritte Teil beschäftigt sich mit dem heilsgeschichtlich-typologischen Denken des Mittelalters und der Gegenüberstellung von Synagoge und Ecclesia in der Dichtung und der Ikonographie. Das bedeutet nicht, daß die Synagoge immer verworfen wird. Die Synagoge wird neben der Ecclesia dargestellt, und sie wird vielfach von der Ecclesia umworben. Es besteht nämlich eine geistliche Verwandtschaft zwischen beiden, die sich auch auf politischem Gebiet auswirkte (Entwicklung des Karolingischen Kaisertums, Kreuzfahrer).

Diese kurze Übersicht zeigt, wie inhaltsreich das hier besprochene Buch ist, und läßt nur wünschen, daß der auf S. XI angekündigte Sammelband „Kirche und Judentum im Mittelalter" weitere aufschlußreiche Beiträge enthält, wie man sie im vorliegenden Band lesen kann.

Münster. Adel-Theodore Khoury.

Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die Theologie des Erasmus.** I. Textband; II. Anmerkungen und Register. (Theologische Zeitschrift, Sonderband I, 1 und 2) Basel: Reinhardt 1966. XVI, 230 u. 214 S.; br. DM 39,–.

Erasmus von Rotterdam hat mehrfach das Schicksal erfahren, in seiner Grundintention mißverstanden zu werden. Reformation und Gegenreformation, Aufklärung, romantische Restauration und Liberalismus – sie alle haben ihn jeweils durch ihre Brille gesehen, ihn entweder verurteilt, weil er nicht in ihre Kategorien paßte, oder aber ihn für sich reklamiert, indem sie ihn als Ahnherrn ihres eigenen Denkens betrachteten. Auffällig ist immerhin, daß dieser führende Humanist gerade in dem, was er im tiefsten sein wollte, eben als Theologe, bisher kaum gewürdigt wurde.

Der Erlanger Privatdozent Ernst-Wilhelm Kohls, vom Fach Kirchenhistoriker, der sich u. a. durch eine sorgfältige Arbeit über die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit einführte, hat sich die Aufgabe gestellt, die erasmische Theologie „in historisch-systematischer Weise" – zu erarbeiten. Es geht ihm um eine historisch-genetische Darstellung, die sich bewußt einer voreiligen Ausziehung weiterführender Linien aus Gründen historischer Sachlichkeit enthält und dabei das alte Axiom beachten will: *Historia scribitur ad narrandum, non ad probandum.* Methodisch beschränkt sich der Autor auf eine systematische Darstellung des theologischen Gehaltes der früheren Schriften des Erasmus, obwohl die Heidelberger Akademie der Wissenschaften als Preisaufgabe (die für Kohls Anlaß zu seiner Erasmus-Studie wurde) eine Darstellung der „Theologie des reifen Erasmus" gefordert hatte.

Kohls begründet seinen eigenen Ansatz damit, daß er das Fundament der Theologie des Erasmus erst habe aus den Frühschriften des Erasmus freilegen müssen (XIII) und daß etwas wesentlich Neues über das in seiner Darstellung Erbrachte hinaus durch die Einbeziehung der Spätschriften nicht geboten worden wäre (194).

Das Ergebnis der Studie lautet: Die Theologie des Erasmus ist bereits in den Frühschriften (Epistola de contemptu mundi; Antibarbari) greifbar und im „Enchiridion" voll entfaltet. Diese Theologie muß durchgängig als Schrifttheologie im heilsgeschichtlichen Sinne betrachtet werden. Endlich ist sie zwar formaliter mittels des platonisierenden „Exitus – Reditus – Schemas" konzipiert, aber inhaltlich in ihrer Einheit und Konstanz nur im lebendigen Zusammenhang mit der klassischen Patristik und Hochscholastik verstehbar. Thematische Schwerpunkte sind nach Kohls die *theologia crucis* des Erasmus und eine Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die Kohls als Imputationslehre darstellt. Unter Verzicht auf Vollständigkeit wollte der Autor in seiner Studie durchaus „kein breitflächiges Ölgemälde", sondern nur „eine graphische Stiftzeichnung, der es um Formen und Strukturen des Wesentlichen ihres Gegenstandes geht", liefern (195).

Unter Berücksichtigung der jüngsten Forschungsergebnisse zahlloser Einzelarbeiten und in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen, ist es Kohls gelungen, wesentliche Züge der erasmischen Theologie, die den Humanisten beispielsweise mit Augustinus, Origines, Thomas von Aquin und mit der *devotio moderna* verbinden, in den genannten Schriften sichtbar zu machen und systematisch darzustellen. Damit ist in lobenswerter Weise das vielfach übersehene erasmische Grundmotiv der Traditionstreue voll zum Tragen gekommen. Es ist das unbestreitbare Verdienst Kohls, dieses Motiv in überzeugender Weise aus den Quellen erarbeitet zu haben.

Eine andere Frage ist jedoch, ob dem Autor in ebenso überzeugender Weise auch das (von ihm durchaus anerkannte, aber nur am Rande behandelte) erasmische Motiv der Traditionskritik als Wesenskonstitutiv dieser Theologie aufzuzeigen gelungen ist. Die Beschränkung des Quellenansatzes auf drei frühe Arbeiten des humanistischen Theologen und der gleichzeitig erhobene Anspruch, das Gesamtbild der Theologie des Erasmus darlegen zu wollen, führt zu dem Dilemma, entweder in den genannten Arbeiten das Ganze finden zu müssen und darüber dann die innere Entwicklung des theologischen Denkens bei Erasmus zu vernachlässigen oder aber die Genesis der Theologie des Rotterdamers angesichts der zentralen ästhetischen und ethischen Themen der Frühzeit erst später anzusetzen. Hat man früher den zweiten Weg beschritten und dabei den humanistischen Ästhetiker und Ethiker vorrangig vor dem Theologen herausgearbeitet, – Kohls hat den Steuerknüppel der kritischen Beurteilung radikal herumgeworfen, dabei aber den humanistischen Ästhetiker und Ethiker fraglos zu wenig in den Blick bekommen.

Erasmus hat selbst sehr deutlich von einem Wandel in seinem Urteil und seiner Arbeit gesprochen. Briefe an John Colet (z. B. Opus Epistolarum, ed. Allen I 181) und Disputationen mit dem gleichen Freunde (vgl. Opera Erasmi, ed. Clericus, Leiden V 1263–1294) bezeugen den gerade erst beginnenden Wandel in der Sicht. Der alte Erasmus spricht rückblickend von den bedauerlichen Grenzen seines eigenen Urteils in früher Jugend, wo er sich vor allem geekelt habe, was nicht mit rhetorischer Würze und Schönheit erfüllt gewesen sei (Allen O. E. X 2771). Der junge Mönch, der einem anderen jüngeren Menschen helfen möchte, auch den monastischen Weg zu wählen, und der kritische humanistische Theologe, der sich kritisch gegen die mönchischen Barbaren wendet, hat zwar in seinem theologischen Denken gleichbleibende Ansätze, behandelt aber in den beiden Schriften eine ganz entgegengesetzte Thematik mit einer grundverschiedenen Absicht. All das bedeutet einen nachweisbaren Wandel des theologischen Horizontes. Diese Polemik und Kritik des (fraglos theologisch argumentierenden) humanistischen Sprach- und Kulturliebhabers der Antibarbari und die moralisierende Seelsorge des gleichen Autors in seinem „Enchiridion" gewinnen eine neue und ganz positive vom Neuen Testament her vertiefte Dimension in den Einleitungsschriften zum „Novum Instrumentum" und im „Paraphraseon". Noch stärker tritt gerade in den Spätschriften die Betonung der kirchlichen Lehre über allen Biblizismus hinaus deutlich hervor. Kohls hat diesen thematischen Wandel, diese bedeutsame Akzentverschiebung im Oeuvre des Humanisten, nicht beachtet. Gleichzeitig wird die von Erasmus durchgehaltene Grundlinie der kritischen pastoralen und innerkirchlichen Reflexion zu wenig berücksichtigt.

Mag das Instrumentarium und die stark traditionsbedingte Vorstellungswelt der erasmischen Theologie in hohem Maße gleich geblieben sein, die Dynamik seines theologischen Wollens und damit seine Grundintention weist unterschiedliche Akzente auf, die Kohls leider zu wenig beachtet.

Man darf eben nicht vergessen, daß die spritzige Polemik der Kolloquien und des Lobes der Torheit mit ihrer unbestreitbar theologischen Thematik und ihrer theologisch-praktischen Abzweckung ebenso zum erasmischen Lebenswerk gehört wie die Auseinandersetzung mit der Reformation und der Dienst an der innerkatholischen Erneuerung in Predigt und Katechese. Grundlegend und noch viel zu wenig beachtet ist die Zuordnung der erasmischen Arbeiten zur jeweiligen Situation der Kirche und der sich wandelnden geistig-geistlichen Lage der Adressaten. Bekanntlich nennt der alternde Erasmus selbst sein Lob der Torheit das Werk einer Friedenszeit, das nur von jener vergangenen Epoche her beurteilt werden dürfte.

In der Darstellung der Theologie des Rotterdamers bei Kohls scheint Erasmus fast zum Systematiker zu werden, dessen Heilstheologie allzu statisch sich darbietet. Daß Erasmus mit einer ganz konkreten, aber beständig im Wandel begriffenen pastoralen und innerkirchlichen Situation sich herumschlägt und dabei selber in seinem theologischen und praktischen Impetus ein anderer wurde, das vermochte der so fleißige und belesene, dem Rotterdamer so wohltuend sachlich gegenübertretende Autor nicht wahrzunehmen. So hat dieser sympathische Entwurf einer Gesamtdarstellung der

Theologie des Erasmus von seiner zu engen Quellenbasis und seinem methodischen Grundverständnis her leider empfindliche Lücken. Die Theologie des Erasmus, die den Rotterdamer als humanistischen Theologen und seiner eigensten Intention gemäß als praktischen Theologen in einer Epoche schicksalhafter Veränderungen darstellt, muß also noch geschrieben werden. Wahrscheinlich bedarf es, ehe man eine solche Darstellung wagen kann, noch weiterer Spezialarbeiten, beispielsweise zum Predigtverständnis, zur Exegese und Hermeneutik des Rottersdamers.

Bochum. Rudolf Padberg.

Zumkeller, Adolar, OSA: **Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.** (Regesta Herbipolensia V) 2 Teilbände. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XVIII) Würzburg: Ferdinand Schöningh 1966–67, XIX, 981 S., 8 Taf.; br. DM 50,–.

ders.: Manuskripte von Werken der Autoren der Augustiner-Eremiten in mitteleuropäischen Bibliotheken. (Cassiciacum XX) Würzburg: Augustinus Verlag 1966. 766 S.; kart. DM 58,50.

Die während, vor allem aber nach dem 2. Weltkrieg vom Augustinian Historical Institute, New York, und dem Institut Historique Augustinien, Löwen, neubelebte Erforschung der Geschichte des Augustiner-Eremitenordens hat in den letzten Jahren durch Mitglieder der deutschen Ordensprovinz weitere nachdrückliche Förderung erfahren. Dabei hat sich A. Zumkeller, der sein Interesse seit den 1941 erschienenen Studien über Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre auf die Erforschung der spätmittelalterlichen Augustinertheologie und der Vorgeschichte der Reformation konzentriert, große Verdienste erworben. Der gelehrte Augustiner-Eremit, jetzt Generalassistent seines Ordens in Rom, legte 1966 zwei Publikationen vor, die inzwischen für alle an der Geschichte des Ordens Interessierten zu einem wichtigen Handwerkszeug geworden sind.

I. Die Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt sind in erster Linie aufschlußreich für die beiden im 13. Jh. gegründeten Klöster. Darüber hinaus erweitern sie beträchtlich die Quellenbasis der fränkischen Landes- und Kirchengeschichte, wie durch die Aufnahme unter die von Theodor Kramer herausgegebenen Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg deutlich wird. Damit ist ihr Wert jedoch noch nicht erschöpft. Die beiden eng miteinander verbundenen Klöster – Münnerstadt wurde ca. 1560 bis 1650 von Würzburg aus verwaltet, während umgekehrt der Würzburger Konvent von 1818 bis 1860 mit dem von Münnerstadt verschmolzen war – sind die einzigen deutschen Augustiner-Eremitenklöster, die bis in die Gegenwart erhalten blieben, so daß sich in ihren Archiven die wechselvolle Geschichte des ganzen deutschen Ordenszweiges spiegelt. Neben den eigentlichen, allerdings stark zusammengeschmolzenen Klosterarchivalien enthalten die im Historischen Archiv der Deutschen Augustinerprovinz zu Würzburg zusammengefaßten Archive zahlreiche Stücke, Papstbullen, kaiserliche Privilegien, Visitationsprotokolle etc., die aus dem Besitz der Provinziale stammen und nicht primär die beiden genannten Konvente, sondern die alte thüringisch-sächsische bzw. rheinisch-schwäbische Provinz betreffen. Hinzu kommen nicht in staatlichen Besitz übergegangene Archivalien anderer deutscher Augustiner-Eremitenklöster (Uttenweiler, Speyer, Regensburg, Mainz) sowie die Akten der 1895 von Würzburg aus als Provincia Bavarico-Germanica neukonstituierten deutschen Ordensprovinz. Soweit sie in den Zeitraum „von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts" gehören, sind diese Stücke der aus zwei Teilbänden bestehenden Gesamtpublikation als Anhang beigegeben worden, sofern sie nicht schon in den Hauptteil aufgenommen wurden.

Z. ediert bzw. registriert nicht nur den eigentlichen, rund 750 Stück umfassenden Urkundenbestand. Er stellt darüber hinaus alles sonstige Material zusammen, das zur Darstellung der Geschichte beider Klöster und ihrer Konventualen dienen kann. Dabei handelt es sich nicht nur um Archivalien auswärtiger Provenienz, wie die des römischen Generalarchivs, sondern auch um nicht urkundliche Quellen, wie z. B. chronikale Nachrichten, Einträge in Weihe- und Universitätsmatrikel, Grabinschriften und Schreibervermerke in Handschriften.

Durch diese Ausweitung ist die vorliegende Publikation zur Grundlage für eine definitive Geschichte der beiden Häuser geworden. Bei der bekannten Mobilität der Bettelmönche und der relativ großen gegenseitigen Abhängigkeit ihrer Niederlassungen hat sie, wie bereits angedeutet, über den lokalen Aspekt hinaus nicht zu übersehende Bedeutung für die Geschichte des ganzen deutschen Ordenszweiges.

II. Das Verzeichnis der Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken verdient mehr noch als die erwähnte Urkunden- und Regestenpublikation die Aufmerksamkeit nicht nur ordensgeschichtlich interessierter Kreise. Z. hat aufgrund gedruckter und ungedruckter Kataloge sowie nach persönlichem Besuch zahlreicher Bibliotheken die Handschriften augustinischer Autoren erfaßt, die sich in den Bibliotheken Deutschlands und der unmittelbar angrenzenden Staaten, d. h. Dänemarks, Polens, der Tschechoslowakei, Österreichs, Luxemburgs, Belgiens, der Niederlande und der Schweiz sowie des benachbarten Elsaß-Lothringen befinden. Er ordnet die rund 2000 Titel, indem er die älteren Autoren (bis ca. 1550) nach Verfassernamen – bei Anonymen nach Bibliotheksort – in einem ersten Teil (1–890) zusammenfaßt und diesem einen zweiten Teil folgen läßt, der die nach gleichem Gesichtspunkt geordneten jüngeren Manuskripte (seit ca. 1550) umfaßt. Fast ein Drittel des umfangreichen Bandes besteht aus Anhängen. Das hat zwei Gründe: Z. faßt in den ersten Anhängen die Manuskripte zusammen, die speziell für die Geschichte des Ordens relevant sind und naturgemäß nach anderen Kategorien geordnet werden mußten als die in den beiden ersten Teilen aufgeführten Nummern. Daß unter dem Titel „Nachträge" noch einmal zu allen Teilen umfangreiche Ergänzungen geliefert werden konnten, hängt mit der Publikationsweise zusammen. Das Verzeichnis erschien seit 1961 in laufender Folge in den „Augustiniana" und konnte so vor der endgültigen Edition noch aufgrund inzwischen neuerschienener Kataloge und der Ergebnisse eigener Forschungsreisen erweitert werden.

Z. betont, daß sein Werk ergänzungsbedürftig sei, und stellt das Postulat auf, auch die nicht in Bibliotheken, sondern in Archiven aufbewahrten Handschriften (vor allem nach 1550) zu erfassen, die zweifellos die von ihm selbst katalogisierten Stücke beträchtlich erweitern würden. Aber dennoch: Das vorliegende Werk, dessen Inhalt durch Autoren-, Bibliotheks- und Incipitindices vorbildlich erschlossen wird, stellt wohl das Maximum dar, was ein Einzelner in relativ kurzer Zeit auf diesem Gebiet erreichen kann.

Wenn es gelänge, vor allem italienische und spanische, aber auch französische Ordensleute dafür zu gewinnen, nach dem Vorbild Z.s die in den Bibliotheken ihrer Länder aufbewahrten Manuskripte der Ordensautoren zu katalogisieren, könnten sich die Augustiner-Eremiten rühmen, für die Erforschung der eigenen Ordensgeschichte und damit für die ganze spätmittelalterliche Kirchen- und Theologiegeschichte einen weiteren bedeutenden Beitrag geleistet zu haben.

Freiburg i. Br. Kaspar Elm.

Blondel, Maurice: **Die Aktion (1893).** Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik. Übersetzung und Nachwort von Robert Scherer. Freiburg/München: Karl Alber 1965. 542 S.; DM 56,–.

Blondels Hauptwerk, das R. Scherer hier erstmals in vollständiger deutscher Übersetzung vorlegt, braucht der Fachwelt nicht eigens vorgestellt zu werden; es ist längst zu einem Klassiker der Philosophie- und der Theologiegeschichte geworden. Dieser mit Hegels Phänomenologie zu vergleichende philosophische Gesamtentwurf, den wir zunächst als eine Anthropologie und Religionsphilosophie ansprechen würden, der aber zugleich eine Fundamentalontologie aufbaut, ist durch die Ursprünglichkeit des in ihm aufbrechenden Denkens auch heute noch unmittelbar zugänglich und regt zu eigenem Weiterdenken an. Daß die radikale Neufassung der thomistischen Philosophie durch Joseph Maréchal so gut wie die theologische Erneuerung, die sich mit den Namen Pierre Rousselots und Henri de Lubacs verbindet, auf Anstöße Blondels zurückgeht, ist bekannt; ebenso, daß die gegenwärtige Problematik des Verhältnisses von Natur und Übernatur sowie das Problem der menschlichen „Grundentscheidung" in der „Aktion" erstmals angerissen wurden. Weniger bekannt dürfte sein, daß im Hintergrund dieses Werkes die heute vielbesprochenen Fragen nach dem Heil derer, die nichts von Christus wissen, und nach der Bedeutung des Historischen für die Religion stehen. Schon diese kurzen Andeutungen zeigen, daß wir hier unmöglich den ganzen Inhalt des Blondelschen Werkes mit seiner Vielschichtigkeit und seinen mannigfachen Bezügen referieren können – und dies um so weniger, als seit ein paar Jahren die „Aktion" in einer reichen Sekundärliteratur fachphilosophisch und historisch zuverlässig ausgewertet zu werden beginnt. Angeregt und ermöglicht wird diese Auswertung durch zahlreiche Ausgaben aus dem Nachlaß Blondels, die in den letzten Jahren erschienen sind und noch weiter erscheinen. Verweisen wir deshalb für eine erste Orientierung auf das ausführliche Nachwort des Übersetzers (518–543) und die dort (518 f) angegebenen Aufsätze und Werke von H. Bouillard, R. Scherer und U. Hommes – neben denen zur Vervollständigung der deutschsprachigen Blondelbibliographie noch das Werk von Gertrude Polzer (Kritik des Lebens. Das Menschenbild in den Frühschriften Maurice Blondels. Würzburg 1965) sowie meine eigenen Blondelaufsätze (in: Gregorianum 45 (1964) 689–738; Philosophisches Jahrbuch 75 (1968) 332–346; Theologie und Philosophie, Okt. 1968) zu nennen wären.

Eine ausführliche Würdigung erfordert dagegen die verdienstvolle Übersetzungsarbeit Scherers. Wie sich vermuten läßt und wie aus den anderen Veröffentlichungen des Übersetzers deutlich wird, ist diese Blondelübersetzung das Werk langer Jahre gewesen. Wenn sie uns dennoch eine ganze Reihe von Wünschen offen zu lassen scheint, so zeigt dies nur das Ausmaß der Schwierigkeiten, die eine Blondelübersetzung zu überwinden hat. Da ist zunächst die Eigenart des Blondelschen Stils, der höchst „technische" Sachverhalte der Philosophie und Psychologie durch das Mittel innerer Beziehungsspannungen in kunstvoll aufgebauten, zuweilen etwas plüschbeladenen Satzgefügen zum Ausdruck bringt. Dieser der Tradition Bossuets verpflichtete Stil verleiht Blondels Werk Beredsamkeit im besten Sinne des Wortes – jenes Feuer innerer Überzeugungskraft, das wir zuweilen bei Fichte und vor allem bei Schelling finden – und schafft andererseits einen in einer Übersetzung kaum einholbaren Nuancenreichtum. In einer Auswahlübertragung der „Aktion" (Logik der Tat, Einsiedeln 1957), die keinerlei fachphilosophische Ansprüche erheben wollte, konnte ich mich vor Jahren ganz auf die Herausarbeitung dieser rhetorischen Werte des Stiles Blondels verlegen. Scherer ist bewußt (und notwendigerweise) einen anderen Weg gegangen. Er hat nicht nur allen Plüsch ausgemerzt, sondern auch das rednerische Relief der Texte abgeschliffen – wie sich gerade an den Texten nachprüfen läßt, wo meine Übersetzung zum Vergleich vorlag. Die „Aktion" ist so zu einem nüchternen, gelegentlich etwas hölzernen Text geworden, der nicht durch Stilmittel, sondern nur durch seine innere Folgerichtigkeit überzeugen soll. Daß auf eine genaue Nachzeichnung des Blondelschen Periodenbaues verzichtet wurde erschwert oder verunmöglicht nun aber des öftern auch die Nachprüfung dieser inneren Folgerichtigkeit. Die Gedanken Blondels sind zwar deutsch wiedergegeben, doch nicht immer in ihrer ursprünglichen Verknüpfung und mit den daraus sich ergebenden Abschattungen, so daß ein Teil des Aussagegehalts der Texte unter den Tisch fällt.

Ein wahllos herausgegriffenes Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen: S. 211 schreibt Blondel: „C'est ainsi qu'une belle machine ou une statue sont des idées réelles, des intentions actives à leur tour: image développée de cette première production qui incarne l'acte dans le signe naturel", was Scherer S. 237 wie folgt übersetzt: „So sind eine schöne Maschine oder eine Statue reale Ideen, aktive Intentionen ihrerseits: ein Bild, das sich aus dieser ersten Hervorbringung ergibt, die den Akt in natürlichen Zeichen verkörpert" – während es genauer etwa heißen müßte: „So ist eine schöne Maschine oder eine Statue eine reale Idee, eine Intention, die ihrerseits aktiv wird – ein reicher ausgestaltetes Abbild jener ersten Hervorbringung, die dem Akt im natürlichen Zeichen Gestalt verleiht".

Für den großen Zug der Gedanken Blondels kann man sich somit der vorliegenden Übersetzung ohne Bedenken anvertrauen; für eine genaue Einzelinterpretation aber wird man auf den Urtext zurückgreifen müssen.

Eine zweite Schwierigkeit, der die Übersetzung zu begegnen hatte, ist die Wiedergabe der Blondelschen Fachterminologie. Die Schwierigkeit ist hier noch größer als bei anderen Übersetzungen philosophischer Werke, weil Blondel eine der üblichen Fachsprache ganz fremde Terminologie zu verwenden scheint. Historische Vorarbeiten hätten diese Schwierigkeit allerdings teilweise beheben können; denn sie hätten gezeigt, daß Blondel sich – unbeschadet seiner Originalität – doch weitgehend der Terminologie seiner Lehrer und Zeitgenossen bedient, und diese ist ihrerseits weitgehend aus dem Versuch erwachsen, die deutsche philosophische Terminologie der ersten Hälfte des 19. Jh. im französischen Sprachraum anzusiedeln. Folglich müßte es ohne allzu große Schwierigkeiten möglich sein, Blondel in die philosophische Sprache der deutschen Romantik „zurück"zuübersetzen. Der Verfremdungseffekt, der dadurch ausgelöst würde, hätte den doppelten Vorteil, uns den zeitlichen Abstand bewußt zu machen, der uns heute schon vom Werk Blondels trennt, und dieses Werk zugleich als jene Antwort auf die kantische und nachkantische Philosophie erscheinen zu lassen, die es tatsächlich sein wollte. Allerdings würde dieses Vorgehen gerade die in die Zukunft weisenden Züge im Denken Blondels verdunkeln, deren Erhellung Scherer besonders am Herzen liegt. Er hat darum für seine Übersetzung eine ganz neue Terminologie geschaffen, die sich zu einem guten Teil so wenig an die deutsche philosophische Fachsprache anlehnt, daß der deutsche Leser oft gar nicht mehr merkt, wie Blondel fast durchweg eine nur „eingeweihten" Philosophen verständliche Sprache spricht. In seinem Nachwort geht Scherer in der terminologischen Umsetzung noch einen Schritt weiter und legt Blondel in einer Sprache aus, die von Heiddegger herkommt – allerdings, möchten wir meinen, eher zum Schaden der Sache; denn Blondels Aussagen über den notwendigen Bezug unseres Tuns – und damit unseres Denkens – auf Gott – und damit auf das Sein – sind präziser und tragen weiter als das etwas unverbindliche Reden davon, „daß das Denken vom Zug des Lebens mitgerissen wird in die Weite des Offenen" (535).

Auch hier mögen ein paar konkrete Beispiele verdeutlichen, weshalb wir angesichts der Terminologie dieser Blondelübersetzung ein gewisses Mißbehagen empfinden. Das Schlüssel- und Titelwort des Werkes gibt Scherer mit „Die Aktion" wieder. Dies hat den unbestreitbaren Vorteil, daß das Werk im Deutschen genau den gleichen Titel trägt wie im Französischen; doch weckt der deutsche Titel ganz andersgeartete und dem Inhalt des Werkes fremde Assoziationen. Auf eine angemessenere Übersetzung des tatsächlich sehr schwer wiederzugebenden Terminus „action" hat Blondel selbst hingewiesen, wenn er auf einer der letzten Seiten (491) das Goethewort zitiert: „Im Anfang war die Tat". Zudem wissen wir, daß Blondel in den von ihm exzerpierten Schellingübersetzungen von Grimblot und Bénard „action" als Äquivalent für „Handlung" fand, während Grimblot in seiner Fichteübersetzung die „Tathandlung" meist mit „acte" wiedergab. Alles in allem wäre somit „action" wohl noch am besten mit „Tat" oder „Tathandlung" zu übersetzen und in einzelnen Fällen auch mit „das Tun" – was sich tatsächlich bei Scherer des öfteren findet. Daß die „Aktion" bei dieser Übersetzung eindeutig auf das menschliche Tun hin gelesen würde, verfälscht die Perspektive des jungen Blondel keineswegs; erst in der Neubearbeitung von 1936 hat er dem Ausdruck „action" eine kosmisch ausgeweitete Bedeutung gegeben – und man kann sich fragen, ob diese Ausweitung recht glücklich war. Der naturphilosophische oder politische Unterton dagegen, der im Wort „Aktion" mitschwingt, ist dem Denken Blondels gänzlich fremd. – Der Untertitel des Werkes wird mit „Wissenschaft der Praktik" wiedergegeben. Wenn man nicht einen ausdrücklichen Anklang an Hegels „Wissenschaft der Logik" konstruieren will (und es ist sehr fraglich, ob Blondel tatsächlich einen solchen Anklang angestrebt hat), so wäre „pratique" fast überall einfach mit „Praxis" wiederzugeben. Das schüfe eine zwar von Blondel durchaus nicht angezielte Beziehung zu Marx, die jedoch sachlich berechtigt und erhellend wäre. Der (Blondel nicht bewußte) Doppelsinn von marxistischer und christlicher „Praxis" könnte Anstoß zu weiterem Nachdenken geben. – Das sehr häufige Wort „phénomène" konnte leicht und richtig mit „Erscheinung" wiedergegeben werden; doch müßte dann der Titel des großen dritten Teils nicht lauten: „Die Erscheinung der Aktion", sondern: „Die Aktion als Erscheinung", oder aber „Das Phänomen der Aktion" – je nachdem ob man Blondel auf Kant oder Husserl hin lesen will, was beides berechtigt ist. – Auf fast jeder Seite findet sich ferner bei Blondel der schwierige Ausdruck „déterminisme", den Scherer mit „bestimmender Zug" wiedergibt – wodurch der Fachausdruck aus dem Bewußtsein des deutschen Lesers praktisch verschwunden ist. Was Blondel mit „déterminisme" meint, ist aus der Philosophie Claude Bernards zu verstehen, die Blondel zumindest aus dem langen Referat bei Ravaisson (La philosophie en France au XIXe siècle, cap. XV) gekannt hat. „Déterminisme" in der dort zu findenden konkreten Bedeutung als „Inbegriff notwendig miteinander verknüpfter Phänomene" könnte notfalls auch deutsch mit „Determinismus" wiedergegeben werden; jedenfalls verwendet Hegel in seiner Logik (WW V 183) den Ausdruck in dieser Bedeutung. Um deutlicher zu werden, müßte man wohl zu der (etwas monströsen, aber immerhin verständlichen) Neubildung „Notwendigkeits-Zusammenhang" greifen. – Schließlich ist S. 271 ein orthographischer Lapsus unterlaufen: Blondels Kunstwort „Coenergie" wäre nicht mit „Ko-energie", sondern mit „Koinergie" (gemeinschaftliches Wirken) zu transskribieren.

Zusammenfassend ergibt sich aus dem Gesagten, daß die vorliegende Übersetzung zwar noch nicht als die endgültige deutsche Übertragung der „Action" angesprochen werden kann – und es war auch gar nicht zu erwarten, daß der Brückenschlag zwischen einem Werk, das sein Verfasser selbst fünfmal redigiert hat und das auch dann noch legendär dunkel blieb, und einem ganz anderen Sprach- und Denkstil gleich beim ersten Versuch mustergültig gelänge. Doch bis dieser Brückenschlag gelungen ist und als Vorarbeit dafür bleibt Scherers Blondelübersetzung als eine gangbare und tragfähige Hilfsbrücke unentbehrlich.

Rom. Peter Henrici SJ.

Pieper, Josef: **Hoffnung und Geschichte**. Fünf Salzburger Vorlesungen. München: Kösel-Verlag (1967). 139 S.; Ln DM 10,80.

Die Frage nach der Zukunft des Menschen bewegt seit einigen Jahren in wachsendem Maße die Überlegungen der Philosophen, der Theologen und der Naturwissenschaftler. Dank der raschen

Entwicklung in unseren Tagen, dank der wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Manipulierbarkeit des Menschen, dank des ungeheuren Potentials von entschlüsselten Naturkräften kann der Mensch der Frage nicht ausweichen, wie das alles weiter gehen soll, ob seine Welt einer heilen Zukunft oder der Katastrophe entgegengeht. Das Thema „Hoffnung und Zukunft", „Hoffnung und Geschichte" ist damit gestellt. J. Pieper hat es in den Salzburger Hochschulwochen 1966 in 5 Vorlesungen aufgegriffen, die er nun im Druck vorlegt.

P. entwickelt seine Thesen in Auseinandersetzung mit der idealistischen Konzeption Kants, der marxistischen von Ernst Bloch und der naturwissenschaftlichen von Konrad Lorenz und Teilhard Chardin, im Rückgriff auf den allgemeinen Sprachgebrauch und auf die philosophische und theologische Tradition. Die Dringlichkeit der Frage, die souveräne Diskussion mit den anderen Entwürfen und die gewohnte flüssige, verständliche Sprache P.s machen das Buch zu einem wichtigen Gesprächsbeitrag, der sich gut zur Einführung in den ganzen Problemkreis eignet.

In der Exegese des Sprachgebrauchs ermittelt P. die Erwartung von etwas Gutem, die Zuversicht, es zu erlangen, und die begleitende Freude als Elemente menschlicher Hoffnung (22–24). Man erhofft nicht etwas, das mit Notwendigkeit geschieht, das leicht zu haben ist oder das man selbst machen könnte (25–28). Sodann unterscheidet Pieper mit Landsberg, Plügge und Marcel zwischen den Hoffnungen, die sich auf vieles, innerweltlich Erreichbares richten, und der Hoffnung, die sich nicht auf etwas Bestimmtes und Konkretes richtet, sondern auf eine noch ungeahnte Befreiung, auf ein noch nicht vorstellbares Heilsein der Person. „Die Hoffnungen" können enttäuscht werden, „die Hoffnung" nicht, da sie währt, solange dieses Leben währt; ja, die einzelnen innerweltlichen Enttäuschungen setzen erst die Hoffnung frei (28–36).

Geschichte im eigentlichen Sinn besagt nicht irgendein Werden oder eine Entwicklung. Von Geschichte kann man vielmehr erst dann reden, wenn „das speziell Menschliche ins Spiel kommt: Freiheit, Verantwortung, Entscheidung, und damit auch die Möglichkeit willentlicher Fehlleistung und Schuld" (38 f). Deswegen widersetzt sich die Geschichte jeder Vorausberechnung und Prognose, denen es ja eigen ist, auf Grund der gegenwärtigen Situation und ihrer Entwicklungstendenzen das Kommende bereits jetzt in den Griff zu bekommen (39–53). Der Geschichte und ihrer Zukunft ist nicht die Prognose, sondern die Prophetie zugeordnet, die nicht auf der Erkenntnis des Vorhandenen beruht (57).

Auf der Basis dieser Klärungen setzt sich P. mit den anderen Entwürfen auseinander. Die Thesen Teilhards faßt P. zusammen: „Auf ihr evolutives Potential hin betrachtet, ist die Menschheit objektiv jung und also voller Zukunftskraft – und also haben wir Grund zur Hoffnung" (41). Eben dies, so heißt es weiter, sei die Verwechslung von Geschichte und Evolution. Der berechtigte Optimismus, der auf die Weiterentwicklung der technischen Intelligenz blicke, stehe gar nicht zur Frage, wenn von Hoffnung und Geschichte gesprochen werde. Entscheidend dafür sei allein, was der Mensch daraus mache (40–59). Konrad Lorenz glaube, daß die Evolution mit ihren beiden Triebkräften, der Erbänderung und der Selektion, die Spannung zwischen der Verfügbarkeit der Nuklearwaffen und dem rational nicht zu meisternden Agressionstrieb der Menschen überwinden und dadurch alle Menschen zur umfassenden Liebe befähigen werde. Aber kann dieser verzweifelte Gedanke – so meint P. –, daß durch bloße Entwicklung und nicht durch verantwortliche Entscheidung unsere Situation vor dem Abgrund gerettet werde, unter dem Gedanken der Hoffnung stehen? Wäre diese Hoffnung nicht Flucht, welche die Kräfte des Menschen und seiner Freiheit im Ringen um die Zukunft mit einer tödlichen Lähmung infizieren würde? (70–72). Kant glaube auf Grund der Erfahrung vor allem der französischen Revolution an die sittliche Fortschrittskraft im Menschen, die den Vorsprung der Naturbeherrschung einhole und bewältige. Aber ist diese Hoffnung dem Menschen unserer Zeit nach zwei Weltkriegen und nach der ungeahnten Potenzierung der verfügbaren Naturkräfte noch möglich? (60–69). Ernst Blochs enzyklopädische Hoffnungsdarstellung beschränke sich auf die *docta spes*, die sich auf das innerweltlich Realisierbare richtet, das vom Menschen selbst hergestellt werden kann und muß. Nach P. Definitionen kann es sich hier nur um die Hoffnungen und nicht um die Hoffnung handeln, um uneigentliche Hoffnungen zumal, da es um die herstellbare Zukunft geht. Bloch begreife gut die viatorische Existenz des Menschen, aber er überschätze die Möglichkeit menschlicher Macht und er unterschätze die noch unausrechenbare menschliche Zukunft, auf die sich die Hoffnung richte (81–91).

Das größte Bedenken gegen all diese Zukunftsvorstellungen liege jedoch in ihrem Verschweigen des Todes. Wenn es für den Märtyrer keine Hoffnung gebe (39 f), wenn das erhoffte Heil uns nicht vom Tode befreie (91–98), dann nütze die Hoffnung gar nichts, denn der einzelne sterbe, bevor das goldene Zeitalter einträte.

Zum Schluße befragt P. die Auskunft der christlichen Theologie, die sich selber eine bemerkenswerte Zurückhaltung auflege (103–123). Die Prophetie sei kein Steckbrief der Zukunft; sie verweigere die sachliche und zeitliche Fixierung, aber sie bestätige die Einsicht, daß die Vollendung nicht innerweltlich durch einen wie auch immer gearteten Fortschritt zu erreichen sei, sondern nur durch die Diskontinuität des Todes hindurch. Ferner halte die apokalyptische Prophetie die Aussage bereit, daß zum Ende dieser Welt hin nicht der Triumph des Wahren und Guten, sondern die Potenzierung widergöttlicher Macht wachse, und diese Auskunft entspreche der realen Möglichkeit unserer Zeit und der möglichen Freiheitsentscheidung des Menschen zum Bösen (112–116). Durch die Diskontinuität des Todes des Einzelnen wie der Menschheitsgeschichte hindurch werde aber das Wahre und Gute gerettet. Ja, die Diskontinuität sei bereits von drüben her durchbrochen durch die Inkarnation. Alle menschliche Gemeinschaft sei nun auf die universale Tischgemeinschaft mit Christus hingeordnet, unter welchen Namen sie auch immer erhofft werde (118–121).

Von P.s erläuterten Grundkategorien her ist seine Kritik an den anderen Entwürfen konsequent und erhellend. Insbesondere ist dabei bemerkenswert, daß Pieper die Meinungen seiner Gesprächspartner nicht auf eine Linie festlegt, sondern durchaus auch die anderen Töne, die in ihren Werken anklingen, mithört. So vermeidet seine Interpretation eine billige Schwarz-Weiß-Malerei. Seine Unterscheidung zwischen Evolution und Geschichte, zwischen einfacher Entwicklung und durch Freiheit entschiedener Zukunft muß festgehalten werden, da diese Unterscheidung heute in vielen Arbeiten zum Thema Zukunft überspielt wird.

Aber es bleiben doch gewichtige Fragen an die Konzeption P.s: Stimmt seine Differenzierung zwischen den Hoffnungen, die enttäuscht werden können, und der Hoffnung, die sich gerade aus diesen Enttäuschungen erhebt? Sind nicht vielmehr die irdischen Hoffnungen Ort der Vermittlung und der Einübung in die Hoffnung, die sich nicht wie ein Phönix aus der Asche menschlicher Enttäuschung erhebt, sondern die innere Kraft der irdischen Hoffnungen selber ist, die dem Menschen das Recht zuspricht, in der Zukunft sein Heil zu suchen, die also gleichsam den irdischen Hoffnungen entlang läuft und sie dann an deren Grenze durchstößt, oder besser, sie in eine neue Dimension hinein öffnet? Der Mensch geht auf seine Heilszukunft zu, indem er auf seine innerweltliche Zukunft zugeht. Dieser Satz gilt auch in seiner Umkehrung. Nur so ist die innere Einheit der Zukunftsoffenheit des Menschen gewahrt. Die Zukunft des Heiles ist auch die Vollendung der innerweltlichen Zukunft, die innere Essenz aller innerweltlichen Hoffnungen.

Ist es ferner so sicher, daß die Hoffnung nicht auf etwas geht, das man selber herbeiführen kann? Zumindest besteht in dieser These die Gefahr, daß der eigene Einsatz und die erhoffte Zukunft zu sehr auseinander gerissen werden. „Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes" (K. Barth: Kirchliche Dogmatik, Band 4, 3, 2. Hälfte, Zürich 1959, 1078). Wie die innerweltlichen Hoffnungen, so ist der innerweltliche Einsatz Vermittlung und aktives Zugehen auf die erhoffte Zukunft. P. hat Recht, wenn er sich gegen die Umsetzung eschatologischer Hoffnungsbilder in politische Planziele wendet; doch läßt seine Auskunft, es gehe um das „tägliche Tun dessen, was jeweils das Kluge und das Gute und das Gerechte ist" (122), die Korrespondenz von Einsatz und Hoffnung nicht zu wenig erkennen? Der Mensch weiß nicht, wann die erhoffte und verheißene Zukunft ihm zuteil werden wird, und er weiß nicht, wie sie aussieht; aber er weiß sicher, was ihr heute konkret nicht entspricht; deswegen kann er an der Überwindung dieser Diskrepanz arbeiten und dadurch seine Hoffnung vor sich und vor der Welt verantworten, auch wenn er weiß, daß die verheißene Zukunft nicht sein eigenes Werk sein wird.

Ferner scheint im Hintergrund von P.s Argumentation eine zu individuelle Konzeption der Hoffnung zu stehen, nämlich jene alte Lehre, daß man nur für sich hoffen könne und für die, die man liebe (vgl. J. Pieper: Über die Hoffnung, München ^{4}1949, 33). Dazu heißt es bei Urs von Balthasar: „Es gab unbegreiflicherweise einmal in der Theologie die Ansicht, jeder könne nur für sich selber die Hoffnung haben, jene christliche Hoffnung nämlich, die ‚nicht trügt'. Man müßte eher das Gegenteil sagen. Jeder muß die Hoffnung für alle seine Brüder haben, für sich selbst kann er auf ein Moment der Furcht schwerlich verzichten" (Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, 126 f). Zumindest die in der christlichen Hoffnung intendierte Zukunft ist nur als gemeinsame Zukunft denkbar. Der neue Himmel, die neue Erde, Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung meinen das kommunitäre Heil, in das der einzelne aufgenommen wird und das nicht erst durch nachträgliche Addition entsteht. Von hier aus wäre auch erneut nach dem Verhältnis

von innerweltlicher Zukunft einer kommenden Generation zum Heil des einzelnen zu fragen. Von hier aus gesehen wird es auch bedenklich, von der Hoffnung des Märtyrers als dem Extremfall christlicher Hoffnung auszugehen. Wenn der Märtyrer nicht auch für die anderen, nicht auch für seine Peiniger hofft, dann ist seine Hoffnung sicher unchristlich.

Einige Hinweise auf die gegenwärtige theologische Diskussion mögen diese Besprechung abschließen. Es verwundert, daß P. überhaupt nicht auf die „Theologie der Hoffnung" von J. Moltmann eingeht, die doch neben den anderen, besprochenen Entwürfen die heutige Diskussion über die Hoffnung wesentlich mitbestimmt. Es verwundert ferner, daß P. einfach von der „apokalyptischen Prophetie" redet (107 f und öfter). In der Theologie ist das Verhältnis von Prophetie und Apokalyptik, vor allem im Blick auf die jeweilige Geschichtsauffassung, heiß umstritten, so daß man nicht undifferenziert darüber sprechen dürfte (vgl. z. B. G. von Rad: Theologie des Alten Testaments, Bd II, München 1962, 314–321, mit J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, München ^{2}1965, 120–124). Ein letztes: P. sieht die Todesgrenze vom jenseitigen Ufer her durch die Inkarnation durchbrochen (118). Biblischer und heutiger Theologie entsprechender müßte man von der Durchbrechung der Todesgrenze durch die Auferweckung Jesu sprechen. Sie ist der eigentliche Grund der Hoffnung, nicht die Inkarnation. In ihr eröffnet sich der Verheißungshorizont für die ganze Welt. Die erhoffte Zukunft des Christen ist die Integration in dieses Auferstehungsgeschehen, die durch die Gnade Gottes geschenkt und von menschlicher Freiheit bejaht wurde.

Diese Bedenken und Fragen schmälern nicht den Wert des Buches. Es gehört zum Wesen allen Nachdenkens über Geschichte und Hoffnung, daß es nicht zur Ruhe kommen kann und darf. Hilfe und Anregung zu diesem Nachdenken kann man bei Pieper finden.

Münster. Ferdinand Kerstiens.

Bakhuizen van den Brink, Johann Nikolaus: **Ecclesia II.** Een bundel opstellen uitgegeven ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar der Rijksuniversiteit te Leiden. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff 1966. VIII, 337 S.; kart. Hfl. 30,–.

Aus Anlaß seiner Emeritierung als Professor an der Reichsuniversität von Leiden (Holl.) haben Schüler und Freunde des auch im Ausland bekannten niederländischen Kirchen- und Dogmengeschichtlers Dr. Johann Nikolaus Bakhuizen van den Brink (geb. 1896) eine Sammlung von Aufsätzen ihres Lehrers und Kollegen herausgegeben. Sie wurden vom Verf. selbst ausgewählt und z. T. überarbeitet und kreisen alle um das Hauptthema der Kirchengeschichte: Ecclesia, und zwar in den beiden Bereichen, denen der Verf. sich in seiner wissenschaftlichen Laufbahn am meisten gewidmet hat: die frühchristliche Kirche und die Kirche der Reformationszeit *.

Die insgesamt 11 Aufsätze, teils Zeitschriftenartikel, teils Vorträge, darunter mehrere in deutscher und französischer Sprache, sind in 4 Themengruppen eingeteilt. ‚Kirche und Tradition' behandelt in 4 Beiträgen den Traditionsbegriff der frühen Kirche mit dem gemeinsamen Grundtenor, daß die Tradition in der frühchristlichen Zeit mit der göttlichen Offenbarung als geschichtlichem Ereignis zusammenfällt. Unter dem Titel ‚Tradition und Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts' findet man einen 1954 in Catholica veröffentlichten Aufsatz; auch ist der Vortrag, der im SS 1958 an der Universität Münster gehalten wurde über ‚Tradition im theologischen Sinne', in etwas abgeänderter Form aufgenommen. 2 weitere Aufsätze unter dem Obertitel ‚Kirche und Autorität' erörtern die Frage der Begründung der Autorität in der frühen Kirche. Den Grund der kirchlichen Autorität erblickt B. in der apostolischen Tradition der göttlichen Offenbarung, wie diese in Jesus Christus erschienen ist. Hier findet man u. a. den erweiterten Text einer Vorlesung, welche unter dem Titel ‚Die Entwicklung des Traditionsbegriffes in der frühen Kirche und in ökumenischer Sicht' 1964 während der niederländischen Gelehrtenwoche in München gehalten wurde.

Unter dem Titel ‚Kirche im Kampf' beschäftigen sich zwei niederländische Beiträge mit einigen Hauptfragen der Kontroverse zwischen Reformation und Katholizismus im 16. Jahrhundert. ‚Kirche und Bekenntnis' bringt schließlich 3 Aufsätze, die Fragen behandeln bezüglich der Glaubensbekenntnisse der niederländischen reformierten Kirchen.

Die meisten Aufsätze kommen in irgendeiner Weise immer wieder auf die grundlegende Bedeutung eines richtig verstandenen Traditionsbegriffes für das christliche Kirchenverständnis zu sprechen. Im frühchristlichen Begriff der Tradition muß man nämlich unterscheiden zwischen Tradition als Selbstüberlieferung der Offenbarung und Tradition als historischer und sozialer Funktion der Kirche (13). Wenn die Kirche zur Aufgabe hat, die von den Aposteln überlieferte Lehre Christi weiter zu verkündigen, handelt es sich dabei um die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, die in der apostolischen Tradition sich selbst bezeugt. „Christus steht nicht nur hinter der *traditio*, sondern ist auch selber in der *traditio* wirksam und darin selber sozusagen die Verheißung aller Zukunft" (54). Dadurch wird das Verhältnis von Tradition und Hl. Schrift in ein neues Licht gerückt, insofern die Schrift und die ihr idealiter identische Verkündigung der Kirche in der *traditio* sind, d. h. in der lebendigen Totalität der ganzen Offenbarung (55). Wenn nun aber die apostolische Tradition im Sinne der göttlichen Offenbarung verstanden werden muß, wird sie auch die *regula fidei* sein, nach der die in der Geschichte der Kirche sich ereignenden Begebenheiten zu beurteilen sind. Die Autorität der Kirche als lebendige Vermittlerin der sich selbst überliefernden Offenbarung gründet also in ihrer Apostolizität (140–141). Autorität wird hier nicht von ihrer irdischen Erscheinung her verstanden, sondern von ihrem göttlichen Ursprung und ihrer geistlichen Führung. Es gibt also nach der Ansicht der frühen Kirche keine Autorität, auch nicht die des kirchlichen Amtes, welche nicht von der apostolischen *traditio* herrührt und darin unmittelbar auf Christus zurückgeht (103).

Schon diese kurze Zusammenfassung eines der Hauptgedanken der hier gesammelten Aufsätze erläutert die Bedeutung der vorliegenden kirchengeschichtlichen Untersuchungen für die dogmatische und ökumenische Theologie. Zunächst trägt der Verf. der Tatsache Rechnung, daß die Geschichte der frühen Kirche in besonderer Weise mitgeprägt war von den theologischen Grundüberzeugungen, die laut den Schriften aus jener Zeit einen so entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens ausgeübt haben. Der Kirchenhistoriker hat sie in seiner Forschung zu berücksichtigen und dem Dogmatiker zu vermitteln (84). Zweitens verhelfen die reich dokumentierten Ausführungen durch ihre sachliche Objektivität dazu, die Kontroverse zwischen Reformation und Rom bezüglich des Verhältnisses von dem Selbstwort Gottes in der Schrift und dem Wort der Kirche aus einem Engpaß herauszuführen, eben insofern die Geschichte zwingt, zwischen *traditio* als göttlicher Selbstüberlieferung und *traditiones* als Menschensatzungen zu unterscheiden. Allerdings wird die Dogmatik hier näher zu bestimmen haben, inwiefern auch die *traditiones* als Konsequenz der Inkarnation die *traditio* in Erscheinung treten lassen.

In mancher Hinsicht erinnert die Art und Weise, in der der Verf. die Kirchengeschichte behandelt, an den großen Tübinger Kirchengeschichtler Johann Adam Möhler (gest. 1838). In seinen Vorlesungen und Schriften hat dieser immer wieder betont, daß die Kirche nur insofern als Vermittlerin der göttlichen Offenbarung angesehen werden kann, als sie in ihrer Verkündigung die apostolische *traditio* (in mündlicher und schriftlicher Form) zur Sprache kommen läßt; die kirchliche Verkündigung kann nicht mehr sein als die erfahrbare Gestalt der sich selbst in der Geschichte überliefernden Offenbarung Gottes.

Münster. Robert Cornelissen OSB.

Decker, Bruno: **Die Gotteslehre des Jakob von Metz.** Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Hrsg. von R. Haubst. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Bd XLII, Heft 1) Münster: Aschendorff 1967. XXVIII, 611 S.; kart. DM 98,–.

Über der Geschichte der frühen Dominikanerschule liegt noch viel Dunkel. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß ihre Erforschung große Kenntnisse literar- und theologiegeschichtlicher Art erfordert, die erst nach langjähriger Beschäftigung mit der Materie zu erwerben sind. Wichtiger aber ist vielleicht, daß sich diese Methode heute keiner großen Beliebtheit erfreut. Nun soll in ihr nicht das alleinige Heil für die Mediävistik gesehen werden, aber daß ohne sie ein fundiertes Wissen über die einzelnen Schulen und die Fortentwicklung ihrer Lehren nicht zu haben ist, zeigt exemplarisch die vorliegende Untersuchung.

Mit ihr hatte sich der Verf. habilitiert, sein früher Tod 1962 hinderte ihn an der Drucklegung. Für die Wissenschaft hätte es einen unersetz-

* Als Dr. Bakhuizen van den Brink 1959 sein 25jähriges Amtsjubiläum als Professor an der Universität von Leiden (1934–1959) feierte, wurde ihm eine Festschrift gewidmet ebenfalls unter dem Titel ‚Ecclesia' ('s Gravenhage, Martinus Nijhoff 1959, IX, 256 S.).

lichen Verlust bedeutet, wäre sie weiterhin unzugänglich geblieben. Wir sind daher R. Haubst zu großem Dank verpflichtet, daß er nach mancherlei Komplikationen die Mühe auf sich genommen hat, das Werk zu veröffentlichen. In einem Vorwort (V–XV) begründet er die Herausgabe, indem er die Arbeit B. Deckers in den Zusammenhang der Forschungsgeschichte stellt und ihre wichtigsten Resultate hervorhebt.

Über Ziel und Methode äußert sich D. selbst (6–11): Die Bedeutung des Jakob v. M. soll durch Vergleich mit der ungedruckten Literatur seiner Zeit erfaßt werden. Ferner geht es um die aus der bisherigen Forschung (vor allem M. Grabmann und J. Koch, vgl. 1–6) noch ungeklärten Fragen. „Inwieweit ist Jakob einerseits Thomasschüler, anderseits Thomasgegner? Wie ist sein Verhältnis zu Durandus? Wer von beiden ist früher? Läßt sich eine eindeutige Abhängigkeit zwischen beiden feststellen? War der eine der Lehrer oder nur der Vorläufer des anderen. Wer sind die anonymen Gegner, die Jakob nach der damaligen Gepflogenheit als ‚quidam' anführt?" (6)

Um solche Probleme zu klären, mußte D. wichtige Vorarbeiten leisten, indem er die Sentenzenkommentare, die um 1300 in Paris zu St. Jacques oder in der Provinz verfaßt wurden, zum Vergleich heranzog. Dabei stellte sich die Frage der relativen Chronologie, der Abhängigkeit der einzelnen Autoren voneinander und die des „nachthomistischen Augustinismus", in den J. Koch Durandus eingeordnet hatte. Nicht minder interessant ist das Verhältnis zu Scotus und zum Nominalismus, den, wie man gemeint hatte, Jakob durch seine Sonderlehren angebahnt haben soll. Um hierin Licht zu bringen, hat D. das erste Sentenzenbuch untersucht, also die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Er war methodisch der richtigen Ansicht, hier müßte Entscheidendes über die theologische Position Jakobs zu erfahren sein. (Inzwischen liegt eine von D. angeregte Untersuchung vor, die das 2. Buch zum Gegenstand hat; sie ergänzt und modifiziert somit die Resultate, zu denen D. kam: L. Ullrich, Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300. Erfurter Theol. Studien Bd 20, Leipzig 1966).

Das Vorgehen ist quellenanalytisch. „Wir ... versuchen ihn (Jakob v. M.) historisch zu erfassen, indem wir sowohl seine Quellen und seinen Einfluß aufspüren als auch solche Theologen vor allem aus der Dominikanerschule zu Wort kommen lassen, die auf Grund auffallender Parallelen ... geeignet sind, die Problematik der Jakobschen Gotteslehre ins rechte Licht zu rücken" (10). Von großem Interesse ist der „Versuch einer Chronologie der Sentenzenkommentare" (24–108), die eine immense Kenntnis der damaligen Dominikanerschule verrät; an ihm wird die Forschung in Zukunft einen sicheren Leitfaden haben. Es ist hier nicht der Ort, die Resultate im einzelnen mitzuteilen; man vgl. die Ergebnisse in der Übersicht 107 f. Hierbei ist es D. u. a. gelungen, das dornige Problem des Cod. Brügge 491 einer Lösung zuzuführen. Hatte J. Koch in ihm den Sentenzenkommentar Meister Eckharts sehen wollen, so ist jetzt zu sagen, daß die *Lectura Thomasina* wahrscheinlich jenem Kommentar als Quelle diente, wobei die Frage nach Eckharts Verfasserschaft noch nicht endgültig beantwortet wurde. (Sie ist, wie inzwischen L. Ullrich, op. cit. 79–90, gezeigt hat, eine „Möglichkeit", aber nicht mehr.) Ein wichtiger Unterschied zwischen Eckhart und dem Brügger Codex ist allerdings nachgewiesen worden: Nach dem Anonymus gibt es eine *divisio* in Gott und einen *numerus quidam*, das widerspricht der sonstigen Lehre Eckharts (63–65).

Definitiv untersucht ist das Verhältnis Jacobs zu Thomas v. A. Der Beweis ist von D. geliefert, daß seine theologische Erkenntnislehre eindeutig thomistisch inspiriert ist, insbesondere was die Erkennbarkeit Gottes und die Gottesbeweise angeht, die sich zwar so bei Thomas nicht finden, aber aus seinen Gedanken abgeleitet sind (110–115). In der Frage nach den positiven Aussagen über Gott und in der Analogielehre finden sich nicht einmal Anzeichen einer zum Nominalismus tendierenden Auflösung. Stark abhängig ist Jakob von Thomas in den Quaestionen über das Wollen, die Vorsehung und die Prädestination. In anderen Punkten gibt es mehr oder minder deutliche Unterschiede. So leugnet etwa Jakob, daß Gott mit seiner *scientia visionis* Unendliches schaue; ferner kritisiert er die Meinung, Gott könne weder einen unendlichen physischen noch einen unendlichen mathematischen Körper hervorbringen.

Sehr viel wichtiger als diese Modifizierungen ist die Tatsache, daß Jakob die innergöttlichen Lebensvorgänge antipsychologisch deutet. Damit setzt er sich bewußt in Gegensatz zur *Summa* des Aquinaten, auch wenn er subjektiv meint, hierin Thomas (Sentenzenkommentar) nicht zu widersprechen. Interessant ist die Begründung für die Ablehnung der psychologischen Trinitätslehre: Verstand und Wille sind in Gott nur *secundum rationem* zu unterscheiden, Zeugung als Denkakt und Hauchung als Willensakt wären dann nur begrifflich unterschieden, während der Glaube einen realen Unterschied fordert. Für den Sohn und den Geist ist folglich nur die Natur Prinzip ihrer Hervorbringung. In diesem Verlassen der Trinitätsspekulation des hl. Thomas steht Jakob mit anderen Dominikanern auf einer Linie. Nicht ganz klar sind indes die inneren Gründe, warum man sich damals genötigt glaubte, eher dem jungen Thomas folgen zu sollen.

Noch entschiedener setzt sich Jakob in seinem Distinktionsrealismus von seinem Meister ab. Zeugen und Hauchen, Gezeugtwerden und Hauchen sind real zu unterscheiden. Folglich sind aktive Zeugung und Hauchung, passive Zeugung und Hauchung nicht drei, sondern vier relative Wirklichkeiten (354–358).

Neu ist ferner, daß Jakob eine *distinctio modalis* kennt, gleichsam ein Mittleres zwischen *distinctio realis* und *rationis*, so daß es zwischen Relation und Wesenheit einen modalen Unterschied gibt. Zwar kommt dadurch keine wirkliche Zusammensetzung in Gott zustande, wohl aber ein von unserem Denken unabhängiger Unterschied. „Denselben modalen Unterschied setzt Jakob im zweiten Kommentar zwischen dem Denkakt und dem geistigen Wort an und – was theologisch bedeutsamer ist – in beiden Kommentaren zwischen Relation und Fundament ganz allgemein und zwischen göttlicher Relation (Proprietät) und Wesenheit im besonderen an" (589). Das hat zur Folge: In Gott und in den Geschöpfen unterscheiden sich Fundament und Beziehung real, eine reale Zusammensetzung bewirken sie indes nicht (460).

Überblickt man diese Divergenzen, so sieht man sich zu dem Schluß genötigt, daß Jakob von Metz Thomist gewesen ist, zumal er subjektiv meinte, in der Bekämpfung der psychologischen Trinitätsspekulation die eigentliche Intention des hl. Thomas wiederzugeben. Und wie steht es mit seinem Verhältnis zu Durandus? Schon die chronologischen Untersuchungen hatten ergeben, daß Jakob den Sentenzenkommentar des Durandus nicht benutzt hat, wahrscheinlich kannte er ihn nicht einmal. Dagegen hat sich Durandus von Jakob anregen lassen, er erweiterte seine Vorlage, die aber nicht, wie J. Koch glaubte, der „Grundstock" seines Kommentars wurde. Dies ist dadurch zu belegen, daß beide in wichtigen Punkten auseinandergehen, ja sich nicht selten widersprechen. „Es ist darum immerhin zweifelhaft, ob Jakob wirklich der Lehrer des Durandus war ... Jakob war gewiß des Durandus Vorläufer und Anreger. Ob er aber mehr als dies für den doctor modernus war, möchten wir dahingestellt sein lassen" (94). Beide treffen sich in der Ablehnung der psychologischen Trinitätslehre. Der Distinktionsrealismus ist jedoch bei Durandus noch schärfer entwickelt als bei Jakob. Zwischen disparaten Relationen gibt es einen realen Unterschied, dieser existiert auch zwischen göttlicher Relation und Wesenheit. Zwar wird diese These nach Art eines Referats vorgetragen, aber doch so begründet, daß man auf eine Zustimmung schließen darf.

Auch die von J. Koch aufgeworfene Frage, ob Jakob und Durandus nicht Vertreter eines nachthomistischen Augustinismus gewesen seien, findet eine Antwort. Sie sind nur insofern Augustinisten, als sie das durch Augustinus geprägte Erbe des hl. Thomas übernehmen. Das zeigt sich vor allem in der den drei Theologen gemeinsamen Prädestinationslehre. Sonderlehren des Augustinus nehmen aber weder Jakob noch Durandus auf, ja sie verlassen sogar konsequent seine Trinitätserklärung.

Von größerem Interesse ist die Frage, wie sich unsere Autoren zu Duns Scotus und Ockham verhalten. J. Koch hatte gemeint, daß ein beachtlicher Einfluß des Duns Scotus auf Durandus vorliege, vor allem in der Trinitäts-, Gnaden- und Sakramentenlehre. (Für die Gnadenlehre liegt eine Untersuchung bereits vor, die die Ergebnisse D.s bestätigt: W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XL, H. 2, Münster 1963, 107–128).

Jakob und Durandus sind mit Scotus der Ansicht, daß eine begriffliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Relation nicht alle Probleme löst, andererseits nimmt Durandus Stellung gegen die *distinctio formalis*. Eine literarische Abhängigkeit Jakobs von Scotus ist nirgendwo nachweisbar. Durandus verrät bestenfalls eine oberflächliche Kenntnis skotischer Gedanken; in der Gotteslehre ist nur eine Auseinandersetzung mit ihm zu belegen.

Ähnlich negativ ist die Frage nach den Beziehungen zum Nominalismus zu beantworten. Seine Skepsis gegenüber der Vernunft wird weder von Jakob noch von Durandus geteilt, beide sind „Erkenntnisoptimisten" und befinden sich hierin in Gefolgschaft des Aquinaten. Beide „kennen ein festes, unabänderliches Ordnungssystem objektiver Begriffe, das in seiner absoluten Geltung auch nicht durch den Glauben in Frage gestellt werden kann" (604). Jakob und Durandus haben mit Ockham kaum Gemeinsamkeiten, „sie sind vielmehr in der Theologie im engeren Sinne fast immer Antipoden" (605).

Wir haben nur die wichtigsten Resultate der vorliegenden Untersuchung mitteilen können. Wer die subtilen Analysen des Werkes verfolgt, darf gewiß sein, festen Boden unter den Füßen zu haben. Wir sind D. zu großem Dank verpflichtet, in die komplizierte Geschichte der frühen Dominikanerschule so viel Licht gebracht zu haben. Gerade weil die von ihm angewandte Methode heute so wenig Interesse findet, muß man den ungeheuren Fleiß und die entsagungsvolle Ausdauer bewundern. Sie haben ihre Berechtigung in den unanfechtbaren Resultaten, die ein solider Führer für ähnliche Arbeiten sein mögen.

Walberberg. Ulrich Horst OP.

Willis, E. David: **Calvin's Catholic Christology.** The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology. (Studies in Medieval and Reformation Thought, edited by Heiko A. Oberman [e. a.], Vol. II) Leiden: E. J. Brill 1966. XIII, 164 S.; Ln DM 36,–.

Seit Ende des 16. Jh. wurde der Ausdruck *Extra Calvinisticum* zur Bezeichnung einer (nicht nur von Calvin vertretenen) Auffassung gebraucht, nach welcher der ewige Sohn Gottes nach seiner Inkarnation mit der menschlichen Natur zwar vereinigt, nicht aber an die Grenze des „Fleisches" gebunden war (1).

Die vorliegende interessante Dissertation von der kirchengeschichtlichen Abteilung der Divinity School, Harvard University, hat eine dreifache Absicht. Erstens: die Bedeutung des sog. *Extra Calvinisticum*-Prinzips (im Folgenden: EC) und seine Funktion in Calvins (im Folg.: C.) Theologie zu untersuchen; zweitens: aufzuzeigen, wie das EC den trinitarischen Charakter der Erkenntnis Gottes durch Christus und der christl. Ethik zur Geltung bringt; drittens: nachzuweisen, daß das EC sowie die von ihm bedingte Christologie C.s grundsätzlich „katholisch" sind. Unter Katholizität versteht der Verf. einfach Rechtgläubigkeit bzw. Traditionstreue. Die Christologie C.s sei katholisch, weil sie mit der Lehre von Ephesus und Chalkedon sowie mit einer von vielen Vätern und ma. Theologen vertretenen These übereinstimme. Erstaunlicherweise wird in diesem Verständnis die Schriftgemäßheit der gemeinten Lehre methodologisch nicht berücksichtigt. Sie wird einfach postuliert: Die konziliare und patristische Christologie sei die richtige Interpretation des bibl. Christuszeugnisses (99). Ebenfalls fehlen Hinweise auf die gegenwärtige christologische Forschung. Nur die von K. Barth und E. Brunner angeregte Diskussion über die „natürliche Theologie" erhält den ihr gebührenden Platz (101–103). Selbstverständlich muß eine Arbeit in „historical Theology" ihren Schwerpunkt in der genetischen Erklärung einer in der Vergangenheit entstandenen Lehre haben. So kann der Verf. nur Zustimmung erhalten, wenn er aufzeigt, wie C. die seit Petrus Lombardus klar formulierte scholastische *totus-totum*-Unterscheidung übernommen hat, was für die Begründung seines EC-Prinzips höchstwahrscheinlich von Bedeutung war (30 f). Auch die Untersuchung über den Ursprung des Ausdruckes EC (Kap. I) kann als ein wertvoller Beitrag zur reformierten Dogmengeschichte angesehen werden. Ferner nimmt der in historischer Theologie bewanderte Leser mit Genugtuung die Feststellung zur Kenntnis, daß das EC zunächst in der calv. Abendmahllehre auftauchte (1536) und erst spät (1559) seine Anwendung im Kontext des Zwei-Naturen-Problems fand (27). Es wäre aufschlußreich gewesen, wenn der Verf. die Entwicklung zwischen diesen beiden Etappen unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Einflüsse (Melanchthon, Bucer, Zwingli, Petrus Martyr, Bullinger usw.) erforscht hätte. Er führt Texte von Petrus Lombardus, Thomas, Duns Scotus, G. Biel und Lefèvre d'Etaples, ferner auch von Augustin, Origenes, Theodor v. Mopsuestia, Athanasius und Cyrill v. Alex. an, Texte, die im Sinne des EC interpretiert werden können (34–60). Damit wird zwar klargemacht, daß das sog. EC nicht C.s Erfindung war, nicht aber genetisch erhellt, wie und warum C. sich dieses Prinzip angeeignet hat.

In den Kap. III–V gibt der Verf. die eigentlich historisch-theologische Methode auf, insofern er fast ausschließlich die späten Schriften C.s untersucht, um festzustellen, welche Funktion dem EC in der Christologie, der Lehre von der Gotteserkenntnis und der Ethik C.s zukommt.

Das Kap. III ist wohl das beste im ganzen Buch. Gründlich und nuanciert legt der Verf. dar, wie der französische Reformator an der Lehre Chalkedons im wesentlichen festhielt. (In diesem Punkt habe ich selbst, einer gerade vom Verf. an mich gerichteten Kritik gern entgegenkommend, meine frühere Ansicht revidiert. Vgl. A. Ganoczy, Ecclesia Ministrans, Freiburg 1968, 56–61). Ferner wird hier der organische Zusammenhang zwischen dem EC-Prinzip und einigen spezifischen Grundzügen der calv. Christologie überzeugend nachgewiesen. Für C. war die Erkenntnis der himmlisch-pneumatischen *virtus Christi erga nos* gewiß wichtiger als das Spekulieren über seine *essentia* (61 ff). Indem er ganz dynamisch dachte, betonte C. die „herrischen" Züge des ewigen Gottessohnes. Die Herrschaft Christi durfte, nachdem er sich mit „Fleisch" bekleidet hatte, nicht geringer sein als nach seiner Himmelfahrt. In diesem Zusammenhang erscheint der Mittler als souveräner Offenbarer, Engel Gottes, Versöhnender, Ordnender und Regierender (67–78). Seine Macht, Autorität und Majestät wurden durch die Menschwerdung nicht eingeschränkt, sondern höchstens aus Rücksicht auf unsere Schwäche zurück- bzw. verborgen gehalten (80). All das liegt bestimmt in der Linie des EC. Richtig erkennt der Verf., daß dieser Sachverhalt die Problematik der *theologia gloriae* und der *theologia crucis* mit einschließt und akut macht (110 ff). Fragwürdiger ist aber sein Versuch, die philosophische Bedingtheit dieser stark Himmel- und Pneumabetonten Christologie C.s zu verneinen. Gewiß wäre es nicht richtig, hier alles auf das philos. Prinzip *finitum non capax infiniti* zurückführen zu wollen (74 f). Man darf und muß jedoch die Frage prüfen, ob und wieweit ein platonisch-augustinischer Dualismus, besonders in dem, was die Anthropologie und das Weltbild betrifft, die calv. Christologie mitbedingt, um so mehr, weil weder die Schrift noch das moderne Denken eine schematische Gegenüberstellung von Himmlischem und Irdischem, von Absteigendem und Aufsteigendem (vgl. 28 ff), von Geistlichem und Leiblichem zulassen. Wer hielte heute noch daran fest, daß das „Fleisch" als „Schleier", als *„velum"* oder Kleid der menschlichen Seele bzw. des menschgewordenen Gottessohnes anzusehen sei; oder daß es wie ein von Pneuma bewegtes Instrument da sei, „jenseits", „hinter", „über" dem das eigentlich Wahre, Wirkliche, Geistliche, Himmlische, Göttliche zu finden wäre (vgl. 98 f und 113)? Liegt dem EC tatsächlich solch ein Dualismus zugrunde, so dürfte man es in einem bestimmten Sinne *Extra Patristicum*, aber gewiß nicht schlechthin *Extra Catholicum* nennen (vgl. 60)! Katholisches Denken heißt: denken von der einen evangelischen Botschaft her auf die ganze interpretierende Tradition und dadurch auf die ganze Geschichte hin. Dabei kann keine Begrifflichkeit oder kein Weltbild ausschließlich bestimmend werden. Übrigens ist es gar nicht bewiesen, daß gerade das *extra carnem*-Denken einer ganzheitlichen, katholischen Denkweise entspricht. Vielleicht ist sich dessen der Verf. selbst bewußt, wenn er ganz am Ende seines Buches sagt: „the invisible behind the visible flesh receives disproportionate attention" (153).

Ein unbestreitbares Verdienst des Verf. ist es, daß er im Anschluß an W. Krusche den ständigen Bezug des calv. Christusverständnisses zum Heiligen Geist betont (82) und daß er dabei nicht nur den trinitarischen Aspekt dieses Verständnisses in den Blick bringt, sondern auch die Kommunikationsdynamik, die sich im Glaubensvollzug durch Wort und Sakrament als personale Begegnung zwischen Gott und Mensch ereignet (92, vgl. 116).

In seinem Kap. IV stellt der Verf. die Frage nach der natürlichen Erkenntnis Gottes bei C. und versucht, diese Frage durch eine über C. selbst hinausgehende Anwendung des EC zu lösen. So kommt er zu der Behauptung, nach C. sei Gott nur im fleischgewordenen Christus zu erkennen, der so zu erkennende Gott aber sei auf Christi Fleisch nicht eingeschränkt (109). Das mag richtig sein, aber gibt noch keine Auskunft darüber, wie gerade das EC die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis ermöglicht. Es wird zwar überzeugend nachgewiesen, daß C. auch die alttestamentliche, vorinkarnatorische Offenbarung dem *Christus extra carnem* oder *ante carnem* zuschreibt (125), nicht aber, daß er die Erkenntnis Gottes aus der natürlichen Ordnung der Schöpfung allein mit einer *extra*-Wirkung Christi erklärt hätte (128 ff).

Bei der Lektüre des Kap. V über EC und calv. Ethik hat man den Eindruck, hier werde das berühmte Prinzip sehr überfordert. Die Annahme, die Naturordnung bzw. das Naturgesetz sei nach C. ein Instrument der *extra carnem*-Christusherrschaft (152) und des Christuswirkens *etiam extra ecclesiam* (135), wird den Leser kaum überzeugen.

Der größte Vorzug des vorliegenden Werkes liegt im Mut und in der Gewissenhaftigkeit, womit der Verf. die komplexe Problematik der calv. Christologie anpackt und über sie reflektiert. Sogar dort, wo er m. E. Texte und Gedanken C.s mit dem EC als hermeneutischem Prinzip überinterpretiert, bietet er Interessantes und Anregendes. Hätte er mehr kritischen Abstand gegenüber C. bewahrt und einen modernen Katholizitätsbegriff verwendet, so wäre sein Buch ein noch wertvollerer Beitrag zur Calvinforschung geworden. Zum Schluß sei es mir gestattet, ihm hier meine Dankbarkeit für seine ausführliche und kritische Stellungnahme zu meinen Arbeiten über C. auszudrücken.

Paris/Münster. Alexandre Ganoczy.

Küry, Urs: **Die altkatholische Kirche.** Ihre Geschichte. Ihre Lehre. Ihr Anliegen. in: Die Kirchen der Welt, Bd III. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1966. 498 S.; Ln DM 39,–.

Wenn auch das vorliegende Buch insofern von der Konzeption der Reihe „Die Kirchen der Welt" abweicht, als es von nur einem Autor verfaßt ist und somit die Verschiedenheiten innerhalb der altkatholischen Kirche nicht in gleichem Maße sichtbar werden, wie dies in den anderen Bänden für die jeweils behandelten Kirchen zutrifft, so ist es doch dankenswert, nunmehr eine umfassende Selbstdarstellung der altkatholischen Kirche zur Hand zu haben. Bereits der Titel ist interessant: Es ist von der altkatholischen Kirche im Singular die Rede und nicht von den altkatholischen Kirchen im Plural. Der Verfasser sieht dann auch in seinen Darlegungen die verschiedenen altkatholischen Kirchen, die in der Utrechter Union vereint sind, in ihrer lehrmäßigen, liturgischen und strukturellen Einheit, wobei bezüglich letzterer das altkirchliche Amt und die altkirchliche Synodalordnung im Vordergrund stehen. Das Ziel des Verfassers, zugleich mit der Selbstdarstellung auch eine Laiendogmatik zu bieten, wird in diesem Werk vorzüglich erreicht.

Das Buch hat drei Teile: Die Geschichte, die Lehre und das Anliegen der altkatholischen Kirche. Ein Anhang bietet erfreulicherweise die wichtigsten, sonst nur schwer erreichbaren offiziellen Dokumente, eingeteilt in Grundsatz-Erklärungen und Dokumente zu den Unionsverhandlungen, sowie eine ausführliche Biblio-

graphie, die sich insofern von ihresgleichen erfrischend abhebt, als ihr Kurzbiographien der bedeutendsten altkatholischen Theologen beigegeben sind.

Im geschichtlichen Teil erfolgt zunächst unter dem Titel „Vorgeschichte" der Rückgriff auf die alte Kirche, deren Struktur und Ämter bis ins Mittelalter hinein verfolgt werden. Dem Aufkommen des „zentralistischen Papsttums" und dem „neuen Kirchenbegriff" werden sodann die innerkatholischen Widerstandsbewegungen wie z. B. Konziliarismus, Gallikanismus usw. gegenübergestellt. Mit der Behandlung des ersten vatikanischen Konzils schließt dieser Abschnitt. In einem zweiten stellt der Verfasser sodann die Geschichte des altkatholischen Widerstandes gegen das erste Vatikanum und die Entstehung der selbständigen Kirchen in Deutschland, in der Schweiz, in Österreich und in anderen Ländern dar, wobei man auch eine gediegene Information über den heutigen Stand der einzelnen Kirchen erhält. Ein Kapitel über die „Besonderheit altkatholischer Kirchlichkeit" leitet zum zweiten Teil des Buches über.

Dieser zweite Teil über die Lehre der altkatholischen Kirche beginnt mit den Worten: „Wir wollen nicht eine neue Sekte, nicht eine neue Kirche". Als Regel für die Verbindlichkeit einer Lehre gilt vor allem der Kanon des Vinzenz von Lerin: „Was überall, zu allen Zeiten und von allen angenommen wurde". Als „Grundlagen" werden Offenbarung, Schrift, Tradition, Bekenntnis, Dogma, Lehre, Lehrmeinung und Glauben behandelt, während die altkirchliche Trinitätslehre als die „Heilsoffenbarung Gottes" dargestellt wird. Ein Anhang befaßt sich mit der Mariologie. Den weitaus größten Raum dieses zweiten Teiles nehmen die Ausführungen über die „Heilsverwirklichung" ein. „Vollzug" (Rechtfertigungslehre), „Vollendung" (Eschatologie) und „Vergegenwärtigung" des Heils durch Wort und Sakrament werden dabei unterschieden. Jedes einzelne der sieben Sakramente wird von seinem Ursprung her dargestellt, in seinem theologischen Gehalt erläutert und in seinem Vollzug in der altkatholischen kirchlichen Praxis beschrieben.

Im dritten Teil des Buches kommt das „Anliegen der altkatholischen Kirche" zur Darstellung, nämlich die Kirche als solche, ihr Amt und die Ökumene. Ursprung und Wesen der Kirche werden trinitarisch gesehen. Im folgenden Kapitel über das Amt in seiner dreifachen Gestalt setzt sich der Verfasser eingehend mit der römisch-katholischen Lehre über das Papsttum auseinander. Ein Anhang gibt die altkatholische Stellungnahme zu den neueren Unionsplänen wieder. Es werden sodann drei Gestalten der Ökumene behandelt: Die altkirchliche, die Genfer und die Vatikanische. Schließlich erläutert der Verfasser das Verhältnis der altkatholischen Kirche zur römisch-katholischen, zu den protestantisch-reformatorischen Kirchen und zur orthodoxen Kirche sowie zur Anglikanischen Kirchengemeinschaft.

Es kann nicht Aufgabe dieser Besprechung sein nachzuprüfen, ob der Verfasser, selbst Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz, die altkatholische Kirche und ihre Auffassung der Geschichte, Lehre und ihres Anliegens recht dargestellt habe. Deshalb nimmt die Besprechung notwendigerweise die Form des Dialogs an. Dabei wäre zu den drei Hauptteilen des Werkes folgendes zu vermerken:

Im geschichtlichen Teil arbeitet der Verfasser unter bewußtem Verzicht auf Einordnung in größere geistesgeschichtliche Zusammenhänge die Elemente der „Vorgeschichte" heraus, die für die spätere altkatholische Bewegung mitbestimmend geworden sind (Vorwort). Es stellt sich die Frage, ob heute im ökumenischen Gespräch – auch bei der Selbstdarstellung der eigenen Kirche – ein solches Auswahlprinzip noch berechtigt ist, zumal, wenn es dem Gesprächspartner angekreidet wird, wenn er dieses Prinzip für sich anwendet. Letzteres aber geschieht in vorliegendem Werk zum mindesten implizit bei der Zurückweisung der katholischen Lehre über das Papsttum (21–28; 57 f). Nimmt man noch die Darstellung des ersten Vatikanischen Konzils und des Werdens der altkatholischen Kirchen im vorigen Jahrhundert hinzu, so wird man katholischerseits denselben Wunsch aussprechen, den der Verfasser auf S. 374 mit Blick auf die Überwindung der Schwierigkeiten in der Lehre über das Papsttum äußert, nämlich daß man sich auch gemeinsam auf die geschichtlichen Fiktionen besinnt, mit denen die altkatholische Kirche ihre heutige Gestalt begründet. Ganz allgemein wird man bei einer solchen geschichtlichen Besinnung das Prinzip der Entwicklung auch für das zweite Jahrtausend der Christenheit in ähnlicher Weise ins Spiel bringen müssen, wie dies altkatholischerseits für die früheste Christenheit angewandt wird. Es sei noch ein Druckfehler vermerkt: Bischof Varlet starb 1742 (nicht 1724).

Hinsichtlich der Lehre stellt sich der Verfasser des öfteren auf die Basis des Kanons des Vinzenz von Lerin. Trotz der versuchten Klärung auf S. 137 erscheint der Gebrauch dieses Kanons in einer Weise überzogen, die – konsequent durchgehalten – zum kirchlichen Nihilismus führt. Aber schon die Anerkennung der ersten sieben ökumenischen Konzilien setzt ja diesen Kanon faktisch außer Kraft. Eine ekklesiologische Entscheidung kann man um der geschichtlichen Wahrhaftigkeit willen heute wohl kaum noch auf diesen Kanon gründen. – Abgesehen davon, daß auf S. 129 die Darstellung der Entscheidung für den Kanon der Heiligen Schrift nicht die neuere Literatur zu diesem Thema berücksichtigt, scheint ein sehr tiefgreifender Unterschied in der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kirche und Schrift (136) aufgewiesen zu sein.

Im dritten Teil des Buches zählt der Verfasser bei der Darlegung der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche selbst die Themen auf, über die noch gesprochen werden muß. Allerdings kann man sich als Katholik des unangenehmen Eindrucks nicht erwehren, daß man auf vieles festgelegt wird, auf das man nicht festgelegt ist (379 f), womit nicht gesagt ist, daß dies schuldhafterweise vom Verfasser getan wird. Auf S. 369 findet sich eine falsche Datierung: Die Enzyklika *Mortalium Animos* ist 1928 (nicht 1949) nach der Konferenz von Lausanne (nicht von Amsterdam) erschienen.

Trotz dieser Ausstellungen, die im Sinne des Dialogs verstanden sein wollen, legt man dieses Buch nur mit großer Dankbarkeit aus der Hand. Es ist dem Verfasser gelungen, dem Leser eine Vorstellung der altkatholischen Kirche zu geben und die Abgrenzungen derselben gegenüber den anderen Kirchen so zu vollziehen, daß ohne Verwischung der Gegensätze Verständnisbereitschaft und Wohlwollen überall gewahrt bleiben.

Trier. Laurentius Klein OSB.

Reiners, Hermann: **Grundintention und sittliches Tun.** (Quaestiones disputatae Bd 30) Breiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1966. 212 S.; DM 15,80.

Ganz so nebensächlich und bedeutungslos, wie es der Verfasser in der Einleitung meint, ist wohl die Lehre von der Intention im sittlichen Akt in der überlieferten Moraltheologie nicht behandelt worden. Ja sogar die von ihm neu dargestellte Grundintention findet sich im Ansatz schon bei Thomas, Summa theologiae I. II 1, 6 ad 3 unter dem Namen der *prima intentio*. Es heißt dort: *„Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine"*. Aber es mag richtig sein, daß dieser Ansatz der *prima intentio* wenig entfaltet wurde und daß die Intention überhaupt zu einseitig rational und aktualistisch verstanden wurde. Deshalb war es gewiß wertvoll, einmal jener durchhaltenden Grundausrichtung sittlichen Handelns näher nachzugehen. Die Arbeit entstammt einer theologischen Dissertation an der Gregoriana und ist unter Anleitung von Professor Fuchs SJ entstanden.

In einem ersten Teil klärt sie die Begriffe der Grundentscheidung und der ihr entspringenden, weiter tragenden Grundintention. Der gemeinte Sachverhalt war ja, ohne klare Abgrenzung der Begriffe, bei anderen Autoren zuvor schon im Gespräch. Wenn Maritain vom ersten sittlichen Akt spricht, van der Kerken eine Grundentscheidung und Hengstenberg eine Vorentscheidung kennen, ist von einem Akt die Rede, der eine fortdauernde Mächtigkeit ausstrahlt und in späterem Handeln des Menschen präsent bleibt. Alle genannten Autoren lassen ihn aufgrund eines in Schichten oder konzentrischen Kreisen aufgebauten Menschenbildes im innersten personalen Kern des Menschen entspringen. Der Verfasser zeigt, wie die dargestellte Entscheidung sowohl durch ihr definitiv gewähltes Ziel wie durch ihren Aufbruch aus der personalen Tiefe charakterisiert ist und darum im weiteren Handeln des Menschen weiterwirkt. Der Mensch „selbst wird durch diesen besonderen guten oder schlechten Akt grundsätzlich gut oder schlecht" (46). Für den weiter wirkenden Einfluß der Grundentscheidung stellt Reiners den Begriff „Grundintention" auf, der dann die eigentliche These der Arbeit ausmacht.

Der zweite, umfangreichste Teil unternimmt es, Bedeutung und Wert des neu abgegrenzten Begriffs für bestimmte Bereiche des sittlichen und religiösen Lebens zu erweisen. Ohne die Verschiedenheit deutlich genug abzuheben, behandelt der Verfasser dabei die Grundintention in zweifacher Hinsicht. Einmal geht es darum, die in der Grundentscheidung eingeschlossenen, möglichen Implikationen zu entfalten. So kann die von der Gnade geführte christliche Grundentscheidung mit der Rechtfertigung zusammenfallen und die dynamische Kraft der absoluten Gottesliebe auf Gott als letztes Ziel hin bewegen. Auch kann in ihr ein echter Glaubensakt auf den noch nicht ausdrücklich erkannten Gott enthalten sein (Nur in Klammern sei an dieser Stelle eine Warnung vor zu sorglosem Sprachgebrauch angefügt. Wenn zu einfach von einer „Gleichsetzung von Grundentscheidung und Rechtfertigungsakt" oder

davon gesprochen wird, daß „die gute Grundentscheidung ein Rechtfertigungsakt ist" (188), könnte leicht Subjekt und Objekt, Grund und Folge der Rechtfertigung verwechselt werden!). In einer zweiten Reihe von Beispielen wird die Wirksamkeit der Grundintention in Hinsicht der Sünde, in der Wirksamkeit der Reue, in der Bedeutung der *caritas* als Grundhaltung aller Tugenden und in der Übung der guten Meinung besprochen. Bei all diesen Einzelthemen geht die Darstellung jeweils so vor, daß sie die neuere Diskussion zur Sache in einer mosaikartigen, durch ihre Kleinteiligkeit fast verwirrenden Menge der Stimmen entfaltet und sich dann an der geeigneten Stelle mit dem Stichwort „Grundintention" einschaltet.

Es ist hier nicht der Ort, über jedes der aufgenommenen Themen im einzelnen zu berichten und jedem Schritt der Diskussion nachzugehen. Im ganzen wird man dem Verfasser bestätigen dürfen, daß der Begriff der Grundintention jedesmal eine hilfreiche Lösung bietet und zur Klärung beiträgt. Es kommt dabei auch heraus, daß eine Unterscheidung der Freiheit in Grundfreiheit und Wahlfreiheit sowie die Annahme verschiedener Personbereiche für die moralische Beurteilung menschlichen Handelns wertvoll sind. „Aus dieser doppelten Freiheit folgt die Möglichkeit unterschiedlich freier und daher verschieden intensiver Akte und Intentionen." „Mit der Unterscheidung von Personbereichen ist implizit die Möglichkeit von Spannungen und Diskrepanzen zwischen den verschiedenen Bereichen aufgewiesen" (190). So darf Bewußtheit eines Aktes nicht mit dem Grad der Intensität seines personalen Vollzugs gleichgesetzt werden. Der Verfasser hat recht, wenn er am Ende auf diese Frucht seiner Arbeit für die Fundamentalmoral ausdrücklich hinweist.

Ein dritter, leider recht knapp geratener Teil der Arbeit stellt kurz die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zusammen, die den Gedanken der Grundintention erst klar erfassen und in deutlicher begrifflicher Abgrenzung umschreiben ließen. Der Verfasser nennt an philosophischen Ursachen neben dem existenzialistischen Denken und dem Personalismus unserer Zeit vor allem den „Dynamismus des Geistes", wie er ihn in der von der idealistischen Philosophie befruchteten Schule Maréchals oder bei Bergson findet. Auch die neuere Psychologie hat mit der Entdeckung des Unbewußten und mit ihrer Untersuchung der Freiheitsproblematik einen wichtigen Beitrag geleistet. Leider sind alle diese Faktoren nur kurz, wie als Anhang, genannt.

Für die Entwicklung des Themas wäre es, so meint der Rezensent, ein echter Gewinn gewesen, wenn die Arbeit mit dieser geistesgeschichtlichen Darlegung in breiterer Form eingesetzt und sie an den Anfang gestellt hätte. Das Ergebnis allerdings, Wesen und Begriff der Grundintention, wird so oder so bleibender Gewinn der Untersuchung sein.

Heidelberg. Richard Hauser.

Friedberger, Walter: **Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus.** Passau: Verlag Passavia 1967. 240 S.; br. DM 19,80.

Die vorliegende Münchener theol. Dissertation von 1965 ist eine sich streng an die Quellen haltende historische Untersuchung über die sittliche Beurteilung des Reichtumserwerbs. Thomas von Aquin bildet den Ausgangspunkt (15–50). Der Hauptteil (51–211) behandelt die Wandlungen und Erweiterungen der Fragestellung bei den Theologen von der Mitte des 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.

Dieser Abschnitt bietet zuerst einen Überblick über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Änderungen in der Zeit des Frühkapitalismus. Anschließend werden die zahlreichen Autoren und ihre Werke nach dem Stand der Forschung vorgestellt. Die praktisch vollständige Heranziehung der in Frage stehenden Quellen beschränkt sich nicht nur auf die Beichtsummen und die speziell moraltheologischen Traktate, sondern schließt auch die Schriftkommentare und die Predigtliteratur mit ein.

Für die Autoren ist Reichtumserwerb sittlich vertretbar von der grundlegenden Einsicht her, daß die irdischen Güter nur Dienstwert haben dürfen und für die Gesamtheit aller Menschen zum Gebrauch zur Verfügung stehen müssen *(usus communis)*. Davon ausgehend begründen die Theologen eine Ausweitung des Standesbedarfes und seit Cajetan auch die Ansammlung von Vermögen zum Aufstieg in einen höheren Stand (Aufstiegsbedarf). Mit der fortschreitenden Anerkennung des Kaufmannstandes und des Warenhandels gelten u. a. Gewinne aus dem Schwanken des Marktpreises als erlaubt. Gewinnmöglichkeiten aus dem Geldhandel werden am Beispiel des Ringens um den Zinstitel *‚lucrum cessans'* und um die Anerkennung des ‚dreifachen Vertrages' gerechtfertigt. Abschließend wird darauf hingewiesen, daß gegenüber einem unersättlichen Gewinnstreben die Zufriedenheit ein christliches Erwerbsideal bleibt, die ihre Motivierung nicht zuletzt aus biblischen Aussagen herleitet. Grundzüge eines ‚mittelständischen' Denkens sind hier unverkennbar.

In dem zusammenfassenden Ergebnis (212–221) kommt zum Ausdruck, daß es gegenüber Thomas von Aquin in der Beurteilung des Reichtumserwerbs keine Brüche in der Lehre gibt. Bei allem Wandel der Verhältnisse und bei der Ausweitung der Fragestellung hält sich die Grundeinsicht durch, daß der *usus communis* der Güter für die Gesamtheit gewährleistet sein muß, bevor einzelnen Gruppen aus dem Waren- und Geldhandel (hohe) Gewinne zufließen dürfen. Auch dann bestehen Bindungen aus Pflichten gegenüber sozial Schwachen (Almosen) und aus Sorge für die Gemeinschaft. Egoistische Habsucht muß in jedem Falle ferngehalten werden.

Ob für die Geld- bzw. Kreditgeschäfte bei den genannten Autoren „ein neues Verständnis für die Fruchtbarkeit des Geldes" (217, vgl. aber 221) maßgebend war, wird zu prüfen sein.

Die vorgelegte Arbeit stellt insgesamt eine Bereicherung der Erkenntnisse dar, wie wirtschaftliche Fragen in der Zeit des Frühkapitalismus in enger Verbindung mit der ökonomischen Wirklichkeit ethisch gelöst wurden. Der Wert der Untersuchung liegt nicht nur in den reichhaltigen Quellenangaben, sondern mehr noch in dem Aufweis eines Grundthemas theologischen Denkens: Der Wandel in den Verhältnissen hat die Theologen nicht zu einer ungeschichtlichen Anpassung verleitet. Sie versuchten für den Reichtumserwerb ethische Grundstrukturen sichtbar zu machen, die kontinuierlich in jeder Zeit Aufgabe bleiben.

Zum Schluß sei angemerkt, daß es S. 46 mißverständlich ist, wer nach der Übergabe eines Darlehens nach der damaligen Lehre Eigentümer des Geldes wird. Schwierigkeiten für das Verständnis ergeben sich auch aus den Ausführungen über objektive und subjektive Bestimmungsgründe des Preises (153–161).

Freiburg i. Br. Friedrich Beutter.

Knowles, David: **Englische Mystik.** Aus dem Englischen übersetzt von Karl-Dieter Ulke. Düsseldorf: Patmos Verlag 1967. 190 S.; DM 28,–.

Das vorliegende Buch ist eine gute Einführung in die in Deutschland noch weithin unbekannte englische Mystik, deren Hauptvertreter dem 14. Jh. angehören, das auch die großen deutschen Dominikanermystiker, Katharina von Siena und in der Ostkirche Palamas hervorgebracht hat. Die beiden ersten Kapitel des Buches behandeln die christliche Mystik und die Entwicklung der katholischen mystischen Theologie im allgemeinen. Sie geben einen guten Überblick; vielleicht hätte angeführt werden können, daß der Topos vom Eintritt des Moses in die Wolke nicht erst vom Pseudo-Areopagiten herrührt, sondern auf Gregor von Nyssa und dessen Quelle Philon zurückzuführen ist. Es ist auch zu einseitig, der „intellektuellen Auffassung der Griechen" die „affektiv bestimmte Tendenz Augustins" entgegenzusetzen. Auch die griechischen Väter waren großenteils affektiv bestimmt; man denke nur an Gregor von Nazianz und Chrysostomos.

K. gerät in einige Schwierigkeiten mit dem ersten seiner englischen „Mystiker", Richard Rolle, von dem er sagt, und zwar mit Recht, er sei gar kein Mystiker gewesen. Vielleicht wäre es besser gewesen, das Buch nicht „Englische Mystik" zu nennen, besonders da auch die beiden zuletzt behandelten Persönlichkeiten, Margery Kempe und Augustine Baker, nach des Autors gewiß richtigen Auffassung nicht als Mystiker betrachtet werden können.

Den authentisch mystischen Kern des Buches bilden die Kapitel über „Die Wolke des Nichtwissens", Walter Hilton und Juliana von Norwich. Besonders die „Wolke" und Juliana sind öfters in England als ein Gipfelpunkt der Mystik, vergleichbar mit Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila, bezeichnet worden. K. bestreitet das, und zwar meines Erachtens völlig zu Recht. Er stellt allerdings Ähnlichkeiten zwischen dem hl. Johannes und der „Wolke" fest, wenn er schreibt: „Es ist die stets gleichbleibende Lehre des großen Karmelitentheologen – nämlich daß die natürliche, aktive Betätigungsweise von Verstand und Willen in der Kontemplation durch eine übernatürliche Weise ersetzt wird – die allen praktischen Ratschlägen der ‚Wolke' zugrundeliegt." Aber er muß dann doch feststellen, daß trotz dieser Ähnlichkeiten „der Verfasser der Wolke (entgegen der Behauptung mancher Kommentatoren) nicht die Höhen der Kontemplation beschreibt, die auf die Nacht des Geistes folgen".

In der Behandlung Julianas vermißt man eine eingehendere Diskussion der Frage, inwieweit ihre Schauungen sowohl wie ihre Krankheit psychologischer Art waren. K. tut diese Frage als unwichtig ab, aber gerade Juliana ist ein besonders interessanter Fall

der Wechselwirkung zwischen Psyche, übernatürlicher Gnade und englischem common sense, und eine ausführlichere Besprechung hätte wohl Interessantes zutage gefördert. Auch Julianas Schwierigkeiten mit der Lehre von der ewigen Verdammnis, die ihrer eignen Erfahrung, daß Christus alles gut machen werde, zu widersprechen schien, hätte wohl eine eingehendere Behandlung verdient. Aber in einem Buch, das der Einführung in die englische Mystik dienen soll, ist das Fehlen solcher Diskussionen wohl nicht allzu schwer zu nehmen.

Die Übersetzung liest sich im ganzen gut, aber die Zitate aus den Mystikern, die meist früher erschienenen deutschen Übersetzungen entnommen sind, lassen viel zu wünschen übrig. Offenbar ist es den Übersetzern nicht klar geworden, daß viele von den ma. Mystikern gebrauchte Ausdrücke im modernen Englisch ihren Sinn geändert haben. Um nur einige Beispiele zu geben: „wanton" bedeutet in diesem Zusammenhang „undiszipliniert", nicht „lüstern" (87); „vicious" heißt hier „tadelnswert", nicht „lasterhaft" (110); „sly working" ist „geschicktes", nicht „heimliches" Wirken (118); „worshipful" ist „imposant" oder „wundervoll", nicht „ehrenwert" (134). Da ein großer Vorzug des Buches seine vielen Zitate sind, die dem deutschen Leser ein ausgezeichnetes Bild dieser englischen Mystiker verschaffen, so wäre eine getreue Übersetzung besonders notwendig gewesen. Bei dem schwierigen Englisch der ma. Mystiker selbst in den modernisierten Ausgaben wäre es wünschenswert gewesen, die Richtigkeit der Übersetzung durch einen englischen Experten überprüfen zu lassen.

Oxford. Hilda Graef.

Klomps, Heinrich: **Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche.** Köln: Bachem 1966. 55 S.; kart. DM 4,80.

„Demokratie" und „Toleranz" nehmen sich heute wie abgegriffene Münzen aus: Die Prägung dieser Begriffe erscheint nur noch undeutlich, die Ränder sind abgeschabt, man kann kaum mehr erkennen, „wessen das Bild und die Aufschrift" sind. In dieser Situation gibt es zwei Möglichkeiten. Man scheidet solche Begriffe aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aus, zieht sie „aus dem Verkehr" und überläßt sie der popularisierenden „Erbauungsliteratur". Man kann aber auch versuchen, solche Wortbildungen dadurch vor der endgültigen „Verrottung" zu bewahren, daß man sie reinigt und in ihrer ursprünglichen Ausdruckskraft wieder sichtbar macht. Letzteres tut H. Klomps in zwei Vorträgen, die nun – zu einem Bändchen vereinigt – vorliegen. Es geht ihm wohl vor allem darum, mit diesen beiden „Allerweltsbegriffen" einen verpflichtenden Inhalt zu verbinden, sie aus dem „Gerede" zu befreien und sie für das philosophisch-theologische Denken brauchbar zu machen.

Für die „Toleranz" ergeben sich dabei kaum Probleme. Die entscheidende Vorarbeit wurde bereits von A. Hartmann (Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955) und R. Hofmann (Art. „Toleranz", in: StL 7 Freiburg ^{6}1959, 193–209) geleistet. Die zentrale Einsicht aller Bemühungen, die Toleranzidee vom Mißverständnis des erkenntnistheoretischen Relativismus und ethischen Indifferentismus zu reinigen, geht dahin, daß die Toleranz „als solche die Wahrheitsfrage nach ihrer inhaltlichen, materialen Seite" überhaupt nicht „berührt" (14). Toleranz meint vielmehr „das achtungsvolle Verhältnis von Menschen und Gemeinschaften zueinander in ihrem je anders interpretierten Verständnis der Wahrheit" (ebd.). Von dieser Position aus ist es legitim, Toleranz als „Tugend" zu beschreiben und ihr in der „Rückbesinnung ... auf das den Glaubensakt prägende Element der Freiheit ... Heimatrecht im kirchlichen Raum zu geben" (26).

Etwas schwieriger wird es, das immanente Ethos der Demokratie zu bestimmen. Vf. zeigt deutlich die Problematik auf, die sich aus der Spannung zwischen der grundsätzlichen „Offenheit" der pluralistischen Demokratie einerseits und der für die politisch-gesellschaftliche Integration nötigen Übereinstimmung in Grundwerten andererseits ergibt. Wichtig erscheint uns die These des Autors, daß die nur formale Fassung des demokratischen Ethos (Toleranz, Wille zur Sachlichkeit, Willigkeit zum Gespräch) zwar unverzichtbar, aber nicht ausreichend ist. Die verfassungsmäßig garantierte Gewissensfreiheit ruft nach einem „ethisch orientierten Verhalten" (49), das sich materialen Werten verpflichtet weiß. In diesem Zusammenhang verweist Klomps auch auf die Funktion und Bedeutung „ethisch hochstehender Eliten" (ebd.) für die Demokratie. Er warnt vor einer Lockerung des „engen Zusammenhangs von Politik und Ethik" (50). Gerade in Umbruchszeiten werde es „zum moralischen Gebot, überkommene sittliche Maßstäbe nicht leichtfertig preiszugeben" (52 f). Von daher ergibt sich ein „spezifisches Ethos" der Verantwortlichkeit für jene, „die heute an der Bildung der öffentlichen Meinung entscheidend mitwirken" (51).

Abschließend läßt sich wohl sagen: Der Wert der kleinen Schrift liegt in dem gelungenen Versuch, den ethischen Gehalt der demokratischen „Verfassungs- und Lebensform" (49), soweit dies im Rahmen zweier Vorträge möglich ist, ins Bewußtsein gerufen zu haben. Zugleich wird bei der Lektüre deutlich, daß die aufgezeigten Probleme sowohl vom Selbstverständnis der Demokratie her wie auch auf seiten der theologisch-ethischen Reflexion weiter vertieft werden müssen.

Freiburg i. Br. Lothar Roos.

Albrecht, Alfred: **Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie.** Eine juristische Untersuchung über die allgemeinen Rechtsprobleme der Konkordate zwischen der katholischen Kirche und einem freiheitlich-demokratischen Staat. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 310 S.; kart. DM 36,–.

Die neuere theologische wie politische Diskussion der Kirche-Staat-Beziehungen leidet gelegentlich darunter, daß sie sich auf ein geschichtlich überholtes Staatsverständnis oder auf einen einseitigen Kirchenbegriff bezieht. Man übersieht etwa, daß der demokratische Staat z. B. keine „Souveränität" im Sinne des Absolutismus besitzt oder daß zwischen der liberalen, stark vom Ideengut der Französischen Revolution geprägten Demokratie des 19. Jahrhunderts und beispielsweise der Demokratie des Bonner Grundgesetzes tiefgreifende Unterschiede bestehen. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: Die oft vertretene These einer totalen „Trennung von Kirche und Staat" setzt die Trennung von Staat und Gesellschaft voraus, ein soziologisch überholtes Relikt des „Nachtwächterstaates". Gewiß kennt auch die „soziale" Demokratie Bereiche, die eindeutig dem Staat oder der Gesellschaft zuzuordnen sind. Aber der Bereich der beiderseitigen Verflechtung nimmt täglich zu. Von diesen Grundeinsichten ist wohl schon der Titel des Werkes geprägt: „In der Demokratie" haben Konkordate einen qualitativ anderen „Stellenwert" als in einem nichtdemokratischen Staat. Dies muß in je eigenständiger Reflexion von der Kirche wie vom Staat bedacht werden. Die zentrale Fragestellung der Untersuchung kreist somit darum, „wie der freiheitliche Status zu bestimmen ist, dessen die Kirche bedarf, um ihren Heilsauftrag in der staatlich-sozialen Umwelt der Gegenwart so erfüllen zu können, wie sie ihn selbst versteht, und welche Schranken sich für diese von der Kirche her gedachte Kirchenfreiheit auf Grund der Lebensprinzipien des freiheitlichen demokratischen Staates ergeben" (34).

Die sehr instruktive Einleitung (23–37) zeigt die geschichtlichen Ursprünge der verschiedenen konkordatsrechtlichen Theorien auf. Es wird dargelegt, wie weder das antike Staatskirchentum noch das mittelalterliche Ordo-Denken noch die neuzeitliche Staatskirchenhoheit zur prinzipiellen Anerkennung jenes „Koordinationsprinzips" führen konnten, das nach Albrecht allein in der Lage ist, „die Struktur des eigenartigen Mit- und Nebeneinanders der beiden Mächte, ihr Sinnprinzip und die dieses Sinnprinzip realisierenden Pflichten zu klären" (36). Um diese Klärung bemüht sich der Autor in drei Teilen: Zunächst werden die Strukturprinzipien einer Koordinationsordnung zwischen der katholischen Kirche und dem freiheitlich-demokratischen Staat generell bestimmt (39–96), sodann wird gefragt, ob sich Kirche und Staat aufgrund ihrer je eigenen Lebensprinzipien koordinationsrechtlich einigen können (97–203), schließlich wird die rechtliche Verwirklichung des Koordinationsprinzips untersucht (205–307).

Die Strukturprinzipien einer koordinationsrechtlichen Einigung zwischen Kirche und Staat fußen auf einem gemeinsam anerkannten „Geltungsprinzip". Es besteht im „übereinstimmenden Willen von Kirche und Staat" hinsichtlich eine friedlichen Einigung und impliziert den Verzicht „auf jeden Souveränitätsakt" (41) gegenüber dem Partner. Als oberstes Ordnungsprinzip gilt die Idee des friedlichen Interessenausgleichs (Koexistenztheorie), wobei sich beide Seiten in ihren Forderungen und Selbstbeschränkungen an den „Lebensprinzipien" des Partners orientieren (vgl. 59 f). Die Begründung dieser Sicht ergibt sich vorab aus der „Identität der Objekte kirchlicher und staatlicher Aktivität" (61) im gleichen „Raum" der demokratischen Gesellschaft. Die „übernatürliche Wesensstruktur" der Kirche schließt nicht aus, „daß sie gleichzeitig eine eminente soziale und politische Macht ist" (61 f). Diese These wird im einzelnen theologisch und soziologisch überzeugend begründet. Sie führt auf der Basis der freiheitlichen Demokratie zur Zurückweisung aller „sachinadäquaten Trennungstheorien" (68).

Die gegenseitige Anerkennung der „Lebensprinzipien" des Partners verlangt vom Staat die Anerkennung des Heilsauftrags der Kirche und seiner Konsequenzen, von der Kirche die Respektierung der „demokratischen Legitimität" (vgl. 65 f). Was geschieht aber, wenn diese Grundbedingungen der Koexistenz verletzt werden, was bei der „Divergenz der Lebensprinzipien" leicht möglich ist? – Albrecht antwortet mit dem Hinweis auf die „kategorische Verbindlichkeit des obersten Ordnungsprinzips" (70). Aus ihm ergibt sich die „Einigungspflicht" (72), die sich material an den Lebensprinzipien der Partner orientieren muß. Wenn

allerdings die demokratische Mehrheit nicht mehr bereit ist, das Lebensgesetz der Kirche zu respektieren, dann wird das Kriterium der demokratischen Legitimität „höchst diffizil" (76). Albrecht sucht die Lösung, indem er auf die Grenzen des Mehrheitsprinzips in der Demokratie verweist, wie sie etwa in der „grundrechtlichen Verbürgung der Glaubensfreiheit" (77) sichtbar werden. Damit ist das Lebensprinzip der Kirche, so kann man hinzufügen, plebiszitären Manipulationen entzogen.

Dieser Schluß hätte sich wohl leichter gewinnen lassen, wenn der Autor nicht zuvor festgestellt hätte, das „Lebensprinzip" der Demokratie lasse sich „nur als formales Prinzip" definieren, eben als „Willen der Mehrheit" (66). Dies traf wohl noch für die „Weimarer Demokratie" zu, vom Bonner Grundgesetz läßt es sich aber nicht mehr behaupten. Die dort niedergelegte Demokratie-Vorstellung kennt nicht nur qualifizierte Mehrheiten, sondern auch Tatbestände, die grundsätzlich dem Mehrheitsentscheid entzogen sind. Dazu gehören vor allem der Wesensgehalt der Grundrechte, also auch die Glaubensfreiheit und die aus ihr abgeleiteten grundlegenden Ordnungsvorstellungen über die gesellschaftliche Präsenz der Kirchen. Diese Grundrechte gelten unabhängig vom Willen der Mehrheit (vgl. Art. 1, Abs. 2 GG; das verfassunggebende Organ „beschließt" nicht die Grundrechte, sondern es „bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten"), darum hat der demokratische Staat materialiter mehr als eine „nur historische, aus dem Willen des Staatsvolks kommende Substanz" (67).

Diese für eine Koordinationsordnung zwischen Kirche und Staat höchst bedeutsame Einsicht muß als integraler Bestandteil des demokratischen Lebensprinzips angesehen werden. Wir halten deshalb auch die Behauptung für nicht ganz richtig, die Divergenz der Lebensprinzipien von Staat und Kirche beruhe darauf, daß die „zentrale Funktion" des Staates nicht „absolut und substantiell" bestimmt werden kann (vgl. 65 f). Für jenen Kernbereich des Gemeinwohls, der die Menschenwürde garantiert (und damit auch das Lebensprinzip der Kirche), kann sie es durchaus. Bei einem solchen Demokratie-Verständnis würde der konkordatstheoretische Ansatz des Autors noch an Überzeugungskraft gewinnen. Es würde zudem der Kanonistik leichter fallen, die vorgenommene Kritik verschiedener traditioneller Konkordatstheorien zu akzeptieren.

Der zweite Teil, der die Rechtsmöglichkeiten einer Einigung von Kirche und Staat auf koordinationsrechtlicher Basis untersucht, zeichnet sich, wie das Werk überhaupt, durch eine sorgfältige theologische und staatsrechtliche Argumentation aus. Es wird nachgewiesen, daß die „negative These der liberalen Staatskirchenrechtslehre" hinsichtlich einer solchen Einigung zugunsten der „positiven These der Gegenwart" (vgl. 98–102) überwunden werden kann. Sehr interessant ist der „staatsrechtliche Ansatz", wonach die Bedeutung der Kirche für den demokratischen Staat nicht nur in ihrem Existenzsinn für die glaubenden Staatsbürger, sondern auch in ihrer „wertbildenden und wertpropagierenden Funktion" überhaupt zu suchen ist; denn kein Staat kann „ohne ein Wertgefühl als Grundlage seiner Rechts- und Sozialordnung stabil und aktionsfähig sein". Die Rechtsstellung der Kirche innerhalb der demokratischen Gesellschaft ergibt sich somit aus dem Grundrecht der Glaubensfreiheit und „durch ihre öffentliche Aufgabe ... der Bildung und Propagierung von Werten", die für das gesellschaftlich-politische Zusammenleben schlechthin bedeutsam sind (vgl. 142).

Im dritten Teil wird die rechtsgenetische und rechtstechnische Verwirklichung des kirchenpolitischen Programms der Koexistenztheorie untersucht. Ausgehend von der These, daß sich Kirche und demokratischer Staat in ihrem Ordnungsübereinkommen (Konkordat) „nicht als Völkerrechtssubjekte, sondern als Gebietsherrschaftsmächte" (223) begegnen (womit die Völkerrechtssubjektivität der Kirche als solche keineswegs bestritten wird), weist Albrecht auf, daß die Verbindlichkeit der Konkordate „aus verschiedenen kirchlichen und staatlichen Rechtssätzen erwächst", aus denen sich die Rechtspflicht der friedlichen Einigung ergibt (vgl. 222). Auf seiten des demokratischen Staates erweist sich die Friedenspflicht als „Gemeinwohlverpflichtung" (227) gegenüber einer Gruppe, „deren Repräsentation durch eine selbst wieder von einer obersten überterritorialen Instanz bestimmten Hierarchie er auf Grund seiner Entscheidung für die Glaubensfreiheit anzuerkennen hat, und zwar über die Berücksichtigung von Ordnungsvorstellungen, die sich aus der Glaubensentscheidung ergeben" (226).

Die kanonistische Kritik wird vor allem berücksichtigen müssen, daß Albrecht das Verhältnis von Kirche und freiheitlicher Demokratie untersucht. Infolgedessen kann die traditionelle kirchliche Konkordatstheorie die Problematik des Werkes nur bedingt begreifen: Sie ging von der „Indifferenz" der Kirche gegenüber den Staatsformen aus und betrachtete als ihr Gegenüber den abstrakten „Staat", nicht die demokratische Gesellschaft und ihr Lebensprinzip. Daß es dem Autor gelungen ist, seine Koexistenztheorie dennoch auf der Basis der bisherigen Kanonistik aufzurichten (wenngleich nicht ohne eine Kritik einzelner ihrer Thesen), ist eine anerkennenswerte Leistung. Hätten sich die Ekklesiologie und die Aussagen zum Kirche-Welt-Verhältnis des II. Vatikanischen Konzils bereits kanonistisch niedergeschlagen (was in der Kürze der Zeit nicht möglich ist – vgl. dazu u. a.: Neumann, J., Die Rechtsprinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kritik an der traditionellen Kanonistik, in: ThQ 147 [1967] 257–292), dann wäre dem Verf. manche Mühe erspart geblieben. Damit ist zugleich angedeutet, worin die hauptsächliche Anregung liegt, die sich aus dem Werk Albrechts für die Theologie ergibt: Es gilt die kirchenrechtlichen und „ordnungspolitischen" Konsequenzen sowohl für das innerkirchliche Miteinander wie auch für das Kirche-Welt-Verhältnis zu ziehen, die dem heutigen Selbstverständnis der Kirche gemäß sind.

Um nur zwei Beispiele zu nennen: Der Abschluß von Konkordaten fällt im Sinne des geltenden Kirchenrechts als *causa maior* ausschließlich in die Zuständigkeit des Papstes. Läßt sich diese (geschichtlich verständliche und gegenüber manchen Staaten sicher auch heute vorteilhafte) Regelung mit dem konziliaren Verständnis des Bischofsamtes und der Teilkirche als Normalfall vereinbaren?

Albrecht ist (nach der traditionellen Kanonistik wohl zu Recht) der Meinung, die Kirche könne dem Staat „nicht als Religionsgemeinschaft, nicht als Korporation der Bürger, sondern als den Bürgern gegenübertretende überterritoriale Heilsanstalt" (227) begegnen. Gewiß ist die Kirche das auch. Aber sie versteht sich ebenso als *„coetus hominum"*, als Gemeinschaft der mit den Bischöfen und dem Papst in Freiheit Glaubenden. Ihr Lebensvollzug, die Erfüllung ihres göttlichen Heilsauftrags, hängt konkret-geschichtlich – unbeschadet ihrer vom Geist gewirkten letzten Unzerstörbarkeit – von der freien Übernahme dieses Auftrages durch die Glieder der Kirche ab. Warum sollten die in einem Staatsgebiet lebenden Glieder der Kirche nicht in ihrer Gesamtheit (durch entsprechend repräsentative Organe) als „Korporation von Bürgern" dem Staat gegenübertreten können? (Dies bräuchte nicht zu bedeuten, neben den Bischöfen noch Laien als konkordatäre Verhandlungspartner auftreten zu lassen. Es müßte jedoch mindestens in einem vorausgehenden innerkirchlichen Repräsentationsprozeß gesichert werden, daß die autonomen Rechte der Kirchenglieder – etwa das Elternrecht und die daraus abzuleitende Zuständigkeit für die kirchliche „Schulpolitik" gegenüber dem Staat – wahrgenommen werden können.) Insofern scheinen uns die Divergenzen der Lebensprinzipien zwischen Kirche und freiheitlicher Demokratie durchaus nicht so fundamental zu sein, wie dies bei Albrecht gelegentlich den Anschein hat.

Diese wenigen Andeutungen dürften ahnen lassen, welche Fragen aus dem Problemkreis Kirche – Staat auf die Theologie zukommen. Daß sie von der Kanonistik nicht allein bewältigt werden können, bedarf keines Beweises. Hier müssen die Dogmatik (Ekklesiologie) und die Christliche Gesellschaftslehre, auch die Moral- und Pastoraltheologie noch manche Arbeit leisten. Aber auch die Theorie der Demokratie bedarf in verschiedener Hinsicht einer Klärung und Weiterführung, um das Verhältnis zu den Kirchen nicht durch ideologische Restbestände (z. B. die Theorie der absoluten Volkssouveränität und das staatliche Schulmonopol) zu belasten (vgl. die Ausführungen zum I. Teil). Auch im Bereich des Staatskirchenrechts sind noch einige Klärungen notwendig (z. B. ob es adäquat ist, die Kirche als „Gebietsherrschaftsmacht" zu verstehen). Es ist nicht das geringste Verdienst A. Albrechts, durch seine gründliche Untersuchung die Dringlichkeit dieser weiterführenden Fragestellungen vor Augen geführt zu haben.

Freiburg i. Br. Lothar Roos.

Zieler, Gerhard: **Die Wirklichkeit der Gemeinschaft.** Der philosophische und theologische Beitrag Friedrich Pilgrams zur sozialen Problematik. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1965. XVIII, 247 S.; kart. DM 28,–.

Wie höchst aktuell doch das viel gescholtene 19. Jahrhundert mit seinen Ideen über soziale Not und deren Überwindung bleibt – wenn auch die Fakten sozialer Not bei uns weithin überwunden sind, was leider nicht ausschließt, daß anderswo noch tiefes „19. Jahrhundert" ist –, zeigt eindrucksvoll diese in der Schule von L. Berg, Mainz, entstandene sehr gute Arbeit. Es ist für uns heute weniger in dem interessant, was Pilgram zur Überwindung der damaligen sozialen Not an praktischen Ratschlägen erteilt als vielmehr gerade für das Problem einer heute aufzubauenden Sozialtheologie. Versteht man darunter i.e.S. die theologische Disziplin, welche das Soziale im Lichte der Heilsbotschaft Jesu Christi betrachtet, und i.w.S. dasselbe unter Einbeziehung aller heilsrelevanter Erkenntnisse der übrigen Sozialwissenschaften, dann erhält man bei P. einen zur spekulativen Vertiefung unserer Probleme anregenden Versuch, das Soziale unter allgemein-theologischen und sozialphilosophischen Aspekten

hinter dem konkret-sozialgeschichtlichen Vordergrund aufzuweisen.

Bei aller Zeitgebundenheit ist Pilgrams Lehre von der Gemeinschaft als Grundbegriff, Grundprinzip und Grundanlage des Menschen und der Menschheit und ihre vollendete Verwirklichung in der in Christo erlösten neuen Menschheit ein würdigenswerter und im Kern gültiger Versuch, die soziale geschichtliche Wirklichkeit aus ihren Fundamenten schöpfungs- und heilstheologisch zu erfassen. Gemeinschaft wird allerdings hier nicht im Sinne von Tönnies verstanden, d. h. psychologisch, sondern ontologisch als Verbundenheit des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander in Gott. Das ist nach P. die Kirche, die schon mit der Schöpfung beginnt, im Sündenfall zerstört, aber in Christus wieder erneuert ist.

Aus dieser Perspektive heraus kann man verstehen, wie P. Individualismus, Liberalismus, Kollektivismus als Pervertierung der im Menschen und in der Menschheit unauslöschlich grundgelegten und in der Kirche erneuerten Gemeinschaft ansieht, und wie er in der Abkehr von dieser d e n Ursprung der sozialen Not seiner Zeit und in Hinkehr zu ihr d a s Heilmittel sieht. P. spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit der „Verkirchlichung" aller sozialen Bereiche, worunter er aber nicht – wie wir heute den Begriff verstehen und darum vermeiden – ein Antasten der relativen Eigengesetzlichkeit der irdischen Lebensbereiche versteht, sondern die Vereinigung der in ihnen Lebenden und Wirkenden zu wahrer Gemeinschaft. Kirche ist diese, und diese ist Kirche. Die Kirche aber, insoweit sie „Heilsanstalt" ist, dient der Kirche, insofern sie erlöste Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Christo Jesu ist.

Dieser Heilsanstalt steht auch der Staat als relativ eigenständiges Gebilde gegenüber. Insofern aber der Staat Gemeinschaft ist und in ihm erst die durch Individualismus, Liberalismus und Sozialismus vom Staat getrennte und atomisierte Gesellschaft wieder integriert werden muß, muß der Staat „verkirchlicht" werden, weil es eben nur e i n e wahre Gemeinschaft, die Kirche Jesu Christi gibt. Diese hat als Anstalt keine *„potestas directa"* in staatlichen Angelegenheiten. Sie wirkt nur durch den „Geist" der Gemeinschaft an der Erneuerung aller sozialen Lebensbereiche. Angesichts der Hinordnung der Gesellschaft auf den Staat versteht man, wie P. auch gesellschaftliche Institute wie Arbeit und Eigentum auf den Staat hingeordnet sieht, ohne jedoch einem totalitären Kollektivismus oder eigentlichen Staatssozialismus (bes. 214 ff.) zu verfallen. Die Integration von Gesellschaft in Gemeinschaft-Kirche geschieht nicht durch individualistische „Assoziation", sondern durch „Korporation", in welcher das Individuum nicht über, sondern unter der mitmenschlichen Einheit, d. h. Gemeinschaft steht und deren Ausdruck und Realisation ist.

Für unsere Gegenwart, die vieles von den praktischen Feststellungen und Vorschlägen P.s nicht mehr verwenden kann, ist nicht ohne Interesse die Bedeutung des P o l i t i s c h e n. Nach P. hat alles Soziale eine religiöse, politische und geschichtliche Seite (129). „Das politische Moment jeder Gemeinschaft ist einmal mit der äußeren Verbundenheit aller Menschen miteinander in der einen Menschheit gegeben, wodurch jede individuelle Handlung eines Menschen die Existenz des Ganzen berührt und beeinflußt und in diesem Sinne politische Bedeutung empfängt. Zum anderen nennt P. jede Verbindung der Menschen ‚politisch', insofern sie sich ‚zu einer objektiven Wirklichkeit herausgebildet' und zu einer festen Organisation ausgestaltet hat" (129). „Weil die Kirche wie jede innerlich gegebene Gemeinschaft notwendig auf Ausformung in der konkreten Existenz angelegt ist und in äußerer, ausgebildeter Verfassung ‚politisch' verwirklicht wird, wird sie von Pilgram als Politeia und als ‚geistiger Staat' gekennzeichnet" (131). „Politische Theologie" schon bei P.!?

Diese Gesamtperspektive der Sozialtheologie P.s sauber herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit, die zugleich für unsere gegenwärtige Lage und die eben erst geborene Sozialtheologie wertvolle oder zum mindesten diskussionswürdige Anregungen geben kann. Leider ist die Arbeit ohne Register, die ihren reichen Inhalt besser zugänglich gemacht hätten.

B o c h u m. G u s t a v E r m e c k e.

Mörsdorf, Klaus: **Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici.** Eine kritische Untersuchung. Von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gekrönte Preisschrift. (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 74. Heft) Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1967. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1937. 424 S.; kart. DM 30,–.

Ein Gesetzbuch muß klar und eindeutig sein. Unerläßliche Voraussetzung dafür ist eine einheitliche Rechtssprache. Ist ein Begriff einmal mit einem Ausdruck verbunden, darf davon nicht abgegangen werden. Der CIC erfüllt diese Forderung nicht. In ihm gibt es viele Ausdrücke, die an den einzelnen Stellen ihres Vorkommens in verschiedenem Sinn gebraucht werden. Die Uneinheitlichkeit der Rechtssprache des CIC erklärt sich vor allem aus zwei Faktoren. Einmal suchte man möglichst nahe an den Quellen zu bleiben. Diese boten aber, angesichts der Herkunft aus den verschiedensten Zeiten verständlich, eine starke Mannigfaltigkeit. Sodann wurden die einzelnen Bücher des CIC für sich konzipiert. Es fehlte eine Schlußredaktion, die auf strikte Einheitlichkeit der Terminologie gesehen hätte.

Die Kanonisten haben die Mängel der Rechtssprache des CIC bald erkannt. Eine wissenschaftliche Tat war das Erscheinen der „Rechtssprache" von Klaus Mörsdorf im Jahre 1937. Hier wurde mit juristischer Sauberkeit eine umfassende Durchleuchtung der Terminologie des kirchlichen Gesetzbuches geleistet. Die Schrift war außerordentlich verdienstlich, sie gehörte seit ihrem Erscheinen zum unentbehrlichen Handwerkszeug jedes Kanonisten. Daß das Buch in mancher Hinsicht der Vertiefung fähig gewesen wäre, hat Mörsdorf in dem Vorwort der ersten Auflage selbst zugegeben. Da es sich um eine Preisschrift handelte, arbeitete der Verfasser unter Zeitdruck.

Der Neudruck ist leider unverändert. Selbstverständlich ist das Buch, zwischen dessen beiden Auflagen 30 Jahre kanonistischer Arbeit liegen, auf weite Strecken überholungsbedürftig. Mörsdorf ist aus Zeitmangel zu einer Überarbeitung nicht gekommen. Aber die Neuauflage ist trotzdem zu begrüßen. Vieles ist noch brauchbar. Vor allem vermag es eine stete Anregung zu geben, die Fehler der Vergangenheit zu vermeiden. Mörsdorf hatte seine Untersuchung von vornherein nicht nur als kritische, sondern auch als positive verstanden und Vorschläge zu einer Vereinheitlichung der Rechtssprache gemacht. Die Gegenwart ist groß in der Kritik und im Niederreißen; ihre Kraft zu einem Neuaufbau hat sie noch nicht erwiesen. Mörsdorf schreibt sehr richtig im Vorwort zu dem Neudruck seines Buches: „Geht es jetzt doch weniger darum, Kritik zu üben, als es besser zu machen" (3).

Schon lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war von Kanonisten die Forderung nach einem Codex repetitae praelectionis erhoben worden. Im Jahre 1936 hielt Mörsdorf die Zeit für eine „Umgießung" des Codex, „die vor allem eine vollständige Bereinigung der kirchlichen Rechtssprache bringen müßte", noch nicht für gekommen. Er sah die notwendigen vorbereitenden Dienste der kanonistischen Wissenschaft noch nicht erbracht. Nun sind seitdem drei Jahrzehnte vergangen. Es fragt sich, ob heute der Zeitpunkt für eine grundlegende sachliche Reform gekommen ist. Um diese Frage zu bejahen, genügt nicht der Hinweis auf die Entscheidung der beiden letzten Päpste, die Revision des Kirchenrechts zu beginnen. Dieser Befehl ist zwar normativ bedeutsam, sagt aber nichts darüber aus, ob die Zeit geeignet und reif ist zu einer tiefgehenden, dauerhaften Neuredaktion. Die Anwort auf die Frage, ob unsere Zeit „Beruf zur Gesetzgebung" besitzt, hängt davon ab, wie man die Lage der Kirche in der Gegenwart einschätzt. Ich möchte hier nur auf zwei Punkte hinweisen.

Kirchliche Gesetzgebung ist immer Rechtsschöpfung aus dem Glauben. Der Glaube ist heute gefährdeter denn seit Menschengedenken. Die Zahl der Abfälle von Laien und Geistlichen (bis in hohe Ränge hinein) ist erschreckend hoch. Die Hierarchie ist der Lage nicht im entferntesten gewachsen. Viele Bischöfe sind ängstlich oder selbst unsicher. Es ist nicht anzunehmen, daß ein derart glaubensschwaches Geschlecht wie die gegenwärtige Generation in der Kirche zu kraftvoller Rechtsschöpfung aus dem Glauben fähig ist.

Dazu kommt ein zweites. Kirchliche Gesetzgebung ist an die Maßstäbe der Offenbarung gebunden. Sie hat nicht die sittlichen Überzeugungen einer bestimmten Periode zu kodifizieren, sondern ohne Rücksicht auf Fühlen und Denken der Mehrzahl göttlichen Geboten die Treue zu halten. Kirchliche Gesetzgebung muß fordern, erziehen, emporführen. Nun war in wenigen Epochen der Kirchengeschichte der Hang zum Minimalismus und zur Bequemlichkeit derart verbreitet wie heute. Die satt gewordenen Katholiken Mitteleuropas zumal sind zu erheblichen Anstrengungen nicht mehr zu bewegen. Es ist deshalb zu erwarten, daß das müde und laue Geschlecht der Gegenwart seine bequemen Vorstellungen in dem Recht niederlegt, das es schafft.

Ich halte deswegen dafür, daß unsere Zeit einen Beruf zur Gesetzgebung nicht besitzt. Wenn die Neukodifikation dennoch

vorangetrieben wird, dann wird man sich des Buches von Mörsdorf als eines Mahners zu Präzision und Eindeutigkeit immerfort erinnern müssen – eine ziemlich anspruchsvolle Forderung in einer Zeit, welche die Äquivokation aus einem irrationalen Einheitsmythos heraus hegt und pflegt.

Mainz. Georg May.

Antweiler, Anton: **Der Priester heute und morgen.** Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Münster: Verlag Aschendorff 1967. 146 S.; kart. DM 18,–.

So wichtig Kommentare zu den einzelnen Konzilsdokumenten sind, vor allem wenn sie von Fachleuten geschrieben werden, die ihr Zustandekommen kennen, weil sich die volle Tragweite und Bedeutung mancher Formulierung erst aus ihrer Geschichte erschließt, so bedeutsam ist es auch, zu bestimmten zentralen Themen das Konzil als solches zu befragen, um ein Gesamtbild der Konzilsaussagen darüber zu gewinnen. Das ist bei diesem Konzil schon deshalb besonders reizvoll, weil sich während des Konzils selbst ein unerhörter geistiger Prozeß vollzog, so daß man mit Sicherheit sagen kann, manche Texte, die in einer früheren Konzilsphase verabschiedet wurden, hätten am Ende kaum mehr die nötige Stimmenmehrheit gefunden. Antweiler geht nun in dem vorliegenden Werk den zweiten Weg und befragt die Konzilsdokumente zu einem hochaktuellen Thema, das Priester und Laien, Theologiestudenten und Priestererzieher in gleicher Weise beschäftigt und beunruhigt: der Priester heute und morgen. Dabei herrscht weithin nicht nur Unsicherheit darüber, wie man diesen Beruf heute leben soll, sondern was überhaupt sein eigentliches Wesen, seinen tiefsten Sinn ausmacht.

Antweiler stellt, wie das bei ihm zu erwarten ist, sein Thema in große Zusammenhänge und erarbeitet zuerst „Die Grundlagen" und fragt, was das Konzil über unsere Zeit und über die Kirche sagt (7–50), ehe „Der Priester" behandelt wird (51–125).

Das über die Zeit gesagte – hier stützt sich Antweiler vor allem auf die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – wird nach drei Gesichtspunkten geordnet: der Mensch, die tiefgreifenden Veränderungen, denen er gegenübersteht, und die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, wobei vor allem hervorgehoben wird, daß es „der heutige Mensch als schwierig empfindet, unmittelbaren Zugang zu Gott zu finden" (14).

Aus den Konzilsaussagen über die Kirche werden die über die Aufgabe der Kirche, über den Standpunkt, von dem aus sie als eine Kirche der Einladung und des Angebotes ihre Aufgabe angehen soll, über die Verpflichtung der Kirche gegenüber dem Menschen und der ganzen Menschheit und über die Mitglieder der Kirche herausgehoben, wobei von den Laien, dem allgemeinen Priestertum und den Aufgaben der Laien kurz gehandelt wird. Mit Recht wird auf die Problematik mancher üblicher, auch vom Konzil noch verwendeter Termini hingewiesen wie Priesterstand, Laienstand, ja Laie überhaupt. Man hätte noch darauf hinweisen können, daß in der Kirchenkonstitution gewiß zuerst vom „Klerus" und dann von den Laien gehandelt wird (47), daß aber immerhin mit voller Absicht und entgegen der ursprünglichen Textvorlage ein Kapitel über das Volk Gottes vorangestellt wurde, dem Kleriker wie Laien angehören.

Im zweiten und entscheidenden Teil wird zunächst von der „Bedeutung des Priesters" in der Kirche und in der „erstrebten Erneuerung der gesamten Kirche" (51) gehandelt – die Berufsförderung muß darum Aufgabe der gesamten Gemeinde sein; dann vom Dienstamt des Amtspriestertums als solchem; von der Stellung und den Aufgaben der Bischöfe und Priester (= Presbyter) und von den an sie gestellten Anforderungen; vom Kleinen und Großen Seminar und vom Studium.

Die „Zusammenfassung" (125–146) hebt unter der von manchen vielleicht etwas eigenwilllig empfundenen Einteilung: Antworten, Kirche, Priester, Mensch, Fragen noch einmal die Kerngedanken des ganzen Werkes ins Licht.

Antweiler registriert nicht nur; er weist auch auf Dinge hin, über die das Konzil schwieg, auf notwendige Konsequenzen, auf wünschenswerte Entwicklungen, auf mögliche Mißverständnisse und Fehlentwicklungen und zwar, wie uns scheint, mit dem Voranschreiten des Werkes in zunehmendem Maße. Doch auch wo einfach vom heute rechtsüblichen Zustand (49), von der geltenden Tradition und dem geltenden Rechtsbewußtsein (47) ausgegangen wird, wie das ja auch das Konzil tut, wird schon auf die Relativität mancher dieser Zustände hingewiesen. Wiederholt zieht Antweiler die vom Konzil angedeuteten Linien über die konkreten Aussagen hinaus weiter: so wenn von der Gesellschaftsbezogenheit des heutigen Priesters die Rede ist (52), von Personalbistümern (59 f), von der nötigen körperschaftlichen Organisation des Klerus (64), von der Christusbegegnung des Priesters in seinen menschlichen Begegnungen (68–71), von der Problematik der Seminarerziehung (83–86), im besonderen der Kleinen Seminarien (87–92); von der Notwendigkeit, neue Formen des gruppenweisen Zusammenwohnens in selbstgemieteten Wohnungen zu versuchen (98). Nüchtern und auch weiterführend wird vom Zölibat gesprochen (81 f, 138). Am stärksten kommt der Untertitel des Werkes im Kapitel „Das Studium" zur Geltung: auf die Problematik des Einführungskurses wird hingewiesen (103–105); das Studium eines außertheologischen Faches wird empfohlen (106 f); die Stellung der Philosophie (107–109), der Sprachen der Schrift (111–114) im theologischen Studium wird kritisch behandelt; über die Spätberufenen, über die Weiterbildung, über die theologischen Fakultäten wird Bemerkenswertes gesagt (118–125).

Nicht jeder wird mit jedem Vorschlag einverstanden sein. Sie verdienen es aber alle, bedacht zu werden. Zuletzt sei noch auf die bemerkenswerten und kritischen „Erwägungen" der Zusammenfassung über die Aufgabe der Kirche und des Priesters aufmerksam gemacht. Hier wird auch auf die Gefahr hingewiesen, die Betonung der Liturgie durch das Konzil so mißzuverstehen, daß man nun den Priester vor allem als Sakramentenfunktionär versteht. Gerade das hat das Konzil nicht gewollt. Vielleicht hätte hier die gemeindliche Funktion des Priesters als Vorsteher der Gemeinde noch mehr betont werden können. Die dankenswerte Arbeit wird sicher mithelfen, das schlimmste Mißverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils abzubauen, nämlich seine Aussagen wieder einzuzementieren und in ihnen Endgültiges zu sehen, anstatt Richtungsweiser zu einem Ziel, das wir weithin noch nicht kennen.

Der Rezensent hat es nicht als seine Aufgabe betrachtet, Druckfehler zu suchen. Daß solche enthalten sind, zeigen die, die ihm auffielen: S. 15 müßte es statt „Ge-" „gerade" heißen, S. 37 unten gehört ein „nicht" weg.

Wien. Ferdinand Klostermann.

Greinacher, Norbert: **Die Kirche in der städtischen Gesellschaft.** Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1966. 422 S.; br. DM 24,–.

Der Verfasser gliedert sein Werk in vier Teile. Von den beiden ersten sagt er (S. 241), daß in ihnen die Fakten – und nichts als das – dargelegt werden sollten. Das will er in historischer, empirisch-soziologischer und vor allem religionssoziologischer Betrachtungsweise durchführen. Der dritte Teil möchte eine „echte theologische Reflexion" über die Situation der Kirche in der städtischen Gesellschaft bringen und der letzte einige Folgerungen für die Seelsorge in der Stadt ziehen (291).

Die beiden ersten Teile sollen demnach zur Darstellung bringen, was Stadt und städtische Gesellschaft in Hinsicht auf die Kirche auf Grund geschichtlicher Entwicklung heute sind. Die beiden letzten Teile sollten beantworten, was die Kirche wegen dieses Tatbestandes in dieser gegenwärtigen Gesellschaft tun sollte. So hatte es Heinrich Swoboda im Jahre 1908 in seinem Buch „Großstadtseelsorge" vorgelegt. Der Verfasser möchte eine zeitgemäße Neubearbeitung dieses Werkes bieten (11 ff). Aber bei ihm korrespondiert die erste Hälfte seines Buches nicht mit der zweiten. Die Seinsdarstellung wird regelmäßig dann abgebrochen, wenn nützliche Konsequenzen für die kirchliche Praxis auf der Hand liegen würden. Die angebotenen Regeln für die kirchliche Praxis werden später aus völlig anderen Prämissen gezogen. Davon gibt es eigentlich nur eine Ausnahme.

In der ersten Hälfte des Werkes werden die sozialen Strukturen der städtischen Gesellschaft vorgeführt (89–119). Auch die moderne Großstadt umschließt nicht nur eine anonyme Bevölkerungsmasse. Diese erweist sich bei näherem Zusehen doch auch als gegliedert in Nachbar- und Verkehrskreise, in Stadtviertel und Stadtzonen. In der zweiten Hälfte des Buches wird eine Gliederung der kirchlichen Seelsorgeeinteilungen im Anschluß an diese im zivilen Bereich vorhandenen Strukturen verlangt.

Dieses Anliegen ist keineswegs neu. Der Verfasser selbst hat hierzu in einigen Großstädten Untersuchungen durchgeführt und Veröffentlichungen dazu vorgelegt. Nikolaus Monzel hat fast zwei Jahre lang mit den Studenten seiner Seminare und seinen Hilfskräften solche Untersuchungen für die Stadt Bonn vorgenommen. Er hat die Einwohnerkarteien aufgearbeitet und das meiste getan, was bei solchen Arbeiten vorgenommen wird. Sein abschließendes Urteil war: „Die sachlichen Ergebnisse waren so gering, daß sich eine Veröffentlichung nicht verantworten ließ". Ich selbst habe einmal ähnliche Untersuchungen für die Stadt Krefeld vorbereitet, aber schon bald die gleiche Erkenntnis gewonnen. Es soll nicht bestritten werden, daß sich mancherorts durch Anpassung der Pfarrgrenzen seelsorgliche Verbesserungen erzielen lassen. Die Holländer können einige Beispiele dafür vorweisen.

Aber man sollte nicht meinen, mit derartigen organisatorischen Umgruppierungen der modernen Großstadtseelsorge entscheidend

helfen zu können. Das gilt auch für die Unterteilungen der Stadtpfarreien in „Nachbarschaftskirchen", mit denen man zumindest zum Teil keine entsprechenden Erfolge erzielt hat (etwa Bonn, St. Marien). Man sollte hier in der Praxis vorsichtig experimentieren und nur das ausbauen, was sich nachweisbar bewährt. In der Wissenschaft aber sollte man nicht nur diese Strukturen der Reihe nach aufzählen und ihre Existenz behaupten, die niemand bezweifelt, sondern den wissenschaftlichen Nachweis für den Grad ihrer faktischen Integrationskraft erbringen. Wenn diese zwar vorhanden, aber nur relativ sehr gering ist, kann die kirchliche Seelsorge auch nur einen relativ geringen Integrationsgewinn daraus ziehen, indem sie sich sorgsamer diesen zivilen Strukturen anpaßt.

Die erste Hälfte des Buches ist dann aufgefüllt mit einer bunten Kollektion von Auszügen aus den Geschichtswissenschaften, der empirischen und der Religionssoziologie. Es beginnt mit einer rein profanen Geschichte der Großstadt von der Prähistorie bis in die Gegenwart (23–74). Soziologen sollten von derartigen geschichtlichen Einleitungen abkommen. Sie können nicht auch noch Fachleute der Geschichtswissenschaften, und das gleich in allen Perioden der Menschheitsgeschichte, sein. Die Darlegung moderner profan-soziologischer wissenschaftlicher Ergebnisse wird dann sehr schnell von denen einer engen Großstadtsoziologie auf die einer generellen Soziologie moderner Industriegesellschaft wohl mit Recht ausgeweitet.

Dabei aber wird das Stoffgebiet so umfangreich, daß nur noch ein Galoppritt durch die einzelnen wissenschaftlichen Fachdisziplinen, und das in fast willkürlicher Auswahl, möglich ist. Ein solcher hat verständlicherweise kaum wissenschaftlichen Wert. Er könnte informatorischen Wert besitzen, wenn praktisch der Seelsorgeklerus hier mit den wissenschaftlichen Systemen, Theorien und Ergebnissen sachgerecht bekannt gemacht würde, wie das etwa in guten Lexikonartikeln vorliegt. Das aber ist an vielen Stellen nicht der Fall. Dazu nur einige Beispiele: Was sollen die unabgeklärten Definitionsversuche zum Begriff Stadt (17–22)? Sollen die wenigen Seiten 152–159 wirklich eine sachgerechte Darstellung moderner Familiensoziologie sein, soweit diese für moderne Seelsorge bedeutungsvoll ist? Warum folgt nicht eine Jugendsoziologie, eine Arbeits- und Berufssoziologie, eine moderne Ökonomiesoziologie und manches andere, das im Zusammenhang ebenso wichtig wäre, wie die Familiensoziologie?

Was die Religionssoziologie anbetrifft, so werden hier die beiden besonders gewichtigen Autoren, Monzel und Menschings, gleich gemeinsam auf einer Seite (175) abgehandelt. Die Arbeit von Wach wird ganz übergangen. Das Ergebnis dieser Systeme ist den pastoralen Forderungen, die der Vf. in der zweiten Hälfte seines Buches stellt, diametral entgegengesetzt. Warum setzt der Verfasser sich mit ihnen nicht auseinander, wenn er sie schon heranzieht? So wird nur der fälschliche Anschein erweckt, als ob die späteren Folgerungen durch die Ergebnisse dieser namhaften Religionssoziologen gestützt werden könnten, was keineswegs der Fall ist.

Im dritten Teil wird dann in „echt theologischer Reflexion" (241) zur Situation der Kirche in der modernen Welt (244), nicht nur in der Großstadt, gesprochen. Der Vf. hatte sein Buch, das 1966 erschien, wohl schon abgeschlossen, ehe die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute" (7. 12. 65) veröffentlicht wurde. Diese Darlegungen des Verfassers sind durch das umfangreiche Lehrstück der Kirche zwar nicht völlig überholt, sie bedürften aber zumindest einer Überarbeitung und einer eingehenden Begründung der Gesichtspunkte, die der Vf. davon abweichend theologisch vorträgt.

Im vierten Teil zieht der Vf. dann einige Folgerungen für die Seelsorge in der Stadt (291). Er möchte eine pastoraltheologische Realutopie, deren Ansatzpunkte er vor allem in seiner Konzeption der Gemeindekirche sieht (295). Diese geht an erster Stelle davon aus, daß die „realutopisch" ersehnten katholisch-kirchlichen Gemeinden „ausschließlich religiösen Zwecken" dienen sollten (300). Diese primäre Forderung wird über drei Seiten hin allein mit einem Zitat aus Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft 1947³, 257 ff) begründet. Abgesehen davon, daß bei aller Verehrung für Max Weber dieser für ein solches grundsätzliches Postulat an die katholisch-kirchlichen Gemeinden niemals zuständig gewesen wäre, hat er sich eine solche Zuständigkeit – für einen Kenner Webers sollte das selbstverständlich sein – auch niemals angemaßt. Im Kontext legt Max Weber dar, daß die Religionen ursprünglich in der Regel von zivilen Assoziationen (Sippen, Stämmen, Völkern) übernommen werden und die Gruppen gleicher Religion mit den profanen Gruppen als Zusammenschlüsse identisch sind. Verhältnismäßig selten und meist in der jeweiligen Entwicklung relativ spät bilden sich unter bestimmten Voraussetzungen, die Weber beschreibt, Assoziationen heraus, deren Bindung allein die jeweilige Religion ist. Weber will nun seine Terminologie so festlegen, daß er, von seinem soziologischen Gesichtspunkt aus wohl begründet, nur die Gemeinden als religiöse Gemeinden bezeichnen will, deren Vergemeindung allein auf ihrer Religion beruht. Die Folgerung, Max Weber verbiete irgendwelchen Gruppen in irgendwelchen Religionen, sich anders als nur religiös zu betätigen, ist absurd.

Die gemeindekirchliche Organisation, die dem Vf. als Ideal für eine neue Seelsorge vorschwebt, bleibt – und der Vf. sagt, daß es nicht anders sein könne – in einer begrifflichen Urklarheit. Im ganzen dürfte hier eine kirchliche Form erstrebt werden, welche die Religionssoziologie als die der Sektenkirche bezeichnet und die das Christentum an seinen Anfängen aufwies. Ist das nicht doch weitgehend ein embryonaler Archaismus, wie er mehr oder weniger in allen Sozietäten, so in den Religionsgemeinschaften, auch etwa in den religiösen Orden alle paar Jahrhunderte und besonders in Krisenzeiten aufzutreten pflegt? Ob die Verfassung einer Bruderkirche, wie sie im Altertum zweckmäßig war, für die derzeitig volkreichste Weltreligion in der modernen Industriegesellschaft in der zweiten Phase der Industrialisierung die optimale ist, kann doch mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Was zu Zeiten Swobodas noch möglich war und damals auch nur als reife Frucht eines Forscherlebens, das, es zeigt dieses Buch, dürfte heute kaum einer der lebenden Religionssoziologen in Deutschland zu leisten in der Lage sein. Für eine wissenschaftliche Verbindung allein der Soziologie und der modernen Pastoralsoziologie benötigen wir wohl zuerst noch eine Menge redlicher Spezialuntersuchungen, etwa über die Ergebnisse moderner Familiensoziologie und ihrer speziellen Anwendung auf die Pastoral usw. Dabei dürfte m. E. einem solchen wissenschaftlichen Bemühen keine realutopistische pastoraltheologische Gesamtkonzeption, wie immer sie wäre, vorauskonzipiert werden. Es müßte jeder Erkenntnis der betreffenden Profandisziplinen die reale Chance eingeräumt werden, die pastoraltheologischen Anweisungen entsprechend ihrem Gewicht und innerhalb der Grenzen des dogmatisch Möglichen zu modifizieren.

Trotz allem sollte man dem Vf. für diesen zu mutigen Versuch dankbar sein. Das Buch kann Anregungen für die Forschung geben und auch für die *suprema lex* der Pastoral, die *cura animarum*, wenn seine Einseitigkeiten gewußt und beachtet werden.

Bonn. Franz Groner.

Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht. Hrsg. von Hans Hilger. Bd 2 Neues Testament. Bearbeitet von Hans Hilger, Johannes Mertes, Franz Weber. Freiburg: Herder 1966. 609 S.; Ln DM 38,80.

In kurzer Folge (1964 und 1965) erschienen die beiden umfangreichen Bände des biblischen Handbuches von Hans Hilger. Aus praktischen Gründen, und um die innere Einheit von Altem und Neuem Testament zum Ausdruck zu bringen, wurde das Werk so konzipiert, daß beide Teile einander ergänzen und sinnvoll nur gemeinsam benutzt werden. Eine ins einzelne gehende Besprechung rechtfertigt trotzdem die gesonderte Behandlung eines Buches.

Ein Blick in die Synopse der Lehreinheiten des Handbuches und der Perikopen der deutschsprachigen Schulbibeln (Ecker-Bibel, Reich-Gottes-Auswahlbibel, und Benzingers Jugendbibel) zeigt, daß die Auswahl im großen und ganzen übereinstimmt. Zwölf Großabschnitte, mit thematischen Überschriften versehen, gliedern den gesamten Stoff. Die Einzelkatechesen erscheinen unter z. T. kerygmatischen, z. T. sachlich orientierten Überschriften.

Der Aufbau der Katechese folgt dem Formalstufenschema. Die Bezeichnungen: Darbietung, Erklärung, Anwendung werden abgewandelt, weil sie „der Würde und dialogischen Eigenart des Gotteswortes nicht angemessen" erscheinen (I, 3). Der Titel des Buches kehrt im Schema jeder Katechese wieder. Unter der Bezeichnung „Gottes Wort" finden sich die Stufen: Hinführung – Lesung – Texterklärungen – Betrachtung; „unsere Antwort" entspricht im üblichen Schema der Anwendung und kann im „Wort", im „Tun" und im „Befolgen" gegeben werden.

Den meisten Katechesen sind Vorbemerkungen vorausgeschickt, die in knapper Form die „katechetische Verarbeitung gesicherter exegetischer Erkenntnisse" bieten wollen (6). Sie enthalten form- und literarkritische, zeitgeschichtliche oder auch sacherklärende Hinweise. Der gleichen Absicht dienen Exkurse zu einzelnen wichtigen Themen wie den Kindheitsgeschichten oder den Wundern.

In der Hinführung wird der heilsgeschichtliche Ort des Lehrstückes bestimmt; sie bietet Anknüpfungen biblisch-theologischer Art, stellt die Beziehung zum Kirchenjahr her, gibt Hinweise auf die literarische Gattung eines Textes oder auch Sacherklärungen geographischer, ethnologischer und geschichtlicher Art.

Für die Lesung wird der Text der Vollbibel vorausgesetzt.

Anregungen für eine „Arbeit am Text" möchten die Erklärungen und Betrachtungen bieten. Sie versuchen, unter Bezugnahme auf zahlreiche innerbiblische Parallelen, „die Schrift aus der Schrift" zu erklären (I, 4). Hier wird aber auch ein reiches Wissen um zeitgeschichtliche Gegebenheiten entfaltet, werden Wort- und Sacherklärungen geboten.

Gelegentlich findet sich ein Hinweis auf die theologische Relevanz bestimmter Begriffe.

Von einem Leitwort ausgehend, das der jeweiligen Perikope oder einem anderen Schrifttext entnommen ist, soll die Betrachtung das Kerygma erschließen. Gelegentlich finden sich hier stichwortartige Anweisungen für einen Tafelanschrieb.

Zahlreich sind in jeder Katechese die Anregungen, zu einer angemessenen Antwort hinzuführen. Der Lehrer hat die Möglichkeit, das für seine Situation Passende auszuwählen: ein geformtes oder spontanes Gebet, ein Lied, eine schriftliche Arbeit für das Werkheft; den Anstoß zum Zeichnen und Malen bestimmter anschaulicher Szenen oder zum dramatischen Spiel; Vorschläge, das Wort Gottes im christlichen Leben zu bezeugen.

Im Anhang bietet ein knappes Wort- und Sachverzeichnis die Möglichkeit rascher Orientierung.

Eine kritische Beurteilung des Werkes müßte zunächst nach Sinn und Absicht eines solchen Buches fragen. An diesem Punkt aber muß sich bereits ein Widerspruch erheben: der Herausgeber möchte mit seiner Arbeit nicht nur dem Unterricht sondern auch der Predigt, dem Wort-Gottesdienst, dem Bibelkreis und der privaten Schriftlesung dienen. Daß diese Zielsetzung entschieden zu weit gespannt ist, bedarf wohl keiner Diskussion. Die Auslegung des Wortes Gottes in der Predigt etwa unterliegt zweifelsohne anderen Gesetzen als jene, die im Schulunterricht geleistet werden kann. So erscheint es berechtigt, den kritischen Maßstab vom Ideal eines Handbuches für den Schulunterricht zu nehmen, zumal Anlage, Aufbau und Durchführung des vorliegenden Werkes eindeutig auf Schule hin konzipiert sind.

Es ist die Aufgabe eines Handbuches, dem Religionslehrer und Katecheten einen großen Teil seiner notwendigen Unterrichtsvorbereitung abzunehmen, gleichzeitig aber auch Anregung und Hilfestellung zu selbständiger Arbeit zu bieten. Ein oberflächlicher Blick in Hilgers Werk zeigt, daß dieser zweiten Forderung in keiner Weise entsprochen wird: es fehlt jeder Hinweis auf grundlegende oder weiterführende Literatur, auf Quellen zur Beschaffung von Arbeitsmaterial.

Um die zuerst genannte Aufgabe erfüllen zu können, muß ein modernes Handbuch drei Forderungen entsprechen: 1. Es muß eine exegetisch wie theologisch fundierte Orientierung bieten. 2. Es muß in möglichst umfassender Weise didaktische Überlegungen anstellen. 3. Es muß konkretisierbare methodische Vorschläge machen. Auf diese drei Forderungen hin soll das Handbuch von Hilger kritisch betrachtet werden:

Zu 1. Auch im Bereich katholischen Religionsunterrichtes ist man inzwischen zu der Einsicht gekommen, daß Bibelkatechese ohne Verarbeitung wichtiger und allgemein anerkannter exegetischer Erkenntnisse nicht fruchtbar geschehen kann. Diesem Grundsatz stimmt Hilger durchaus zu (VI). Wie aber sieht die Durchführung aus? Ein Leser, der die Grunderkenntnis heutiger Exegese mitvollzogen hat, daß uns in der Heiligen Schrift eine Sammlung von Bekenntnisschriften gläubiger Gemeinden vorliegt, wird bereits am Titel des Buches Anstoß nehmen; am Titel insofern er ein Programm darstellt. Gewiß ist die Absicht positiv zu werten, den Anspruchs- und Anruf-Charakter des Evangeliums deutlich herauszustellen. Wird nicht aber durch solch penetrante Klassifizierung dem Leser die Erkenntnis zumindest sehr erschwert, daß die biblischen Texte Gottes Wort im Menschenwort enthalten; daß hier in Lobspruch, Bekenntnis, Gebet, in Katechese und Paränese bereits Antwort gegeben wird auf ein uns als Anrede Gottes schwer herauspräparierbares Wort?

Eine solche Einsicht fordert konsequenterweise das volle Ernstmachen mit Erkenntnissen der form- und gattungsgeschichtlichen Forschung. Gerade an diesem Punkt aber läßt das Handbuch eine seltsame Inkonsequenz erkennen. Verschiedentlich weist der Verfasser darauf hin, daß die biblischen Texte keine protokollarischen Berichte eines – im Sinne moderner Geschichtswissenschaft – historischen Geschehens sein wollen: so wird im Exkurs „Von der Entstehung und Eigenart unserer Evangelien" auf die verschiedenen literarischen Gattungen innerhalb des NT verwiesen (1). Oder es heißt in den Ausführungen zu den Kindheitsberichten „In der Form der Erzählung antworten sie auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth?" (17). In der Vorbemerkung zur Perikope von der Hochzeit zu Kanaa wird die Notwendigkeit angedeutet, in erster Linie die theologische Aussage zu erheben.

Demgegenüber steht aber eine permanente Historisierung der Texte. Hierfür einige Belege, die sich beliebig vermehren ließen: In Texterklärung und Betrachtung werden unterschiedslos alle Perikopen in der Form der Erzählung dargeboten, ob es sich um den haggadischen Midrasch der lukanischen Kindheitsgeschichte (19 ff), das Bekenntnis der bedrängten Gemeinde zum erhöhten und doch gegenwärtigen Herrn in der Seesturmperikope (136 ff) oder apologetisch getönte Proklamation Jesu als des Siegers über den Tod in den Erzählungen vom leeren Grab (430 ff) handelt. Dazu finden sich ganz massive Formulierungen, die im Leser keinen Zweifel aufkommen lassen an der „Handgreiflichkeit" der einzelnen Szenen: „Maria hat von ihrer Begnadigung mit niemand, auch nicht mit Joseph, gesprochen. Mit den Dankesworten der Psalmen ... bricht nun der langgestaute Jubel übermächtig aus in den großen Lobpreis, das Magnificat" (32). „Die Evangelisten haben alle merkwürdigen Zeichen und Vorkommnisse beim Tode Jesu genau aufgeschrieben, weil diese das Heilsmysterium des Todes Jesu verstehen helfen" (423). „Kaum ein anderes geschichtliches Ereignis der Vergangenheit ist so genau und zuverlässig berichtet wie die Auferstehung Jesu" (430). Die Texterklärung zu Christi Himmelfahrt stellt den Verlauf des Ereignisses zusammen! 1. „Ort und Zeit", 2. „Jesu letzte Worte" („Es bleibt offen, welche davon unmittelbar vor der Himmelfahrt, auf dem Ölberg, gesprochen wurden und welche vorher"), 3. „Der Vorgang der Himmelfahrt" (441). Wie verhängnisvoll für die Verkündigung sich solche historisierende Fixierung auswirkt, macht gerade die letztgenannte Katechese deutlich: wird doch das Kerygma dieser Texte (Mk 16, 14–20; Apg 1, 1–12) auf den zur Rechten Gottes sitzenden, in verborgener Herrlichkeit thronenden, dereinst „ebenso" wiederkommenden Herrn reduziert. Von der Aussendung der Apostel, ihrer Zeugenschaft und „großen Freude" wird nicht gesprochen. Der Satz „Sein Sitzen zur Rechten Gottes ist kein Ausruhen nach vollbrachtem irdischem Werk, sondern ein neues Walten als König und Hirt, als Priester und Lehrer seiner Kirche" (ebd.) kann in diesem Zusammenhang nur als Klischee verstanden werden.

Wo das historische Detail derart bedeutsam wird, kommt der Ausleger nicht darum herum, auch eine „zurückhaltende Erhellung seelischer Vorgänge" (I, 5) in die Erarbeitung des Kerygmas mit einzubeziehen. Ein Beispiel solch textfremder Psychologisierung sei anstelle von vielen genannt: in der Texterklärung zum Messiaswunder in Kanaa wird darüber reflektiert, warum Maria sich wohl um Hilfe an Jesus gewandt habe. „Mit einem erleuchteten Feingefühl hatte sie den Lebensweg Jesu, der ihr Kind und der ‚Sohn des Allerhöchsten' war, begleitet. Jetzt spürte sie die Vollkraft seines hohen Amtes in ihm, deshalb traute sie ihm zumindest die Kraft des Moses zu, der Wasser aus dem Felsen geschlagen, die Kraft des Elias, der die Witwe von Zarepta mit Öl und Wein versorgt hatte" (105).

Auf der gleichen Ebene ungerechtfertigter Historisierung liegt es, wenn nicht nur in aufeinanderfolgenden, sondern auch innerhalb einzelner Perikopen verschiedene Evangelisten zu Wort kommen. So werden in der Passionsgeschichte Texte des Matthäus, Lukas und Johannes in einen geschichtlichen Ablauf einbezogen. Im Anschluß an die Katechese über den „Kreuzweg Jesu" (Mt 27, 31 ff und Lk 23, 27–32) und seine Kreuzigung (Mt 27,34–50) werden die „sieben letzten Worte Jesu am Kreuz" zusammengestellt (422 f). In den Texterklärungen finden sich alle vier Evangelisten vertreten. Ähnlich wird mit den sog. Kindheitsgeschichten verfahren (14 ff), ähnlich mit der „Frohbotschaft der 40 Tage" (436 ff).

Eine solche Harmonisierung der synoptischen Perikopen muß um so bedauerlicher erscheinen, als dadurch jede Reflexion auf die bewußte theologische Gestaltung überlieferter Stoffe durch die Hand der Evangelisten ausgeschaltet wird. Das Handbuch verarbeitet zwar in Ansätzen die Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Methode: Im Exkurs von der Entstehung und Eigenart unserer Evangelien wird von deren reicher und beglückender Eigenart gesprochen und diese auf den Seiten 7 ff auch kurz skizziert. Im Exkurs zu den Kindheitsgeschichten wird die je andere Intention des Schreibers angedeutet, kommt aber weder in den Texterklärungen noch in den Betrachtungen zum Tragen. In der Vorbemerkung zur Perikope von der kanaanäischen Frau wird auf die jeweils verschiedene Verkündigungsabsicht des Matthäus und Markus hingedeutet; man sucht aber hier wie in anderen Katechesen vergebens, worin denn diese Verschiedenheit wohl bestünde. Am deutlichsten wird dieser Mangel an zentralen Texten wie der Passionsgeschichte: Die Verfasser berauben sich mit pauschalen Deutungen der Möglichkeit, die Tiefe der Perikopen auszuloten. Das sei am Beispiel der Gefangennahme Jesu andeutungsweise skizziert: Das Sondergut des Markus vom fliehenden Jüngling, der Lehren erteilende Jesus des Matthäus, der lukanische Versuch, die Jünger zu entlasten, der zum Statisten degradierte Judas bei Johannes, solche Motive gewinnen nur bei theologischer Betrachtungsweise Relevanz.

Die redaktionsgeschichtliche Forschung lehrte wieder neu, einzelne Texte und Textgruppen in ihrem näheren und weiteren Kontext zu sehen. So wichtig die Betrachtung der Gattung und ihrer Geschichte ist, ihre Deutung hängt weitgehend von ihrer Stellung innerhalb der Gesamtkomposition ab. Es ist darum recht fraglich, ob es sinnvoll sein kann, die Katechesen insbesondere der vier Evangelien thematisch aufzugliedern. Einmal wird die Auslegung dadurch schon in einer bestimmten Richtung festgelegt; zum anderen wird der Kompositionszusammenhang verwischt. So würde etwa Mt 16, 13–19 im Zusammenhang der „Gemeinderegel" des Matthäus ein anderes theologisches Gewicht bekommen als unter der Überschrift „die Seinigen nahmen ihn nicht auf": „Das Bekenntnis des Petrus und die Primatverheißung" (288 ff). Gewiß ist es notwendig, Querverbindungen aufzuzeigen und auf Parallelstellen hinzuweisen, wie das im Handbuch in reichlichem Maße geschieht. Ein solches Verfahren erhält aber erst dann Sinn, wenn anhand eines Evangelisten die theologische Linie durchgezogen wird. Die zahlreichen Verweise auf atl Zitate und Anklänge daran erscheinen innerhalb der Erklärung und Betrachtung mehr assoziativ und lassen nicht eigentlich ihre erhellende Funktion erkennen; es sei denn unter dem Gesichtspunkt Verheißung – Erfüllung. Inwieweit z. B. die Urkirche mit Hilfe von Ps 22, Ps 68 und Jes 53 das Kreuz Jesu erst verstehen gelernt hat, wird an keiner Stelle deutlich.

Zum Schluß dieser kritischen Stellungnahme zur exegetischen Orientierung noch eine Bemerkung zur Auswahl des Stoffes: Es entspricht wohl nicht ganz dem theologischen „Stellenwert" der lukanischen Darstellung der Reisen des Apostels Paulus und der ntl Briefliteratur, diese nur in wenigen Katechesen und im übrigen summarisch zu behandeln, jene aber mit großer Ausführlichkeit.

Zu 2: Daß die Empfänger der biblischen Botschaft durch ihre Fragen- und Problemstellung, ihre Verstehensmöglichkeiten oder ihr Mißverstehen an der Ausformung des Evangeliums maßgeblich beteiligt waren, hat die moderne Exegese in überzeugender Weise herausgestellt. Die Konsequenzen daraus für die schulische Unterweisung werden bisher nur anfanghaft vollzogen. Das Hilgersche Handbuch verzichtet auf jede diesbezügliche Überlegung. Es wäre jedoch wünschenswert, daß ein modernes Handbuch in sehr differenzierter, wenn auch allgemeiner Form didaktische Fragen beantwortete; es bleibt dann dem einzelnen Katecheten überlassen, diese Anregungen auf seine Situation hin zu spezifizieren.

Aufgrund entwicklungspsychologischer und epochalpsychologischer Analysen wäre beispielsweise darüber zu reflektieren, für welche Textgruppen und Einzelperikopen in bestimmten Altersstufen ein Verstehensoptimum zu erreichen wäre. Die Erwägungen, welches Unterrichts- und Lebensziel jeweils angestrebt werden sollte, müßten dazu führen, bei zentralen Texten, die auf verschiedenen Altersstufen behandelt werden, den theologisch fruchtbarsten Ansatz- und Schwerpunkt einer Perikope zu bestimmen. Hier kommt dem Didaktiker beispielsweise die redaktionsgeschichtliche Methode entgegen, indem sie es ermöglicht, einen altbekannten Text im Spiegel der je besonderen Reflexion eines Evangelisten neu sehen zu lernen.

Die Sprachform eines Textes müßte didaktisch fruchtbar gemacht werden. D. h. ein Text müßte daraufhin befragt werden, wie weit er nicht nur im Hinblick auf seinen Inhalt, sondern auch im Hinblick auf seine Form für bestimmte Altersstufen erschließbar ist.

Zu 3: Ein Handbuch, in dem der exegetisch-theologischen Orientierung gleicherweise wie der didaktischen Analyse breiter Raum gewährt wird, kann sich im methodischen Teil mit relativ knappen Ausführungen begnügen. Hier kann und sollte die je konkrete Situation, Temperament, Phantasie und Können des Lehrers, Lebendigkeit und Gewohnheiten der Schüler weitgehend den Weg bestimmen.

Dennoch empfiehlt es sich nicht nur dem Anfänger, die Weise seines Unterrichtens wenigstens gelegentlich an vorgegebenen Modellen zu überprüfen. Das in der gegenwärtigen katechetischen Literatur weitgehend verpönte Schema der Formalstufen bietet sich auch dem Bibelunterricht als das Gegebene an. Trotz aller Einwände, die man dagegen vorgebracht hat, läßt sich nicht leugnen, daß sich darin die Grundweise menschlichen Erkenntnisvollzuges spiegelt. Alle Versuche, es zu umgehen, laufen lediglich auf eine neue Benennung der einzelnen Stufen oder deren formale Reduzierung hinaus. Der Bibelunterricht erfordert allerdings eine sehr elastische Handhabung dieses Schemas.

An diesem Punkt muß die Kritik an Hilgers Werk ansetzen: Der Vf. weist zwar im Vorwort des 1. Bandes darauf hin, daß der Katechet die Vorlagen auf seine Situation hin abwandeln kann: durch Umstellen der Lesung oder Auslassen vorgeschlagener „Antwort"-Möglichkeiten. Doch entgeht man damit allein noch nicht der Starrheit des Schemas.

Text und Adressat bestimmen den Unterrichtsweg, woraus die Vielfalt der Möglichkeiten entspringt. Grundvoraussetzung ist allerdings ein nach Altersstufen differenziertes Modell. Eine Hinführung kann beispielsweise im Hinweis auf den Textzusammenhang oder bereits besprochene Perikopen geschehen, wie dies häufig bei Hilger zu finden ist. Sie kann aber auch einen ganz andersgearteten, in gewisser Weise konträren Text als Ausgangsbasis nehmen und von dort her zur Stundenperikope vordringen. Man denke an den Zusammenhang von Gal 4, 1–7; Phil 2, 5–11 mit den „Kindheitsgeschichten", an 1 Kor 15, 3–8 mit den Ostertexten. Eine weitere Möglichkeit bietet der Erlebnis- und Erfahrungshorizont des Schülers. Dabei sollte man sich nicht auf die Erfahrungen von Notsituationen beschränken, wie Hilger es tut (vgl. auch I, 4); vielmehr an Freude, Leidenschaft und Wirkungsdrang der Schüler anknüpfen. Daß ein Handbuch hier mit gewisser „Typik" arbeiten muß, versteht sich von selbst; die Vorschläge brauchen darum nicht wirklichkeitsfremd zu sein. Wieder andere Möglichkeiten der Einstimmung bieten ausgewählte Kapitel moderner Literatur, Kunstwerke der bildenden oder der Tonkunst.

In Anbetracht der umfassenden Zielsetzung des Werkes vermißt man auch Anregungen zum Arbeiten am Text. Zumindest für Mittel- und Oberstufe der Gymnasien wäre es wünschenswert, die Methoden der modernen Exegese modifiziert im Unterricht fruchtbar werden zu lassen. Hier wären beispielsweise synoptische Vergleiche und überlieferungsgeschichtliche Studien angebracht.

In der Stufe der Anwendung wurde – wie oben bereits angedeutet – bei Hilger entschieden die größte Vielfalt erreicht. Besonders die „Antwort" „im Wort" trifft häufig den Kern des in der Perikope intendierten Kerygmas. Auch die Hinweise auf Möglichkeiten, die Frohbotschaft im christlichen Leben zu verwirklichen, nehmen in wohltuender Weise Abstand vom bloßen Moralisieren. Dennoch erscheinen die Vorschläge weitgehend zu schablonenhaft und gezwungen. Es ist beispielsweise nicht vorstellbar, daß ein Kind – gleich welcher Altersstufe – folgende Vorschläge realisieren könnte: Als Antwort auf die Perikope Mt 2, 13–23 sollen die Schüler „mit dem geretteten Knaben . . . Ps 8 sprechen" (66). Oder es wird vorgeschlagen, im Anschluß an die Behandlung des Apostelkonzils dem Apostel Paulus brieflich auf seine Konzilsbriefe zu antworten: Ein Punkt u. a. ist „über die Enthaltung von Unzucht" (501). Mt 5, 13–16 fordert dazu heraus, sich zu erforschen: „War ich heute Salz meiner Umgebung?" (175). Das Hören der Perikope von der Ehebrecherin soll die Kinder veranlassen „mit der Sünderin zu beten: ich will dich lieben meine Stärke . . ." (312). Das „Gebet des im Schiff Petri gefangenen Fischleins" (127) als Antwort auf den reichen Fischzug des Petrus kann wohl bestenfalls zum Schmunzeln anregen.

Die Kritik an Hilgers Handbuch macht deutlich, daß die Forderungen, die heute an ein solches Werk zu stellen sind, nur in Gemeinschaft zahlreicher exegetisch geschulter wie praktisch versierter Autoren zu leisten ist.

Freiburg i. Br. Veronika Kubina.

Maertens, Thierry: **Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste.** Aus dem Französischen übersetzt von Sigrid Loersch. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965. 192 S.; Ln DM 15,80.

Während es ungezählte religionsgeschichtliche Untersuchungen über die Herkunft der christlichen Feste gibt, bietet der belgische Liturgiewissenschaftler M. hier eine Übersicht über die Entwicklung unserer Feste von der Religionskultur des Alten Orients über die Religion Israels bis zum christlichen Festkalender, indem er für ein weiteres Verständnis die Prinzipien zusammenfassen möchte, die die biblische Theologie über die Feste in der Schrift und in der Geschichte des auserwählten Volkes aufstellt, um zu einer biblischen Theologie des Festes beizutragen. Er fragt, welches die Grundströmungen und Leitideen sind, die bei der Übernahme und Akkommodation oder bei dem Ausscheiden bestimmter Feste durch Israel bzw. durch das Christentum bestimmend gewesen sind. Er nimmt das Fest zunächst als historisches Faktum, aber dann auch als ein „biblisches Thema", bei dem im Zug seiner

Entfaltung der Gedanke Gottes immer deutlicher wird. Er macht „eine göttliche Pädagogik sichtbar, die den Festen neben ihren zufälligen und natürlichen Inhalten eine neue Bedeutung gibt, welche allein durch das göttliche Wort Bestand haben kann"; wie „die Feste sowohl in ihren Riten als auch in ihrem religiösen Inhalt fortschreitend geistiger werden" (7). M. will damit zugleich auch der Liturgiepastoral und der Katechetik einen Dienst erweisen mit den Fragen, „ob die christlichen Feste den Gläubigen so erklärt werden, daß Fortschritt und Vollendung jener Dynamik zum Ausdruck kommen, die in der Entwicklung der Feste durch die ganze Schrift hindurch zu finden ist" (8). Er sieht die Aufgabe, die Feste und Riten im jeweiligen Zusammenhang zu zeigen, nicht nur insofern jene aus diesem entstanden, sondern vor allem insofern jene aus diesem befreit wurden.

Im ersten Teil werden „die heidnischen Vorgegebenheiten" (11–26) des jüdischen liturgischen Jahres summarisch umrissen. M. vermerkt selbst, hier nur die Sekundärliteratur herangezogen zu haben, um die fortschreitende Eigentümlichkeit zunächst des jüdischen und dann des christlichen Kalenders gegenüber dem ursprünglich „heidnischen" erkennen zu lassen. Der astronomische, der astrologische und der Ackerbaurhythmus sowie ein magischer Nomadenritus zeigen das Milieu der Umwelt an, in dem die Hebräer ihre Anstrengungen nach Vergeistigung unternehmen mußten.

Im zweiten Teil „Von den jüdischen zu den christlichen Festen" (29–169) wird in analytischer Methode jeweils ein Fest nach dem andern bis in seine letzten Entwicklungsstadien verfolgt, um am Ende synthetische Schlüsse zu ziehen: Die Neumondfeste, das Neujahrsfest, das Fest der Ernte oder das Laubhüttenfest, das Fest der ersten Garbe oder das Paschafest, das Fest der Weizengarbe oder das Pfingstfest, der Sabbat oder der Sonntag, die wichtigsten Wochentage, Sabbatjahr und Jobeljahr, die Weihefeste. Es wird festgestellt, daß es der Offenbarungsreligion nicht auf die Einführung neuer Riten und neuer Feste ankam; sie übernahm die im rein menschlichen Bereich existierenden Feste, um sie Schritt für Schritt zu reinigen und zu vergeistigen. So zeigt sich jeweils die kontinuierliche Verbindung zwischen dem menschlichen und christlichen Fest, so völlig neu der Inhalt auch immer war. „Das Übernatürliche und Geoffenbarte brechen nicht mit dem Natürlichen, sondern treten in eine geheimnisvolle Kontinuität ein, in der sich ein Überschreiten des Bisherigen, aber doch auch die Treue zu ihm miteinander verbinden" (30). Als strenges Auswahlprinzip haben durchgehend die Gesichtspunkte gegolten: Konnte ein heidnisches Fest eine heilsgeschichtliche Bedeutung annehmen; konnte es auf die Person Christi selbst hinweisen; konnte es das Geheimnis der Erlösung und die Person Christi selbst in sich aufnehmen. So ersteht z. B. das Paschafest vor unseren Augen (72–101) als ein noch im Bereich der kosmischen Religionen entstandenes und seither immer mehr vergeistigtes Fest des jüdischen Kalenders, das zum christlichen Fest schlechthin werden konnte, und zwar so, daß es seine äußerliche Kontinuität mit den alten menschlichen Festen behielt, seinem Inhalt und seiner Tiefe nach aber von Grund auf erneuert wurde. Und es wird angesichts unserer zu erneuernden Ostervigil die Frage zur Gewissenserforschung gestellt, wie heute eine Reform gelingen kann, die eine wirkliche Osterfeier wiederherstellt, „bei der die Erneuerung in Christus in einer Gemeinde Gegenwart wird, die sich dessen auch mit Hilfe der Sakramente bewußt wird, die wieder ihren Glauben erneuert, die sich von neuem hinkehrt zur Kindschaft der Kinder Gottes" (101).

Als ein weiteres wichtiges Beispiel sei auf das Kapitel „Der Sabbat und der Sonntag" (114–146) hingewiesen. Es verfolgt die Entwicklung des Sabbattages im Verlauf der Jahrhunderte, wie „er sich immer mehr von seinem heidnischen und astrologischen Ursprung entfernte und dem christlichen Sonntag den Weg bereitete" (114), jenem Herrentag, der als „der Tag der amtlichen Versammlung des Volkes, jener Versammlung, die es zum Volk macht" (143), unbestrittener Höhepunkt aller Festtage ist. Überzeugend wird als Grundgesetz der Entwicklung und Christianisierung der menschlichen, auch der jüdischen Feste herausgearbeitet, „daß sie zuerst in ihrer Bedeutung und in ihrem Inhalt sterben müssen, um dann wiederaufzuleben, noch immer als sie selbst, aber in neuer Gestalt und in geistigerem Zusammenhang" (145).

In der Zusammenfassung über „Die Entwicklung der Feste in der Schrift im ganzen gesehen" (173–187) wird nochmals betont, wie kein heidnisches und jüdisches Fest an der Klippe des Christentums vorbeigekommen ist; „sie kamen nur daran vorbei, indem sie mit Christus starben, um zu einem neuen Dasein im christlichen Sonntag wiedergeboren zu werden" (174). Tod und Auferstehung Christi zu verkünden, mußte ein Ritus geeignet sein, um in die christliche Liturgie Eingang finden zu können. „Der Sabbat ist tot, und dennoch kann man ihn, gleichsam verklärt, im Sonntag wiedererkennen" (175). Der Sonntag aber hat wie kein anderes Fest alle Bedingungen erfüllt, indem er alle Möglichkeiten der alten Feste in sich aufgenommen und zu ihrer vollen Entfaltung gebracht hat.

Bei den Untersuchungen und Ausführungen von M. erlebt man immer wieder überzeugend, wie der Punkt erreicht wird, wo die religionsgeschichtliche Methode von der theologischen Betrachtungsweise abgelöst bzw. weitergeführt werden muß, um vom Ziel her die Anfänge erschließen zu können. Denn die Heilsgeschichte ist nicht das Ergebnis eines evolutionären Vorgangs, sondern sie geht auf die ungeschuldete und unberechenbare Initiative Gottes zurück.

Bei der Überfülle des dargebotenen und angesprochenen Materials kann man zuweilen versucht sein, anderen Deutungen den Vorzug zu geben. Der Titel der deutschen Ausgabe dürfte unglücklich gewählt sein, erst recht angesichts des französischen Originals: C'est fête en l'honneur de Jahvé. Die deutsche Übersetzung zeigt sich im ganzen zu wenig frei gegenüber der Sprache des Originals. Doch ist das unwichtig angesichts der Fruchtbarkeit der Ansatzpunkte des Buches, die sich ungemein anregend auswirken. Das Werk führt zudem zu einem tieferen liturgischen Verständnis und bietet auch für den Katecheten wertvolle Hilfen.

Abtei Gerleve. Basilius Senger OSB.

Oberman, Heiko A., et **Courtenay,** William J., cooperante **Zerfoss,** Daniel E. (ed.): **Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio.** Pars tertia. Pars quarta. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd 33 u. 34, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, Hrsg. J. Lortz) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1966 u. 1967. XII, 333 u. XII, 246 S.; Ln je DM 50,–.

Die Neuausgabe der Meßerklärung von G. Biel liegt nun mit diesen beiden Bänden vollständig vor (zu *Pars prima* vgl. ThRev 61, 1965, 380–383, zu *Pars secunda* vgl. ebd. 62, 1966, 323 f). Im Unterschied zu den vorhergehenden Bänden tritt nun als Mitarbeiter auf D. Zerfoss. Ihm mag verdankt sein, daß der Zitatennachweis nun viel reichhaltiger geworden ist als in den früheren Bänden.

Die Pars tertia dieser Ausgabe enthält die Vaterunser-Erklärung (*lect.* LXI–LXXIX). Mit der Vaterunser-Erklärung läßt Biel (vgl. *lect.* XX, Bd I 174) den zweiten Teil des Canons beginnen. Angesichts der verschiedenen Einteilungen, die für den Kanontext von den Theologen vorgebracht werden, bemüht sich Biel um einen Mittelweg, indem er insoweit Albertus Magnus folgt, als dieser den Kanon vor dem Vaterunser schließen läßt. Auch Biel sieht hier einen Einschnitt, der ihn berechtigt, was nun folgt, als zweiten Teil seiner Erklärung zu bezeichnen, nämlich *Eucharistie communio.* Die Herausgeber haben aus den verschiedenen Formen, den diese Überschrift in den Drucken hat, sich einen Mitteltext gemacht: *Eucharistie communio et pars secunda expositionis canonis incipit.* Den besten Teil dieser Überschrift bietet wieder R: *Eucharistie communio, pars secunda expositionis canonis.* Den Anfang der Überschrift nahmen die Herausgeber von R, derweilen TB (so muß es statt TR heißen!) beginnen: *Sequitur eucharistie*; das „*et*" nahmen die Herausgeber von TB und endlich das „*incipit*" von B, ein Musterbeispiel willkürlicher Textgestaltung.

Wie schon in meinen Rezensionen der früheren Bände erwähnt, hatte bereits J. Haller die Güte von R erkannt. Dieses Urteil wird durch Stichproben, die ich mit der mir verfügbaren Inkunabel T unternommen habe, allseits bestätigt. Die Herausgeber haben die bessere Lesart von R meist nicht verstanden und nicht übernommen. So muß es mit R S. 5 d richtig heißen *discipuli adierunt* (vgl. das Zustandekommen der Gebetsbelehrung Lk 11, 1), statt *audierunt.* S. 8 d fehlt in R richtig das überflüssige, weil doppelte *verbo.* S. 9 a b hat R richtig die Anspielung auf den bekannten Text im Mardochaeus-Gebet Esther 13, 9: *in ditione enim tua cuncta sunt posita.* S. 16 a wäre *illud* R in dem Text zu belassen, ebenso 17 a *qua* statt *quae* zu schreiben, denn der Viator ist Subjekt im Relativsatz. In *lect.* 64 S. 52 Z. 9 ist das *enim* hinter *mediatorem* im Text der Herausgeber wenig sinnvoll, die Inkunabel T liest es auch nicht, was im Apparat nicht angegeben wird. S. 53 Z. 1 muß es *Christus eam* (statt *eum* Text) *instituens* heißen, nämlich *brevitatem, scilicet orationis.* Ebd. vorletzte Zeile steht der Druckfehler *sentiosis* statt *sententiosis.* S. 54 Z. 14 f muß der Text lauten (so auch in der Inkunabel T): *Non ... docendus est deus, sed placandus, non afficiendus, idest affectus in eo excitandus, quasi sit affectione mutabilis.* Die Herausgeber aber haben durch Homoioteleuton ausgelassen: „*affectus*" bis „*quasi sit*". Der vollständigere und richtige Text von T, den gewiß auch R hatte, wird nicht im Apparat angemerkt!

Stichproben der ersten und letzten Lektion des vierten Bandes haben ebenfalls ergeben, daß der Text auch hier nicht sorgfältig gemacht ist und die Güte von R nicht berücksichtigt wurde. S. 1 a muß es mit R richtig heißen *semperque* (auch S. 3 a, e) statt *semper,* weil damals dies die gebräuchliche Lesart war (vgl. *Sacr. Gregor.* ed. Lietzmann 5 A. 1, Hs O). S. 1 Z. 3 von unten steht in T *simul* statt *simile*; diese Lesart wird im Apparat nicht angemerkt, dürfte aber textlich die richtige sein. S. 1 letzte Z. ist *adversitati* falsch anstelle von *adversitate.* S. 2 Z. 3 hat T richtig *hee* (scil. *culpae,* denn es ist nicht *mala* zu ergänzen!), was der Apparat ebenfalls nicht angibt, und wofür die Herausgeber *hec* (*mala* scilicet) drucken. Ein besonders sinnstörender Fehler begegnet Z. 6, wo das „*non*" zuviel ist, das T auch nicht hat, was uns aber der Apparat wieder nicht sagt. Z. 6 von unten liest T: *pannus sunt menstruatae*; im Text fehlt „*sunt*". Der Apparat erwähnt das sachlich dahingehörige

„sunt" von T nicht. S. 9 vorletzte Z. muß es heißen *„Alteram"* (richtig T, im Apparat nicht erwähnt!) statt *„Altera"*. S. 172 Z. 3 liest T richtig (im Apparat nicht erwähnt!): *‚antiphona' dicebatur,* statt *‚antiphona' dicebat* (Text). S. 177 Z. 8 haben die Herausgeber den Text: *ut ubi nos patri in se offerat, ibi nos incorporatos sibi societ, et locum nobis paret.* T hat statt *ubi* richtig *ibi,* was wieder der Apparat nicht angibt. S. 180 Abs. 3 letzte Z. wäre richtig: *dispertite* (mit Vulg Apg 2, 3 und T, das wieder keine Erwähnung im Apparat findet) statt falsch *dispartite* (Text). S. 181 muß es im Kreuz-Vers natürlich *fugite* (so auch T) und nicht *figite* (Text) heißen. Genug davon! Die Besprechung von Jean Cottiaux in RHE 60, 1965, 216, gibt über die Arbeit der Herausgeber das Urteil ab: Leur travail, bien emprimé, ne mérite que les éloges.

Der 4. Band bringt dankenswerterweise Register. Doch ist die Art und Weise, wie dort angeführt wird, unzureichend und unausgeglichen. Daß die Herausgeber sich nicht die Mühe gemacht hatten, den Text in moderne Orthographie umzuschreiben, macht sich auch hier bemerkbar, wenn sie die Personennamen vorführen, wie sie in Biels Drucken vorkommen. Die Bücher werden teilweise zitiert in dem *Casus obliquus,* in dem sie im Text vorkommen, so *Elenchis* (IV 191) statt *De sophisticis elenchis* (hier wäre auf die *transl. antiqua,* PL 64, hinzuweisen gewesen). Anderseits werden die *Topicae* im *Casus rectus* zitiert statt *Thopicis* im Bielschen Text. Erfreulich ist in den zur Besprechung gelangenden Bänden der bessere Zitatennachweis, wenn auch hier Unzulänglichkeiten vorkommen. Ein Vers aus dem *Lauda, Sion, Salvatorem* erhält einmal (III 4) den *Liber Usualis* von Desclée (keine offizielle Bezeichnung eines liturgischen Buches!), ein andermal (IV 96) richtig die *Analecta Hymnica* von Dreves als Referenz. Die von mir gewünschten *Dionysiaca* von Chevalier erscheinen auch in III und IV nicht im Verzeichnis der Quellen.

Wenn die Ausgabe so, wie sie jetzt vorliegt, in eine Gesamtausgabe der Werke Biels aufgenommen würde, wäre das zu bedauern. Mein genereller Verbesserungsvorschlag ThRev 61, 1965, 381 bleibt bestehen.

Freiburg i. Br. Adolf Kolping.

Formules de prière universelle. Ce recueil... a été preparé par le Centre National de Pastoral Liturgique à la demande de la Commission Épiscopale de Liturgie de France. (Paris): Éditions Biblica [e. a.] 1966. 322 S.

Nachdem das II. Vatikanum der römischen Liturgie die *oratio communis seu fidelium* als „hervorragenden und regulären Teil der Meßfeier" (Notitiae 1 [1966] 366) zurückgegeben hatte, blieben die in den einzelnen Ländern vorhandenen „Fürbitten"-Sammlungen – wenngleich sie in der Regel nicht den vertieften Erkenntnissen über Wesen und richtigen Aufbau der *oratio fidelium* entsprachen – einstweilen noch in Gebrauch. Sammlungen solcher Art, die im deutschen Sprachgebiet z. B. bereits seit Ende der dreißiger Jahre (in ersten Versuchen) existierten, erwiesen sich mancherorts für eine sachgerechte Erneuerung des Fürbittgebetes im Sinne des Konzils als Hindernis. Dies ist hierzulande nach wie vor noch der Fall. Die verbreiteten („vom Bischof approbierten") Sammlungen gelten gemäß den Erklärungen und Anweisungen (zu den Beschlüssen der Vollversammlung) der Bischöfe der Diözesen Deutschlands vom 6. November 1964 über die Feier der heiligen Messe (Art. 12) „bis auf weiteres". Seit 1964 sind im deutschen Sprachgebiet neue Werke erschienen (Höfer; Holzherr; Steffens), die zum Teil – das gilt für Holzherr und besonders für Steffens, dessen überarbeitetes Fürbittenbuch, wohl das beste, das zur Zeit greifbar ist, soeben in 2. Auflage (Paderborn) erscheint, – erhebliche Fortschritte brachten. Außerdem sind unter Mitarbeit von J. Pascher, J. Gülden, H. Steffens, R. Trottmann u. a. die sog. „Puchberger Modelle" (noch nicht veröffentlicht) entwickelt worden. Zu vollauf zufriedenstellenden Lösungen ist man im deutschen Sprachraum bisher noch nicht gekommen.

Die französischen Bischöfe hatten in ihren Richtlinien von 1964 den 1. Januar 1967 als Termin genannt, zu dem allen vorhandenen „Fürbitten"-Sammlungen, die der wahren Natur des „Allgemeinen Gebetes" nicht entsprachen, die Approbation entzogen wurde. Rechtzeitig erschien zu diesem „Stichtag" die vorliegende umfangreiche Sammlung, die in übersichtlicher Anordnung eine Fülle von Texten bietet und die Zusammenstellung geeigneter Formulare in hervorragender Weise ermöglicht. Im deutschen Sprachgebiet gibt es bis jetzt noch kein Fürbittenbuch, das so konsequent die grundsätzlichen Verfügungen der Liturgiekonstitution (Art. 53) und der Instruktion *„Inter Oecumenici"* vom 26. September 1964 (Art. 56) berücksichtigt, wie dies bei dem vorliegenden französischen Werk der Fall ist. Das wegweisende Dokument des *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia (De oratione communi seu fidelium. Eius natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina ad experimentum coetibus territorialibus Episcoporum proposita,* Vatikanstadt 1965; ²1966) mit seinen präzisen Darlegungen über Inhalt und Form des Fürbittgebetes, die als Normen bei der Zusammenstellung geeigneter Formulare dienen sollen, und seinen Modellen ist in dieser Gemeinschaftsarbeit einer größeren Gruppe französischer und belgischer Liturgiker wirksam geworden.

Nach einer Einführung in Wesen und Anliegen der „Fürbitten", die vom CNPL ausgearbeitet worden ist (9–18), Handreichungen für den Gesang (19–21) und einer Anleitung zur Zusammenstellung eines Formulars (23) folgen 20 Modelle für die *admonitio praevia* (27–29) und 22 Formulare genereller Art (33–60). 102 schließen sich der Ordnung des *Proprium de tempore* an (65–170), 22 der des *Proprium* und 9 der des *Commune Sanctorum* (173–196; 199–207). Es folgen 27 Formulare zu bestimmten Anliegen und Ereignissen (211–255), sowie 10 besondere, die zum Teil im Anschluß an alte Quellen (Gelasius; Allerheiligenlitanei; Euchologion Serapions; Apostolische Konstitutionen; Jakobusliturgie) verfaßt worden sind (260–277).

Ergänzend zu den ausgeführten Intentionsreihen, die streng nach dem Prinzip der vier Gruppen oder Serien geordnet sind, das bereits in der Konstitution gefordert wird (Fürbitten „für die heilige Kirche, für die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, und für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt"), werden im letzten Teil 149 thematisch gut aufgeschlüsselte Intentionen angeboten (281–303). Für die *oratio sacerdotalis conclusiva* bringt der Band 29 Texte (davon 9 aus dem *Missale Rom.*) allgemeiner Art (307–311); rund 45 sind bestimmten Festen oder Anliegen zugeordnet.

Das neue französische Fürbittenbuch – es enthält nur etwa 40 vollständig ausgeführte Formulare – will in erster Linie geeignetes Material an die Hand geben, und damit gewährleisten, daß das „Gebet der Gläubigen" seinen universalen Charakter gewinnt und behält. Trotzdem soll das Fürbittgebet mit Hilfe dieses Buches den konkreten Verhältnissen der Gemeinde, die es vollzieht, leicht angepaßt werden können.

Das Buch stellt eine große pastoral-liturgische Leistung dar. Der Team-Arbeit der Verfasser verdankt es seinen Reichtum an guten Texten. Die Zusammenarbeit von neun Verlagshäusern ermöglichte, das Werk in kürzester Zeit weit zu verbreiten.

Bösensell. Theodor Maas-Ewerd.

Wagner, Georg: **Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen.** (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von B. Kötting u. A. Schröer, Bd 42/43) Münster: Verlag Regensberg 1967. 426 S., 229 Abb.; Ln DM 49,–.

Der Verf. ist kein Unbekannter auf diesem Gebiet. 1960 erschien von ihm „Volksfromme Kreuzverehrung in Westfalen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit", das allgemeine Anerkennung fand. Diesmal hat er das Thema zeitlich fortgesetzt und sachlich erweitert.

Als Fundierung baut er den Passionskult in die allgemein geistesgeschichtliche Haltung und Lebensauffassung des Barock ein und sucht so zu erklären, warum gerade in dieser Epoche der Passionskult einen neuen Aufschwung nahm. Nur dem intimeren Kenner des Barock ist bekannt, daß der Pracht und Macht entfaltenden Komponente der prallen und vollen Lebensfroheit, der Großartigkeit und Gestaltungsmächtigkeit, der Liebe zu einer dynamischen und erhabenen Lebensauffassung, die den Wunsch nach irdischer Geltung zum Ausdruck bringt, auf der anderen Seite eine Bangigkeit der Furcht und Angst, besonders einer quälenden Todesangst entsprach, die sich gern am Schauer des Entsetzens, an der Unheimlichkeit des Grauens, an Themen wie Tod, Grab, Verwesung, Moder und Totengebein, Vergänglichkeit, grausames Leiden und Sterben nicht genug tun konnte. So lag es nahe, daß das Leiden und Sterben unseres Herrn auf ein waches Mitgefühl stieß. Kamen noch andere Faktoren dazu, wie die Leiden und Nöte des Dreißigjährigen Krieges, die Auseinandersetzung in der Glaubensspaltung und die Beschlüsse des Trienter Konzils, besonders die zur Bilderverehrung, so mußte das alles bewirken, daß der Passionskult im katholischen Volksteil Westfalens zu neuer fruchtbarer Blüte kam.

W. geht nun allen seinen Erscheinungsformen mit liebevoller Sorgfalt in ihrer ganzen Breite nach. Das beginnt bei den dem Hl. Kreuz geweihten Kirchen, geht über Kreuzpartikel, Kreuzigungsdarstellungen in allen Formen und Spielarten (z. B. seltene Kreuzformen, Gabelkreuze etc.), Martyriumsdarstellungen, Hungertücher, Grab- und Auferstehungsbildnissen, Arma Christi, Kreuztrachten, und endet bei Todesangstbruderschaften, um nur das Wichtigste anzudeuten, das durch einen reichen Bildteil anschaulich illustriert wird. Auf Grund einer sich über Jahre erstreckenden Sammlertätigkeit nicht nur in Bibliotheken und Archiven, sondern vor allen vor Ort, in den Kirchen und Kapellen, an den Feldkreuzen und Bildstöcken der Landschaft kann der Verf. an zahlreichen Beispielen dartun, wie in hervorragendem Maße sich in der bildenden Kunst die Frömmigkeit bei der Verehrung des Leidens Christi manifestierte. Eine gute Gliederung des vielfältigen Stoffes verrät seine meisterhafte Beherrschung. Dazu kommt, daß W. sich nicht nur auf eine bloße Aufzählung des Materials beschränkt, sondern sein Anliegen durch Ausblicke nach allen Seiten plastisch werden zu lassen sucht. So wird kurz eingestreut, wie man in der Romanik, in der Gotik, der Renaissance Christus und seinen Kreuzestod empfand, um die barockzeitliche Haltung zu diesem Zentralthema des Passionskultes deutlich davon abzuheben. Auch ein Vergleich mit anderen Landschaften wird versucht, soweit dies möglich ist. Dabei wird als Desiderat vermerkt,

ähnliche umfassende Untersuchungen in den anderen deutschen Ländern anzustellen. Sie existieren bis heute noch nicht. Es wird nicht vergessen, alten Wurzeln nachzuspüren, um das Alter und die große Tradition der Passionsverehrung in Westfalen anschaulich zu machen. Auch die Charakterisierung des protestantischen Volksteils Westfalens hinsichtlich unseres Themas wird gestreift. Obwohl natürlich auf die Andachtsliteratur eingegangen ist, fehlt eine Auswertung der allgemeinen Literatur gänzlich. Man denkt besonders an Memoiren und Tagebücher. Ob sich nicht auch hier wahre Intentionen hätten greifen lassen wie in der bildenden Kunst?

W.s ganzes Bemühen gilt dem Hervorheben der Passionsverehrung durch das gesamte (katholische) Volk, und es gelingt ihm auch, überzeugend darzustellen, in welcher Breite und wie tief sie damals verwurzelt war. Mit „volksfromm" ist hier nicht etwa die Frömmigkeit des „einfachen" Volkes im Gegensatz zu der einer soziologisch höheren oder gebildeteren Schicht gemeint, sondern im Gegensatz zur Liturgie des amtierenden Priesters. Das darf hier nicht vergessen werden und hat W. auch in seiner ersten Arbeit so herausgestellt. Es kommt daher auch im gesamten jetzigen Werk die barockzeitliche Erlösungssehnsucht aller Schichten – vom Bischof bis zum Bürger und von der Hofgesellschaft bis zum Bauer – als Menschen in ihrer Kreatürlichkeit, die Stärke der Emotion ihres Glaubens und das Triumphale in ihrer Gewißheit, daß dieses Verlangen durch das Geschehen auf Golgatha Erfüllung und Verwirklichung findet, zum Ausdruck. Die Spontaneität, die Wagemutigkeit, die Bekenntnisfreude der Anteilnahme an der Sieghaftigkeit der Passion Christi, die Stifter, Künstler und Betrachter passionskultlicher Darstellungen bewegte, die Hoffnungsfreudigkeit des Vertrauens des Menschen in seiner menschlichen Ohnmacht der Todesfurcht und der Seelenzerknirschung auf die Hilfe Christi, vor allem aber die Verehrung des Triumphalen, Strahlenden und Glorreichen in der Überwindung der Grausamkeit des Todes und der Verdammnis durch die Auferstehung sind offenbar ein typisches Kennzeichen barocker Frömmigkeit.

Paderborn. Harald Kindl.

Harmening, Dieter: **Fränkische Mirakelbücher.** Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit. Sonderdruck aus: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, 28 (1966) S. 25–240. Würzburg: Bischöfl. Ordinariatsarchiv 1966.

Es handelt sich hier um eine durch den Würzburger Volkskundler Prof. Josef Dünninger geförderte, im Wintersemester 1965/66 von der Philosophischen Fakultät der Würzburger Universität angenommene, umfangreiche frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung an Hand der Mirakelliteratur des fränkischen Raumes.

Die Fülle des behandelten Stoffes aus den Mirakelsammlungen von 36 Wallfahrtsorten ist in einer Gliederung dargeboten, welche sowohl das Material systematisch ordnet wie auch die vielen erwähnten Einzelerscheinungen in ihren wesentlichen und ursprünglichen Bezügen erkennen läßt. – Im ersten Teil der Arbeit sind die Gnadenorte unter Hinweis auf die dort vorhandenen Mirakelberichte historisch geordnet. – Der zweite Teil behandelt die Mirakelliteratur, indem zunächst der Wortgebrauch und Begriff „Mirakel", die verschiedenen Formen der Mirakel-Promulgation und Form und Stil der Mirakelliteratur erläutert werden; dann folgen Darlegungen über Mirakeldichtung, Mirakel und Sage und über die Mirakelüberlieferung. – Der dritte – umfangreichste und bedeutendste – Teil der Abhandlung beleuchtet die Mirakelaufzeichnungen als Zeugnisse der historischen Volkskunde und der Frömmigkeitsgeschichte. An einer Fülle von Beispielen wird gezeigt, wie die Mirakelberichte insbesondere Auskunft geben über das persönliche Verhältnis der Gläubigen zum Patron des Gnadenortes, über die verschiedenen Anliegen und Motive, um derentwillen Wallfahrten oder Gelübde gemacht wurden, über die inneren und äußeren Gründe der Hinwendung zu dem jeweils gewählten Wallfahrtsort, über das Verständnis, den Vollzug und das Brauchtum der Wallfahrt, über die Eigenart, die Geschichte und die Heiltümer des Gnadenortes, über Termine, Umstände und Arten des Heilwunders und schließlich über Kultdynamik und – mit erläuternden Karten – Kultgeographie.

Der letzte, statistische Teil bringt eine übersichtliche Analyse der Mirakelberichte – mit Angaben von Name, Stand, Heimat, Anliegen, Weg und Opfer der genannten Personen –, ferner noch eine besondere Aufstellung über den Personenkreis der durch ein Heilwunder oder sonstwie am Wallfahrtsort Begnadeten, Schaubilder zu den unterschiedlichen Anliegen und Opfern der Hilfesuchenden, ein Register und abschließend ein reiches Literaturverzeichnis.

An der Arbeit gefallen die knappe, sachliche Sprache des Verf., die klaren Begriffsbestimmungen und die geschickte Bewältigung der Stoffülle durch ein vielschichtige Gliederung. Gerade aus letzterem Grunde wäre allerdings auch ein Inhaltsverzeichnis erwünscht, um den reichen Gehalt des Werkes augenscheinlicher werden zu lassen. Jeder, der sich als Volkskundler, Kulturhistoriker, Heimat- oder Siedlungsforscher oder aus sonstigen Interessen irgendwo mit irgendwelchen Niederschlägen der Wallfahrtsfrömmigkeit und Mirakelgeschehnisse befassen will, sollte diese Arbeit kennen, um zu wissen, unter wievielen und welchen Aspekten die noch vielerorts unbeachtet in den Archiven ruhenden und unerforschten Mirakel-Stoffe gesehen werden können und verstanden werden wollen.

Paderborn. Georg Wagner.

Cabaud, Jacques: **Simone Weil.** Übersetzt von Dr. Franziska Maria Marbach. Freiburg/München: Karl Alber 1968. 423 S. mit 19 Abb.; Ln DM 42,–.

Das vorliegende Buch ist die erste eingehende Biographie von Simone Weil, der französischen, oft als Mystikerin bezeichneten Intellektuellen, die auch häufig mit Edith Stein verglichen wird. Aber die einzigen Züge, die sie mit der deutschen Karmelitin gemeinsam hat, sind die jüdische Abstammung, die philosophische Begabung und die Liebe zu Christus. Aber während Edith Stein in der katholischen Kirche und ihrer Christologie Frieden fand, machte sich Simone Weil ihr eigenes, recht merkwürdiges Christusbild zurecht und fand nie den Zugang zu irgendeiner christlichen Gemeinschaft.

Obwohl die Cabaudsche Biographie so detailliert ist, daß sie oft geradezu ermüdet, sagt sie doch fast nichts über Simones Elternhaus, über das man gerade wegen ihres späteren erstaunlichen Lebens gern mehr erfahren hätte. Dafür gibt es eingehende Schilderungen ihrer Studentenjahre und ihrer Fabrikarbeit sowie viel zu lange Auszüge aus unzähligen Artikeln, in denen die junge Frau ihre Ansichten über die verschiedensten Wissens- und Lebensgebiete, über Theologie und Politik, Soziologie und die Plancksche Quantentheorie mit größter Selbstsicherheit darlegt.

Trotzdem war sie völlig weltfremd. So wollte sie zum Beispiel Bauern bei der Landarbeit helfen, aber bei der Bauernfamilie, die man ihr zu diesem Zweck vermittelte, machte sie sich sehr bald völlig unmöglich: „Kaum einen Monat später erschien die Frau in Bourges ... Es fiel ihr nicht leicht, mit der Sprache herauszurücken, aber schließlich sagte sie – so unangenehm es ihnen auch sei – sie wollten Simone Weil nicht länger behalten. Sie wasche sich nie die Hände, bevor sie die Kühe melke; sie bleibe immer in denselben Kleidern, und vor allem rede sie ohne Unterlaß ... Bringe man ihr einen guten Rahmkäse als Vesperbrot, so weise sie ihn zurück und sage, daß die kleinen Indochinesen Hunger litten. Die Frau schreibt: ‚Mein Mann und ich, wir sagten: armes Mädchen! Vor lauter Studieren hat sie den Verstand verloren'" (136). Bei der Fabrikarbeit ging es nicht besser, und als sie im spanischen Bürgerkrieg auf der Seite der Kommunisten kämpfen wollte, mußte sie sehr bald ruhmlos heimkehren, weil sie sich mit ihrer körperlichen Ungeschicklichkeit eine Schüssel kochenden Öls übers Bein gegossen hatte.

Selbst ihre mystischen Erlebnisse sind suspekt. Sie schrieb, Christus sei in Person herabgestiegen und habe sie ergriffen: „Er trat in mein Zimmer und sagte: ‚... Komm mit mir, und ich werde dich Dinge lehren, von denen du keine Ahnung hast ...' Er führt mich hinaus und stieg mit mir bis zu einer Mansarde ... Wir waren allein. Er sprach. Manchmal trat jemand ein, nahm am Gespräch teil und ging wieder weg. Manchmal schwieg er, nahm Brot aus dem Wandschrank, und wir teilten es ... Er hat mir eine Lehre versprochen, aber er hat mich nichts gelehrt. Wir haben wie alte Freunde von allerhand Dingen gesprochen, wie es uns in den Sinn kam. Eines Tages sagte er mir: ‚Und jetzt geh'. Ich fiel zu Boden, ich umfing seine Knie, ich flehte ihn an, mich nicht fortzuschicken. Aber er stieß mich zur Treppe ..."

Der Autor kommentiert dieses Erlebnis als „eine klassische Erscheinung auf dem Gebiet der mystischen Phänomene" (184 f). Ich muß gestehen, daß mir in der mir bisher bekannt gewordenen mystischen Literatur ein derartiges Phänomen noch nicht vorgekommen ist. Daß Christus jemand in eine Mansarde führt, mit ihm tagelang von allerhand Dingen redet, in Gesprächen, an denen auch andere zuweilen teilnehmen, und sie dann zur Treppe stößt – das scheint mir doch mehr einem gestörten Geisteszustand als einer mystischen Erfahrung zu entsprechen.

Gewiß hat Simone Weil originelle Gedanken gehabt, gewiß hatte sie ein stark entwickeltes soziales Gewissen, sicher war sie auch auf ihre Weise tief religiös. Was ihr meines Erachtens gefehlt hat, waren Humor, ein bißchen gesunder Menschenverstand und etwas Selbstkritik. Schließlich ist sie in einem Londoner Sanatorium einem Lungenleiden erlegen, weil sie sich jeder ärztlichen Behandlung widersetzte und jegliche Nahrungsaufnahme verweigerte.

Oxford. Hilda Graef.

Hinweise

Duhm, Bernhard: **Das Buch Jesaia.** 5. Aufl. (Mit einem biographischen Geleitwort von Walter Baumgartner) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1968. 490 S.; Ln DM 46,–.

Hier handelt es sich um einen die Bedeutung des Kommentars genügend beweisenden Nachdruck der „4., neu durchgesehenen Aufl. 1922". Auf letztere wurde in dieser Zeitschrift (1924) 457 hingewiesen

unter Verweis auf die Rezension von A. Sanda in der Theologischen Revue 15 (1916) 13 f, die der 3., verbesserten und erweiterten Auflage von 1914 galt. Trotz der Ergänzung der hier angezeigten Auflage um das biographische Geleitwort möge es nicht Schule machen, daß Nachdrucke als eigene Auflagen gezählt werden.

Münster. Hermann Eising.

Nacke, Ewald: **Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften.** Kath. theol. Diss. Münster 1964. 140 S.

Daß Cyrill von Alexandrien in der Entwicklung des Väterzeugnisses als eines theologischen Arbeitsinstruments eine gewichtige Stellung einnimmt, ist längst bekannt. Trotzdem leistet E. Nacke bedeutsame Arbeit, da er erstmals eine „Theologie des Väterzeugnisses" bietet. Er erklärt den Väterbegriff (24–47), stellt das Väterzeugnis vor (47–103) und erklärt es im Zusammenhang der theologischen Arbeit Cyrills (103–136). Die sorgfältige Untersuchung macht von neuem die Wichtigkeit des Väterzeugnisses für Cyrills Theologie einsichtig. Sie verrät auch – wenigstens zwischen den Zeilen – die Gefährlichkeit solchen theologischen Arbeitens: Die Zeugnisse werden von vornherein vom eigenen theologischen Standpunkt her ausgewählt, und die geschichtliche Bedingtheit ihrer Aussagen wird zu leicht übersehen.

Mainz. Suso Frank OFM.

Personennachrichten

Doz. Dr. theol. Remigius Bäumer, Freiburg, wurde zum ordentl. Professor für Kirchengeschichte und Patrologie an der Theol. Fakultät in Paderborn ernannt.

Priv.Doz. Dr. theol., Dr. phil. Werner Dommershausen, Tübingen, wurde der außerordentl. Lehrstuhl für Biblische Einleitung und Biblische Hilfswissenschaften an der Theol. Fakultät in Trier unter Ernennung zum persönl. Ordinarius übertragen.

Priv.Doz. Dr. theol. Josef Ernst, München, wurde zum ordtl. Professor für Theologie und Exegese des Neuen Testaments an der Theol. Fakultät in Paderborn ernannt.

Prof. Dr. theol. Franz Xaver Gaar, ehem. Phil. Theol. Hochschule Regensburg, erhält einen Lehrauftrag für Fundamentaltheologie an der Phil. Theol. Hochschule Dillingen.

Prof. Dr. theol. Johannes Gründel, Freising, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moraltheologie in der Kath. Theol. Fakultät der Univ. München angenommen.

Doz. Dr. theol. Ernst Haag, Trier, wurde der ordtl. Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments an der Theol. Fakultät in Trier übertragen.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Huhn, Fulda, em. o. Prof. für Kirchengeschichte und Patrologie, ist am 1. 10. 1968 gestorben.

Prof. Dr. Heinrich Otto Lüthi OP, Fribourg, o. Prof. für Kanonisches Recht, ist am 30. 8. 1968 gestorben.

Dr. theol. Ernst Reiter, Eichstätt, wurde zum ao. Professor für Kirchengeschichte an der Phil. Theol. Hochschule in Eichstätt ernannt.

Dr. theol. Johannes Schäfer, Fulda, em. ao. Prof. für Katechetik und Pädagogik, ist am 25. 8. 1968 gestorben.

Prof. Dr. iur. can. Heribert Schmitz, Trier, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Kanonisches Recht in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum erhalten.

Prof. Dr. theol. Bruno Schüller SJ, Frankfurt - St. Georgen, wurde der Lehrstuhl für Moraltheologie in der Kath. Theol. Abteilung der Univ. Bochum übertragen.

Dr. theol. Heribert Schützeichel, Trier, wurde zum Dozenten für Fundamentaltheologie und Ökumenik an der Theol. Fakultät in Trier ernannt.

Priv. Doz. Dr. theol. Michael Seybold, München, wurde zum o. Professor für Fundamentaltheologie an der Phil. Theol. Hochschule in Eichstätt ernannt.

Priv.Doz. Dr. theol., Dr. phil. Reinhold Weier, Mainz, wurde der außerordtl. Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theol. Fakultät in Trier unter Ernennung zum persönl. Ordinarius übertragen.

Dozent Dr. theol., lic. iur. can. Rudolf Weigand, Würzburg, erhielt den Lehrstuhl für Kanonisches Recht in der Theol. Fakultät der Univ. Würzburg.

Aufgrund einer Vereinbarung zwischen dem Bischöflichen Stuhl zu Fulda und der Deutschen Ordensprovinz der Hünfelder Oblaten wird das Studium der Priesteramtskandidaten der Diözese Fulda und der Scholastiker der Oblaten seit Beginn des Sommersemesters 1968 gemeinsam an der Phil. Theol. Hochschule Fulda durchgeführt. Das Zusammenwirken der Vertragschließenden geschieht nach dem Prinzip der Parität.

Infolgedessen wurden an die Phil. Theol. Hochschule in Fulda berufen:

Prof. Dr. theol. Norbert Hötzel OMI, Hünfeld, als o. Professor für Dogmatik;

Prof. Dr. theol. Arthur Krimmel OMI, Hünfeld, als o. Professor für Kirchenrecht;

Prof. Dr. theol. Johannes Ries OMI, Hünfeld, als o. Professor für Fundamentaltheologie;

Prof. Dr. theol. Albert Strobel OMI, Neuhaeusel/Elsaß, als ao. Professor für Alttestamentliche Exegese;

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Georg Ziener OMI, Hünfeld, als o. Professor für Neutestamentliche Exegese.

Folgende Habilitationen wurden uns nachträglich gemeldet:

Bundesrepublik Deutschland

Mainz:

Dr. theol. Johann Gamberoni, Brixen, am 7. 2. 1968 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese" (Ref. Prof. Schneider, Prof. Pesch).

Dr. theol., Dr. phil. Reinhold Weier, Fulda, am 7. 2. 1968 für das Fach Dogmatik mit der Arbeit: „Das Theologieverständnis Martin Luthers" (Ref. Prof. Haubst, Prof. Wetter).

München:

Dr. theol. Georg Denzler, Bamberg, am 19. 12. 1967 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Die Propagandakongregation in Rom und die deutsche Kirche im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden auf Grund der Kongregationsprotokolle 1649–1657" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Dr. rer. nat. Fritz Rauh, München, am 9. 4. 1968 für das Fach Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Moralpsychologie mit der Arbeit: „Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Weber).

Dr. theol. Josef Ernst, Paderborn, am 12. 6. 1968 für das Fach Exegese des Neuen Testaments mit der Arbeit: „Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Schmaus).

Trier:

Dr. theol., lic. bibl. Ernst Haag, Trier, am 9. 5. 1968 für das Fach Altes Testament mit der Arbeit: „Die alttestamentliche Paradiesvorstellung. Ihre Form, ihre Eigenart und ihre Bedeutung für die Eschatologie" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

Würzburg:

Dr. theol. Gerhard Schneider, Trier, am 21. 3. 1968 für das Fach Neutestamentliche Exegese mit der Arbeit: „Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lk 22, 54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion" (Ref. Prof. Schnackenburg, Prof. Reuss).

Oesterreich:

Graz:

Dr. theol. Rudolf Zinnhobler, Linz, am 7. 6. 1968 für die Fächer Kirchengeschichte und Kirchenrecht mit der Arbeit: „Die Passauer Bistumsmatrikeln. Das Archidiakonat Mattsee" (Ref. Prof. Amon, Prof. Heimerl, Prof. Lenzenweger/Bochum).

Innsbruck:

Dr. hist. eccl. Johannes Crotz SJ, am 18. 10. 1967 für die Fächer Kirchengeschichte und Patrologie mit der Arbeit: „Erbe wider Willen. Hadrian II. (867–872)" (Ref. Prof. Maass, Prof. Heinzel).

Dr. theol. Marcel Smits von Woesberghe SJ, am 19. 8. 1968 für das Fach Spirituelle Theologie mit der Arbeit: „De Misverklaring van Meester Simon van Venlo. Eine Untersuchung zur Formgeschichte der rememorativ-allegorischen Meßdeutung im Mittelalter" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Jungmann).

Dr. phil. Josef Rüdin SJ, am 19. 8. 1968 für das Fach Pastoralpsychologie mit der Arbeit: „Fanatismus. Eine psychologische Analyse" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Coreth).

Dr. phil. Julius Morel SJ, am 10. 9. 1968 für die Fächer Soziologie und Religionssoziologie mit der Arbeit: „Religion in der kommunistischen Presse. Eine Inhaltsanalyse" (Ref. Prof. Schasching, Prof. Bodzenta).

Salzburg:

Dr. theol., Dr. phil. Alfred (P. Adalbert) Krause OSB, am 16. 11. 1967 für die Fächer Christliche Kunst und Archäologie mit der Arbeit: „Der Blasiuskult in der Benediktinerabtei Admont. Ein kirchen-, kunst- und kulturgeschichtlicher Beitrag zur Patroziniumsforschung in Österreich" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Walleitner).

Dr. theol. Blaschkewitz Wassilij (P. Johannes Chrysostomus) OSB, am 12. 9. 1968 für das Fach Russische Kirchengeschichte mit der Arbeit: „Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. 1. Band: Patriarch Tichon 1917–1925" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Bernhard).

Promotionen im akademischen Jahr 1967/68

a) zum Doktor der Theologie

Bundesrepublik Deutschland

Bonn:

Anton H. Jansen, Aachen, am 20. 4. 1968, Dissertation: „Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt" (Ref. Prof. Delahaye, Prof. Dreher).

Josef Krasenbrink OMI, am 10. 5. 1968, Dissertation: „Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum" (Ref. Prof. Jedin, Prof. Hegel).

Paolo Molteni, Susa (Italien), am 13. 7. 1968, Dissertation: „Roberto Holcot OP – Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite" (Ref. Prof. Auer, Prof. Hödl).

Freiburg i. Br.:

Ernesto Martinez Diaz de Guereñu, San Sebastian, am 27. 1. 1968, Dissertation: „Das Gottesbild des jungen Hegel. – Eine Studie zu ‚Der Geist des Christentums und sein Schicksal'" (Ref. Prof. Welte, Prof. Riedlinger).

Hartmut Zapp, am 12. 2. 1968, Dissertation: „Die Frage der Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez'" (Ref. Prof. Mosiek, Prof. Panzram).

Manuel Bauzá, Palma de Mallorca, am 23. 4. 1968, Dissertation: „La Doctrina teologica en la ars Dei de Ramon Lull" (in spanischer Sprache abgefaßt) (Ref. Prof. Stegmüller, Prof. Riedlinger).

Peter Fiedler, am 23. 4. 1968, Dissertation: „(καὶ) ἰδού im Neuen Testament" (Ref. Prof. Vögtle, Prof. Deissler).

Wendelin Kellner, Freiburg i. Br., am 23. 4. 1968, Dissertation: „Libertas und Christogramm. Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Münzprägung des Kaisers Magnentius (350–53)" (Ref. Prof. Kollwitz, Prof. O. Stegmüller).

Mainz:

Josef Götten, am 7. 2. 1968, Dissertation: „Der Mainzer Domkapitular Christoph Moufang (1817–1890). Theologe und Politiker. Eine biographische Darstellung" (Ref. Prof. Lenhart, Prof. Brück).

Peter Manns, Mainz, am 14. 6. 1968, Dissertation: „Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch" (Ref. Prof. Lenhart, Prof. Wetter).

München:

Werner Huß, Augsburg, am 9. 12. 1967, Dissertation: „Die Gemeinde der Apokalypse des Johannes" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Scheffczyk).

P. Osborne (Bernard) Kenan OFM, am 9. 12. 1967, Dissertation: „The Relationship between Conditioned and Unconditioned Being by Paul Tillich" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Fries).

Günter Lange, Paderborn, am 9. 12. 1967, Dissertation: „Bild und Wort – Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des 6. bis 9. Jahrhunderts" (Ref. Prof. Kampmann, Prof. Ziegler).

Walter Pötzl, am 9. 12. 1967, Dissertation: „Das Kloster Irsee 1182–1501" (Ref. Prof. Tüchle, Prof. Schwaiger).

Heinz Dietrich, am 10. 2. 1968, Dissertation: „Die Trinitätslehre des Augustinereremiten Hugolin von Orvieto" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Franz Georg Schubert, München, am 10. 2. 1968, Dissertation: „Die moraltheologische Systembildung bei Magnus Jocham im Lichte seiner Persönlichkeit, seines Lebensschicksals und seiner Zeit" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Giers).

Paul Zemp, Basel (Schweiz), am 10. 2. 1968, Dissertation: „Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Natalie Barton (Sr. Magdaleine), Kansas City (USA), am 25. 5. 1968, Dissertation: „Das Ausgerichtetsein auf das Königtum Gottes nach Martin Buber" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

John Charlot, am 25. 5. 1968, Dissertation: „Der Bau der Formel in 1 Kor 3–5" (Ref. Prof. Kuss, Prof. Scheffczyk).

Alfred Gläßer, Eichstätt, am 25. 5. 1968, Dissertation: Konvergenz – Strukturen des Natürlichen und des Übernatürlichen im Werk Pierre Teilhards de Chardin" (Ref. Prof. Fries, Prof. Scheffczyk).

Warren Daniel Murrman OSB, am 25. 5. 1968, Dissertation: „Die Bedeutung der menschlichen Natur Christi und der Sakramente für das Heil nach Wilhelm Estius" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

Wolfgang Grocholl, Rottenburg, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel" (Ref. Prof. Scheffczyk, Prof. Dettloff).

Barbara Jendrosch, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen" (Ref. Prof. Egenter, Prof. Giers).

Gary Lease, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Die kirchliche Lehrtätigkeit als lebendiges Glaubenszeugnis der ganzen Kirche nach J. H. Newman" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Fries).

Lorzez Wachinger, München, am 6. 7. 1968, Dissertation: „Der Glaubensbegriff Martin Bubers" (Ref. Prof. Fries, Prof. Schmaus).

Johannes Bernard, Berlin, am 23. 7. 1968, Dissertation: „Die Apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien" (Ref. Prof. Fries, Prof. Ziegler).

Adolf Laminski, Berlin, am 23. 7. 1968, Dissertation: „Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen" (Ref. Prof. Schmaus, Prof. Dettloff).

Münster:

Werner Hülsbusch, Münster, am 18. 11. 1967, Dissertation: „Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras" (Ref. Prof. Kasper, Prof. Ratzinger/Tübingen).

Theodor Maas-Ewerd, Münster, am 20. 12. 1967, Dissertation: „Liturgie und Pfarrei" (Ref. Prof. Lengeling, Prof. Filthaut).

Leo Langemeyer, Münster, am 29. 5. 1968, Dissertation: „Gesetz und Evangelium im Gegensatz. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts" (Ref. Prof. Iserloh, Prof. Ratzinger/Tübingen).

Cunibert van Balen OCarm, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Grundzüge des philosophisch-theologischen Denkens von J. E. Kuhn (Ref. Prof. Kasper, Prof. Lengsfeld).

Peter Schuyler Brown SJ, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke" (Ref. Prof. Gnilka, Prof. Schreiner).

Adalbert Düllmann, Paderborn, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Rechtfertigung im Wort allein" (Ref. Prof. Metz, Prof. Ratzinger/Tübingen).

Franz Kamphaus, Münster, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Die Bedeutung der neueren Evangelienforschung für die Predigt" (Ref. Prof. Filthaut, Prof. Gnilka, Prof. Kasper).

Trier:

John Gallen SJ, New York (USA), am 16. 12. 1967, Dissertation: „The Spirituality of Pierre de Bérulle and its eucharistic dimensions" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Breuning).

Pablo Martinez-Saiz, Madrid (Spanien), am 31. 5. 1968, Dissertation: „La Cincuentena Pascual en la Liturgia Hispanica" (Ref.: Prof. B. Fischer, Prof. Breuning).

Franz-Josef Steinmetz SJ, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Die Eschatologien des Kolosser- und Epheserbriefes. Ein Vergleich mit den paulinischen Hauptbriefen" (Ref. Prof. Thüsing, Prof. Breuning).

Tübingen:

Benno Gassmann, am 31. 1. 1968, Dissertation: „Ecclesia Reformata. Die Kirche in den kontinental-europäischen Bekenntnisschriften" (Ref. Prof. Küng, Prof. Biemer).

Venicio Marcolino OFM, Portugal, am 25. 5. 1968, Dissertation: „Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtlicher Periode nach Alexander von Hales" (Ref. Prof. Ratzinger, Prof. Hufnagel).

Würzburg:

Heinrich Döring, Fulda, am 23. 4. 1968, Dissertation: „Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung auf der Grundlage der ekklesiologischen Grundstrukturen" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Hofmann).

Dietmar Mieth, Trier, am 23. 4. 1968, Dissertation: „Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und Johannes Tauler" (Ref. Prof. Auer, Prof. Ruh).

Klaus Schilling, Würzburg, am 15. 7. 1968, Dissertation: „Der Kirchenbegriff der ‚Theologia Wirceburgensis'" (Ref. Prof. Hasenfuß, Prof. Betz).

Oesterreich:

Graz:

Friedrich Kernler, Gurk, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Bonifaz VIII, Seine Auffassung von der Stellung als Oberhaupt der Kirche, insbesondere der weltlichen Gewalt gegenüber (Nach den Registern)" (Ref. Prof. H. Rahner/Innsbruck, Prof. Jungmann/Innsbruck).

Otto König, Graz-Seckau, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Implikationen von Kirche und Sakrament im theologischen Denken der Frühscholastik" (Ref. Prof. Gruber, Prof. Bauer).

Karl Pauritsch, Graz-Seckau, am 27. 6. 1967, Dissertation: „Der ‚Sitz im Leben' von Jesaia 56–66" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Peter Schendl, Linz, am 21. 12. 1967, Dissertation: „Die Kampfsprüche in den Makkabäerbüchern" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Peter Seyfried, Linz, am 21. 12. 1967, Dissertation: „Die Introductio des Hieronymus Bezange in die Prophetenliteratur des AT" (Ref. Prof. Sauer, Prof. Schedl).

Innsbruck:

Miran Vodopivec, Laibach, am 25. 11. 1967, Dissertation: „Medikotheologische Anmerkungen zur Humansexualität und -fertilität" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Lakner).

Walter Kern SJ, am 16. 12. 1967, Dissertation: „Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens" (Ref. Prof. Gutwenger, Prof. Lakner).

Josè J. Gonzalez-Faus SJ, am 24. 2. 1968, Dissertaion: „Salus in compendio'. Estudio sobre el significado salvifico de la Encarnación en la teologia de S. Ireneo" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Kurien Kunnumpuram SJ, am 24. 2. 1968, Dissertation: „The Salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the Teaching of Vatican II" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Dander).

Hans-Georg Ohm, Essen, am 24. 2. 1968, Dissertation: „Gottesdienst und Weltdienst. Eine gottesdienstheologische Untersuchung zum religionslosen Christentum bei Dietrich Bonhoeffer" (Ref. Prof. Meyer, Prof. Gutwenger).

Gottfried Mras SJ, am 27. 4. 1968, Dissertation: „Geschichte der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740" (Ref. Prof. Maaß, Prof. Heinzel).

Norbert Wolfgang Höslinger CRL, Klosterneuburg, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Gerhoch von Reichersberg und die Klösterliche Eigenkirche" (Ref. Prof. Heinzel, Prof. Meyer).

Paul Weß, Dr. phil., Wien, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Die Inkomprehensibilität Gottes und ihre Konsequenzen für die Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin und Karl Rahner" (Ref. Prof. Lakner, Prof. Gutwenger).

Salzburg:

Franz Leitner OSA, am 13. 6. 1967, Dissertation: „Die Weinstockrede Christi" (Ref. Prof. Probst, Prof. Dillersberger).

Josef Kendl, St. Pölten, am 30. 1. 1968, Dissertation: „Josef Scheicher – Priester und Politiker an der Schwelle einer neuen Zeit" (Ref. Prof. Hermann, Prof. Schmölz).

Josef Schmidhuber, Salzburg, am 6. 5. 1968, Dissertation: „Soziometrische Erhebungen in den Pflichtschulen der Stadt Salzburg" (Ref. Prof. Wagner, Prof. Roesle).

Johann Werner Mödlhammer, Salzburg, am 28. 5. 1968, Dissertation: „Kirche und Welt bei Paul Tillich" (Ref. Prof. Holböck, Prof. Bernhard).

Wien:

Erwin Mann, am 15. 12. 1967, Dissertation: „Dr. med. Johann Heinrich Pabst. Sein Leben und seine Bedeutung als engster Freund und Mitarbeiter Anton Günthers" (Ref. Prof. Fritz, Prof. Loidl).

Gerhard Bruno Schüch OSA, am 15. 12. 1967, Dissertation: „Das Bild des Antichrist nach dem NT" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Kornfeld).

Aaron Ekwu, Biafra, am 20. 3. 1968, Dissertation: „The Establishment of the Catholic Mission in Western Nigeria by the Society of African Missions 1868–1920" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Dordett).

Manfred Fux, Wien, am 20. 3. 1968, Dissertation: „Beitrag zur Geschichte der österreichischen Pfadfinderbewegung bis 1945 unter besonderer Berücksichtigung des österreichischen Pfadfinderkorps St. Georg" (Ref. Prof. Loidl, Prof. Klostermann).

Josef Breuss, am 25. 6. 1968, Dissertation: „Studien zu D. Fr. Strauss und seiner Auffassung von Mt 1–2" (Ref. Prof. Kosnetter, Prof. Pritz).

Johann Kammerer, Wien, am 25. 6. 1968, Dissertation: „Die Auferstehung der Toten im AT als Element der eschatologischen Restauration des Bundesvolkes Israel" (Ref. Prof. Kornfeld, Prof. Kosnetter).

Nikolaus Severinski, Wien, am 25. 6. 1968, Dissertation: „Kirche und Staat bei Anton Günther" (Ref. Prof. Pritz, Prof. Loidl).

Schweiz:

Fribourg:

Pirmin Mattes OP, am 30. 11. 1967, Dissertation: „Die Kontroverse zwischen Joh. v. Kuhn und Constantin v. Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade im Lichte der Theologie vom heiligen Thomas von Aquin" (Ref. Prof. Williams, Prof. Mehrle).

Francesco Turvasi MSC, am 2. 3. 1968, Dissertation: „Dogma e critica nella controversia modernista. Il pensiero di Giovanni Genocchi" (Ref. Prof. Stirnimann, Prof. Barthélemy).

Joan Jarque i Juglar, Barcelona (Spanien), am 27. 6. 1968, Dissertation: „L'apologétique dans l'oeuvre et la pensée du Père Teilhard de Chardin. Contribution au problème de la présentation de la foi chrétienne à l'homme moderne" (Ref. Prof. Nicolas, Prof. Luyten).

Paul Zmire OFM, am 28. 6. 1968, Dissertation: „La collégialité episcopale dans l'Église d'Afrique de 300 à 430" (Ref. Prof. Perler, Prof. van Damme).

Hildegar Höfliger OFMCap, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte" (Ref. Prof. Stirnimann, Prof. Pfürtner).

Aurelio Fernandez, Oviedo, am 4. 7. 1968, Dissertation: „La misión especifica de los laicos y la ‚Consecratio mundi' en el Vaticano II" (Ref. Prof. A. Müller, Prof. Stirnimann).

b) zum Doktor des kanonischen Rechts

München:

Winfried Aymans, Köln, am 10. 2. 1968, Dissertation: „Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuermann).

c) zum Lizentiaten der Theologie

Münster:

Detlev Dormeyer, am 20. 12. 1967, Dissertation: „Die eschatologische Rede Jesu (Markus 13 und Lukas 21, 5–36)" (Ref. Prof. Gnilka).

Herwig Steinitz, am 27. 1. 1968, Dissertation: „Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes in den ersten fünf Jahrhunderten" (Ref. Prof. Kasper).

Ute Bentler, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Das Verhältnis von Schrift und Tradition in Johann Dietenbergers ‚Phimostomus scripturaviorum' und in der Kontroversliteratur von 1520 bis 1530" (Ref. Prof. Kasper).

Anton Habermeier, am 3. 7. 1968, Dissertation: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Untersuchungen zur einleitenden Perikope des Markusevangeliums in der Zusammenschau mit den Evangelien nach Matthäus und Lukas" (Ref. Prof. Schreiner).

Trier:

Helmut Fox, Trier, am 17. 10. 1967, Dissertation: „Das Verhältnis heutiger berufstätiger Jugend zur heiligen Messe" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Hofmann).

Andreas Edele SMA, am 15. 11. 1967, Dissertation: „Die katechetische Konzeption des Kardinals Lavigerie und ihre Verwirklichung in den Missionen der Weißen Väter" (Ref. Prof. Kottje, Prof. Arens).

Peter Frisch, Trier, am 30. 1. 1968, Dissertation: „Das Zusammenwirken Gottes mit den Zweitursachen bei der Entstehung des Menschen" (Ref. Prof. Breuning, Prof. Backes).

John McKenna, Vinzentiner, Philadelphia (USA), am 6. 2. 1968, Dissertation: „The Our Father in the Middle Age Mass-Commentaries" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Kottje).

Siegfried Treis, Trier, am 15. 2. 1968, Dissertation: „Die Heilsbedeutsamkeit der menschlichen Natur Jesu Christi bei Ludolf von Sachsen" (Ref. Prof. Backes, Prof. Breuning).

Alfons Kalter, Trier, am 7. 5. 1968, Dissertation: „Der Tod als ‚Prüfung' – Tod und Unsterblichkeit als ontologisches Mysterium im Lichte der Philosophie Gabriel Marcels" (Ref. Prof. Lorscheid, Prof. Kremer).

Rudolf Halffmann, Trier, am 21. 5. 1968, Dissertation: „Scham und Schamgefühl – Eine phänomenologische Analyse im Anschluß an Max Scheler in Gegenüberstellung zu den Schamdeutungen Jean-Paul-Sartres und Sigmund Freuds" (Ref.: Prof. Lorscheid, Prof. Weber).

Hans-Josef Limburg MSC, am 9. 7. 1968, Dissertation: „Das Votivoffizium von der Menschwerdung in Johannes Groppers Libellus piarum precum (1546)" (Ref. Prof. B. Fischer, Prof. Thome).

Eugene Finnegan OSM, Chicago (USA), am 11. 7. 1968, Dissertation: „The Theology of Confirmation at the Time of Charlemagne" (Ref. Prof. Breuning, Prof. B. Fischer).

Bruno Lowitsch, am 13. 7. 1968, Dissertation: „Die Konditionaltaufe nach evangelisch-lutherischem und katholischem Verständnis in Geschichte und Gegenwart" (Ref.: Prof. Bartz, Prof. Schmitz).

Hans-Wolfgang Ziegler, Trier, am 16. 7. 1968, Dissertation: „Das Gottesbild beim Propheten Hosea" (Ref. Prof. Groß, Prof. Junker).

d) zum Lizentiaten des kanonischen Rechts

München:

Winfried Aymans, Köln, am 22. 12. 1967, Dissertation: „Der Rechtsbegriff Kollegium im Codex Iuris Canonici" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuermann).

Oskar Saier, Freiburg i. Br., am 22. 12. 1967, Dissertation: „Die ‚hierarchica communio' nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Ref. Prof. Mörsdorf, Prof. Scheuermann).

Peter Storr, München, am 17. 7. 1968, Dissertation: „Die Entwicklung der bayerischen Kirchensteuergesetzgebung" (Ref. Prof. Weinzierl, Prof. Scheuermann).

Ignacio Perez de Heredia y Valle, Segorbe/Castellon (Spanien), am 24. 7. 1968, Dissertation: „Der befangene Richter auf Grund vorgängiger Mitwirkung im Prozeß" (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

Barth, Heinrich: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. In Verb. mit Hans Grieder u. Armin Wildermuth hrsg. v. Günther Hauff. – Bas, Stu: Schwabe (1967). 371 S.

Thielicke, Helmut: Theologie und Zeitgenossenschaft. Gesammelte Aufsätze. – Tü: Wunderlich (1967). 317 S.; Lw. DM 22,80.

Giovanni **Duns Scoto** nel VII centenario della nascita. – (Nap:) Francescani di Napoli (1967). 327 p., 14 tav.; Lire 3500.

Miscellanea in honorem **S. Josaphat Kuncevycz.** – R: PP. Basiliani 1967. XV, 602 p. = Analecta Ordinis s. Basilii Magni. Sectio II. Vol. VI; $ 9,50.

Miscellanea in honorem Petri **Parente.** – R: Pont. Univ. Urbaniana 1967. 458 p. = Euntes docete XX, 1967.

Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der praktischen Theologie. Eduard **Thurneysen** zum 80. Geburtstag. – Zü: EVZ-Verl. (1968). 528 S.; Lw. DM 48,–; S. 521–526: Thurneysen, Marguerite: Bibliographie. Fortsetzung der Bibliographie Eduard Thurneysens von 1958 an.

Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. Hrsg. von H(einrich) Schlier [u. a.] (Festgabe für Friedrich **Wulf** SJ zum 60. Geburtstag.) – Wü: Echter-Verl. (1968). 397 S.; Lw. DM 29,–; S. 351–363: Schrifttum von Pater Friedrich Wulf SJ.

Chenu, Marie-Dominique: Die Theologie als kirchliche Wissenschaft. – Concilium III, 1967, 44–49.

Weischedel, Wilhelm: Von der Frag-würdigkeit einer philosophischen Theologie. Antwort auf einige Kritiken. – EvTh XXVII, 1967, 113–138.

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

Kragerud, Alv: Die Hymnen der **Pistis Sophia.** – (Oslo:) Universitetsforlaget (1967). 269 S.; nkr 50,–.

Erbetta, Mario: Il **Vangelo** della **verità.** – Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes docete XX, 1967, R 1967, 411–443.

Steinmann, Jean: **Tertullien.** – (P:) Ed. du Chalet (1967). 319 p. = Coll. «Parole et tradition»; F 24,–.

Goffinet, Emile, CSSR: L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des psaumes de saint **Hilaire** de **Poitiers.** – Louv: Nauwelaerts 1967. XXII, 174 p. = Studia hellenistica XIV; BF 450,–.

Hagendahl, Harald: **Augustine** and the latin classics. Vol. I: Testimonia. With a contribution by Burkhart Cardanus. – (Sthlm: Almqvist & Wiksell 1967.) 769 p. = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XX: 1; skr 96,–.

Petrus Venerabilis: Contra Petrobrusianos hereticos. Cura et studio James Fearns. – Turnh: Brepols 1968. XVIII, 179 p. = Corpus christianorum. Continuatio medievalis X; BF 550,–.

(Richardus de Sancto Victore) Richard de Saint-Victor: Opuscules théologiques. Texte critique, avec introduction, notes et tables par J. Ribaillier. – P: Vrin 1967. 378 p. = Textes philosophiques du moyen âge XV; F 60,–.

Huygens, R.B.C.: Textes latins du **XII**e au **XIII**e siècle. – Studi medievali, Ser. III, A. VIII, 1967, 451–503.

Thomas Gallus: Commentaires du Cantique des Cantiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par Jeanne Barbet. Préface de André Combes. – P: Vrin 1967. 283 p. = Textes philosophiques du moyen âge XIV; F 48,–.

(Guilelmus de Ockham) Venerabilis inceptoris Guilelmi de Ockham: Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Prologus et distinctio prima. Edidit Gedeon Gál, OFM, adlaborante Stephano Brown, OFM. – St. Bonaventure ‹N. Y.›: Franciscan Institute St. Bonaventure Univ. 1967. 43*, 535 p. = Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. Guilelmi de Ockham opera philosophica et thelogica. Opera theologica I; $ 15,–.

Oberman, Heiko: The harvest of medieval theology: **Gabriel Biel** and late medieval scholasticism. – GrR: Eerdmans 1968. XV, 495 p.

Selge, Kurt-Victor: Die ersten **Waldenser.** Mit Edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca. Bd I: Untersuchung und Darstellung. Bd II: Der Liber antiheresis des Durandus von Osca hrsg. von Kurt-Victor Selge. – B: de Gruyter 1967. XVIII, 320 S., 1 Karte; XXVI, 287 S., 2 S. Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVII 1/2; Lw. DM 128,–.

Schirmer, Arno: Das Paulusverständnis **Melanchthons.** 1518–1522. – Wiesb: Steiner 1967. XI, 104 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XLIV; Lw. DM 24,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Kuhlow, Hermann F[riedrich] W[ilhelm]: Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung. Die theologischen Grundgedanken des **Agrippa** von **Nettesheim.** – B, Hbg: Lutherisches Verl. Haus 1967. 115 S.; kart. DM 18,80.

Gritsch, Eric W.: Reformer without a church. The life and thought of **Thomas Muentzer** 1488 [?] – 1525. – Phil: Fortress Pr. (1967). XIV, 214 p.; $ 6,50.

Winkler, Eberhard: Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener. – Mchn: Kaiser 1967. 243 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 34; DM 19,–.

Beckmann, Klaus-Martin: Unitas ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 233 S.; DM 24,–.

Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III: Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.) – Zü, Stu: Zwingli-Verl. (1967). 351 S.; brosch. DM 16,80.

Mondin, Battista: Paul **Tillich** e la transmitizzazione del cristianesimo. – To: Borla (1967). 219 p. = Le idee e la vita XXXVI; Lire 1500.

Butler, Christopher: The theology of **Vatican II.** – Lo: Darton, Longman & Todd 1967. 194 p. = The Sacrum lectures for 1966.

Ochoa, Xaverius: Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II. – R: Commentarium pro Religiosis 1967. 847 p.; Lire 8500.

Meynell, Hugo: The new theology and modern theologians. – Lo, Melbourne: Sheed and Ward (1967). IX, 214 p.; sh 16/–.

Bishop, Jourdain: Die »Gott-ist-tot«-Theologie (Les théologiens de ‹la mort de Dieu›, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1968). 172 S. = Patmos paperbacks; kart. DM 14,80.

Cooper, John Charles: The roots of radical theology. – Phil: Westminster (1967). 172 p.; $ 4,95.

Lebœuf, Fabien: Les théologies de la mort de Dieu. – RScRel XLI, 1967, 129–149.

The Death of God debate. Ed. by Jackson Lee Ice and John J. Carey. – Phil: Westminster (1967). 267 p.; paper $ 2,65.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Trencsényi-Waldapfel, Imre: Untersuchungen zur Religionsgeschichte (Vallàstörténeti tanulmànyok, dt.) (Aus d. Ungar. übertr. von Géza Engl. Verantwortl. Redaktion: Tilda Alpàri.) – Budapest: Akadémiai Kiadó 1966. 570 S.; XXXI S. Abb.

Clavier, H.: Résurgences d'un problème de méthode en histoire des religions. – Numen XV, 1968, 94–118.

Long, Charles H.: Prolegomenon to a religious **hermeneutic.** – HistRel VI, 3, 1967, 254–264.

Schoeps, Hans-Joachim: Ausprägungen der **Erlösungsidee** in der Religionsgeschichte. – Religion und Religionen. Festschrift Gustav Mensching, Bonn 1967, 157–177.

Münster, Maria: Untersuchungen zur Göttin **Isis** vom alten Reich bis zum Ende des neuen Reiches. Mit hieroglyph. Textanhang. – B: Hessling 1968. IV, 239 S. 4° = Münchener ägyptologische Studien XI = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät; kart. DM 42,– [Diss., München]

Grad, A[dolphe]-D.: Le temps des **kabbalistes.** – Neuch: Baconnière (1967). 174 p., 3 pl.; sfr 12,–.

Torrey, Charles Cutler: Jewish foundation of **Islam.** – NY: Ktav 1968. 164 p.; $ 6,95.

Poggi, Vincenzo M., SJ: Un classico della spiritualità musulmana. Saggio, monografico sul «Munqiddi al-Gazali». – R: Univ. Gregoriana 1967. XII, 270 p. = Documenta et opera II; Lire 4000.

Jadaane, Fehmi: L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane. – Beyrouth: Dar el-Machreq 1968. 266 p. = Recherches I, 41.

Gnoli, Raniero: Morte e sopravvivenza nello sivaismo kashmiro. – Rivista degli studi orientali XLII, 1967, 101–120.

Schulemann, Werner: Die Kunst Zentralasiens als Ausdrucksform religiösen Denkens. – Walther Heissig: Tibet und die Mongolei als literarische Provinzen. – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. (1967). 135 S.; S. 25–103 Abb. mit Text = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXXXII; DM 27,80.

Welbon, Guy Richard: The buddhist **Nirvāna** and its Western interpreters. – NY: Columbia Univ. Pr. 1967. 336 p.; sh 59/6.

Iványka, Endre von: Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der **Spätantike.** – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 317–322; S. 323–338: Crahay, Roland: Eléments d'une mythopée gnostique dans la grèce classique; p. 340–356: Boyancé, Pierre: Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon.

Costa, Carla: La stirpe di Pontos. – StMStRel XXXIX, 1968, 61–100.

Pighi, Giovanni Battista: La religione Romana. – To: Bottega d'Erasmo 1967. 120 p. = Lezioni A. Rostagni. Istituto di filologia classica Università di Torino III; Lire 2500.

Mithraism in **Ostia**: Mystery religion and christianity in the ancient port of Rome. Ed. by Samuel Laeuchli. With a preface by Giovanni Becatti. – (Evanston ‹Ill.›:) Northwestern Univ. Pr. (1967). XII, 116 p.; 33 pl. = Garrett theological studies I; $ 5,–.

Thiel, P. Jos. **Schamanismus** im Alten China. – Synologica X, 1968, 149–204.

The sociology of **Japane** religion. Edited by Kiyomi Morioka and William H. Newell. – Leiden: Brill 1968. VI, 145 p., 3 fig., 4 tables = International studies in sociology and social anthropology VI = Journal of Asian and African studies III, 1–2; hfl 24,–.

Demetrio, Francisco, SJ: Creation myths among the early **Filipinos.** – Asian folklore studies XXVII, 1968, 41–80.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Fragen der Weltmission (von) Josef Glazik [u. a.] – Lebendige Seelsorge XIX, 1968, 217–257.

Klaes, Norbert: Stellvertretung und Mission. – (Ess:) Ludgerus-Verl. (1968). 118 S.; kart. DM 18,– [Diss., Innsbruck]

Kuhl, Josef, SVD: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium. – St. Augustin: Steyler Verl. 1967. 242 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XI; DM 24,–.

Sydral, Rolf A.: To the end of the earth. Mission concept in principle and practice. – Minneapolis/Minn.: Augsburg Publ. House 1967. 177 p.

Wilson, William J. (Ed.): Demands for christian renewal. – Maryknoll, N.Y.: Maryknoll Publications 1968. 179 p.; $ 4,95.

Henkel, Willi, OMI: Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry **Newman**. – R: Officium Libri Catholici 1967. 210 S.; Lire 2500.

Aoyama Gen, Paul, SVD: Die Missionstätigkeit des hl. **Franz Xaver** in Japan aus japanischer Sicht. – St. Augustin: Steyler Verlag 1967. XVI, 182 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini X.

Glazik, Josef, MSC: Die Mission der **Bettelorden** außerhalb Europas. – Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Frb/B, Bas, Wien 1968, 479–489.

Campeau, Lucien, SJ: Monumenta Novae Franciae I: La première mission d'Acadie ‹1602–1616›. – R: Monumenta hist. Soc. Jesu; Québec: Pr. de l'Univ. Laval 1967. 276*, 719 p. = Monumenta historica Societatis Jesu XCVI = Monumenta missionum Societatis Jesu XXIII; Lire 9000.

Jadin, Louis: Pero **Tavares**, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au **Congo** et en **Angola, 1629–1635**. – Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome XXXVIII, 1967, 271–402.

Lamoureux, André: Le dernier courrier du cardinal **Léger**. – Montr: Fides 1968. 189 p.; $ 2,–.

Wicki, Joseph, SJ: Sei lettere inedite del P. Roberto **Nobili** S. I. – ArchHistSJ XXXVII, 1968, 129–144.

Wirth, Benedicta, CRSA: Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas. – Mstr: Aschendorff 1968. 78 S. = Veröffentlichungen des Inst. f. Missionswissenschaft d. Westf. Wilhelms-Univ. XIII; kart. DM 6,–.

Zubillaga, Félix, SJ: Monumenta **Mexicana**. III: ‹**1585–1590**›. – R: Monumenta Historica Soc. Jesu 1968. 70*, 790 p. = Monumenta historica Societatis Jesu XXIV; Lire 8500.

Comblin, José: Para uma tipologia do catolicismo no **Brasil**. – REBras XXVIII, 1968, 46–73.

The Catholic directory of **Thailand 1967**. – Bangkok: Jesuit Fathers 1967. 364 p.

Catholic directory of **Taiwan 1967**. – Taipei: Hua Ming Press 1967. 380 p.

The Catholic directory of **Southern Africa 1967**. – Cape Town: The Salesian Press 1967. 344 p.

Beyerhaus, Peter: Begegnung mit messianischen Bewegungen. Zur Kennzeichnung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin. – ZThK LXIV, 1967, 496–518.

Kitagawa, Daisuke: Rassenkonflikt und christliche Mission (Race relations and christian mission, dt.) Eine kritische Untersuchung der rassischen und völkischen Spannungen in Asien, Afrika und Amerika. – Wup: Aussaat-Verl. (1968). 164 S.; kart. DM 8,80.

Latourette, Kenneth Scott: Beyond the ranges. An autobiography. – GrR, Mich: Eerdmans 1967. 161 p.; $ 3,95.

Potts, E. Daniel: British baptist missionaries in India, 1793–1837. The history of Serampore and its mission. – Lo: Cambridge Univ. Pr. 1967. XII, 276 p.; sh 57/6.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Kuitert, Harminus Martinus: Gott in Menschengestalt (De mensvormigheid Gods, dt.) Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel. – Mchn: Kaiser 1967. 251 S. = BeitrEvTh XLV; DM 24,–.

Hill, David: Greek words and Hebrew meanings. Studies in the semantics of soteriological terms. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1967. XIV, 333 p. = Society for New Testament studies. Monograph series V; sh 60.

Dip, Guillermo: Problema del Mesías paciente. – EstEcl XLIII, 1968, 155–179.

Montague, George, SM: The biblical theology of the secular. – Milw: Bruce 1968. VIII, 90 p.; $ 2,95.

2. Altes Testament

Cazelles, H[enri]: Positions actuelles dans l'exégèse du **Pentateuque**. – EphThLov XLIV, 1968, 55–78.

Loretz, Oswald: Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der **Genesis**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 149 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXXII; kart. DM 8,80.

Fuß, Werner: Die sogenannte **Paradieserzählung**. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1968). 134 S.; kart. DM 19,80.

Weidmann, Helmut: Die **Patriarchen** und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 186 S. = FRLANT XCIV; Lw DM 28,–.

Cassuto, U. A.: A commentary on the book of **Exodus**. Translated from the Hebrew. – Jer: The Magnes Press (1968). XVI, 509 p.; sh 72.

Schmid, Herbert: Erwägungen zur Gestalt **Josuas** in Überlieferung und Geschichte. – Jud XXIV, 1968, 44–57.

Clements, R. E.: **Baal-Berith** of Shechem. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 21–35.

Thompson, Thomas and Dorothy: Some legal problems in the book of **Ruth**. – VetTest XVIII, 1968, 79–99.

Brueggemann, Walter: **David** and his theologian. – CaBiQ XXX, 1968, 156–181.

Gooding, D. W.: The Shimei duplicate and its satellite miscellanies in **3 Reigns II**. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 76–92.

Becker, Joachim [, SSCC]: **Isaias** – der Prophet und sein Buch. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1968). 81 S. = Stuttgarter Bibelstudien XXX.

McDaniel, Thomas F.: Philological studies in **Lamentations**. – Bibl XLIX, 1968, 27–53. 199–220.

Dijk, H. J. van: Ezekiel's prophecy on Tyre ‹**Ez. 26,1–28,19**›. A new approach. – R: Pontificium Institutum Biblicum (1968). XII, 149 p. = Biblica et Orientalia XX; Lire 2400.

Crenshaw, J. L.: **Amos** and the theophanic tradition. – ZAW LXXX, 1968, 203–215.

Leslie, E. A.: The **Psalms**. Translated and interpreted in the light of Hebrew life and worship. – Nashv: Abingdon Pr. 1968. 448 p. = Apex books; $ 2,75.

Ellermeier, Friedrich: **Qohelet**. T. I, 1: Untersuchungen zum Buche Qohelet. – Herzberg a. Harz: Jungfer 1967. 371 S.; Lw. DM 36,–. [Diss., Göttingen]

Wright, Addison G.: The riddle of the Sphinx: The structure of the book of Qohelet. – CaBiQ XXX, 1968, 313–334.

Levin, Saul: The traditional chironomy of the Hebrew scriptures. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 59–70.

Dahood, Mitchell, SJ: **Ugaritic** and the Old Testament. – EphThLov XLIV, 1968, 35–54.

Zobel, Hans-Jürgen: Ursprung und Verwurzelung des **Erwählungsglaubens** Israels. – ThLZ XCIII, 1968, Sp. 1–12.

Schreiner, Josef: Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker. – Bibel und Leben IX, 1968, 94–114.

Fohrer, Georg: Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern. – Journal of Semitic Studies XIII, 1968, 64–75.

Hayes, John H.: The usage of oracles against foreign nations in ancient Israel. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 81–92.

Scharbert, Josef: Prolegomena eines Alttestamentlers zur **Erbsündenlehre**. – Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1968). 127 S. = QuaestDisp XXXVII; kart. DM 12,80.

Poulssen, Niek: **König und Tempel** im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes. – (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk 1967. 220 S. = Stuttgarter biblische Monographien II; kart. DM 32,–. [Diss., Rom]

Parr, Peter J.: The origin of the Rampart fortifications of Middle Bronce age Palestine and Syria. – ZDtPalV LXXXIV, 1968, 18–45.

Beebe, H. Keith: Ancient Palestinian dwellings. – BiblArch XXXI, 1968, 38–58; p. 58–72: Bull, Robert J.: The excavations of Tell er-Ras on Mt. Gerizim.

Goldberg, Arnold M.: Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden. – Jud XXIV, 1968, 27–44.

Delcor, M.: Le temple d'Onias en Égypte. Réexamen d'un vieux problème. – RBibl LXXV, 1968, 188–203; p. 204–205: Vaux, R[oland] de, OP: Post-Scriptum.

Pryke, E. J.: The Identity of the **Qumran** sect: a reconsideration. – NovTest X, 1968, 43–61.

Ringgren, Helmer: Qumrân and gnosticism. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 379–384; p. 389–400: Mansoor, Menahem: The nature of gnosticism in Qumran; p. 401–410: Philonenko, Marc: Essénisme et gnose chez le Pseudo-Philon. Le symbolisme de la lumière dans le Liber antiquitatum biblicarum.

3. Neues Testament

Christian history and interpretation. Studies presented to John **Knox**. Edited by W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1967. XXXV, 428 p.; sh 55,–; p. XXIII–XXXII: Bibliography of the work of John Knox compiled by John Coolidge Hurd, Jr.

Rigaux, Béda: Témoignage de l'évangile de **Matthieu**. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1967). 306 p. = Pour une histoire de Jésus II.

Green, H. B.: The structure of St. Matthew's gospel. – Studia evangelica. Vol. IV, 1 = Texte und Untersuchungen CII, B 1968, 47–59; p. 60–63: Green, H. B.: The command to baptize and other Matthaean interpolations; p. 146–157: Beare, F. W.: The sayings of Jesus in the gospel according to St. Matthew; p. 214–230: Rasco, E., SJ: Matthew I–II: Structure, meaning, reality; p. 231–235: Schippers, R.: The Son of Man in Matt. XII. 32 = Lk. XII. 10, compared with Mk. III. 28; p. 236–240: Seitz, O. J. F.: The commission of prophets and "Apostles". A re-examination of Matthew 23, 34 with Luke 11, 49; p. 246–258: Walter, N.: Die Bearbeitungen der Seligpreisungen des Matthäus; p. 269–273: Yarnold, E., SJ: Τέλειος in St. Matthew's gospel.

Lövestam, Evald: Spiritus blasphemia. Eine Studie zu **Mk** 3, 28 f. par Mt 12, 31 f., Lk 12, 10. – Lund: Gleerup (1968). 88 S. = Scripta minora 1966–1967, 1; skr 19,–.

Harrisville, Roy A.: The miracle of Mark. A study in the gospel. - Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1967). 128 p.; $ 1,50.

Martinelli, Alessio, OFM: «Essi non compresero». ‹Lc 2, 50›. – MiscFranc LXVII, 1967, 246–320.

Thiering, B.: The **Acts** of the **Apostles** as early christian art. – Essays in honor of Griffithes Wheeler Thatcher, Sydney 1967, 139–189.

Bahr, Gordon J.: The subscriptions in the Pauline letters. – JBiblLit LXXXVII, 1968, 27–41.

Schenke, Hans-Martin: Aporien im **Römerbrief**. – ThLZ XCII, 1967, Sp. 881–888.

Dahl, Nils A.: Paul and the church at Corinth according to **I Corinthians** 1:10–4:21. – Christian history and interpretation. Studies presented to John Knox, (Lo) 1967, 313–335; p. 269–288: Martyn, J. Louis: Epistemology at the turn of the ages: 2 Corinthians 5:16.

Wilson, Jack H.: The Corinthians who say there is no resurrection of the dead. – ZNW LIX, 1968, 90–107.

Martin, R(alph) P.: Carmen Christi. **Philippians II, 5–11** in recent interpretation and in the setting of early christian worship. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1967. XII, 364 p. = Society for New Testament studies. Monograph series IV; sh 55,–.

Frattallone, Raimondo, SDB: Antropologia naturale e soprannaturale nella prima lettera di san **Pietro**. – Studia moralia V, 1967, 41–111.

Fuchs, Ernst: Marburger **Hermeneutik**. – Tü: Mohr 1968. 277 S.

Diskussion um Kreuz und **Auferstehung**. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde. Hrsg. v. Bertold Klappert. – Wuppertal: Aussaat-Verl. (1967). 319 S.; DM 16,80.

Marxsen, Willi: Die Auferstehung Jesu von Nazareth. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1968). 190 S.; Lw. DM 9,80.

Dupont, Jacques, OSB: Les tentations de Jésus au désert. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1968. 152 p. = Studia Neotestamentica. Studia IV; BF 300.

Hall, John Wintour: Christ and his teaching in the synoptic gospels. – Lo: Evans 1967. VIII, 9–176 p., maps, plan, tables, diagr.

Armstrong, Edward A.: The gospel parables. – (Lo:) Hodder and Stoughton (1967). 219 p.; sh 15.

Wuellner, Wilhelm H.: The meaning of "Fishers of Men". – Phil: Westminster Pr. (1967). 256 p. = The New Testament library; $ 6,95.

Austgen, R. J.: Natural motivation in the **Pauline** epistles. – Lo: Univ. Notre Dame Pr. 1967. 156 p.; sh 30,–.

Conzelmann, Hans: Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie? – EvTh XXVIII, 1968, 389–404.

Dietzfelbinger, Christian: Was ist Irrlehre? Eine Darstellung der theologischen und kirchlichen Haltung des Paulus. – Mchn: Kaiser (1967). 62 S. = Theologische Existenz heute. N. F. CXLIII; DM 4,80.

Michels, Florence: Paul and the law of love. – Milw: Bruce 1967. XIV, 191 p.; $ 4,95.

Romaniuk, Casimiro: Il timore di Dio nella teologia di san Paolo. – Brescia: Paideia (1968). 149 p. = Associazione biblica italiana. Supplementi alla Rivista biblica II; Lire 2000.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: **Sin** and **community** in the New Testament. – Sin and repentance. Papers of the Maynooth Union summer School 1966, Dublin (1967), 18–50.

Wilson, R. Mc. L.: Gnosis, gnosticism and the New Testament. – Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 10–18 aprile 1966 = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XII, Leiden 1967, 511–526; p. 538–550: Lyonnet, Stanislas: Saint Paul et le gnosticisme. L'épître aux Colossiens.

Nickels, Peter, OFMConv: Targum and New Testament. A bibliography together with a New Testament index. – R: Pont. Biblical Institute 1967. XI, 88 p. = Scripta Pontificii Instituti biblici CXVII.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Wellis, A. F.: Bibliography of the society for **African Church** history I. – Journal of religion in Africa I, 1967, 46–94.

Kitson Clark, G(eorge): The critical historian. – Lo: Heinemann (1967). 214 p.; sh 30.

Peters, Albrecht: Glaube und Geschichte. – Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 21–40.

Stockmeier, Peter: Zur **Problemgeschichte**. – Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzproblem, Eins, Zü, Köln (1967), 13–40.

Castrén, Olavi: Über den Begriff der Traditionsgebundenheit. – StudTheol XXI, 1967, 182–202.

Forni, Guglielmo: Storia e società. – Jacques Maritain. A cura di Antonio Pavane, Brescia 1967, 83–123.

Glick, G. Wayne: The reality of christianity: A study of Adolf von **Harnack** as historian and theologian. – NY: Harper and Row 1967. XVII, 359 p.; $ 7,50.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd II, 2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Von Hans-Georg Beck [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1968. XXIX, 782 S.; Lw. DM 92,–.

Quellen zur Entstehung des **Kirchenstaates**. Eingel. u. zusammengestellt von Horst Fuhrmann. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1968). 92 S. = Historische Texte. Mittelalter VII; kart. DM 6,80.

Wendehorst, Alfred: Das Bistum **Würzburg**. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Säkularisation. – FrbDiözArch LXXXVI, 1966, 9–93.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Chadwick, Henry: The Pelican history of the church. T. I: The early church. – (Harmondsworth:) Penguin 1968. 304 p.; sh 7/6.

Rieks, Rudolf: Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des 1. nachchristlichen Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1967. 280 S.; Lw. DM 48,– [Diss., Tübingen].

Worley, Robert C.: Preaching and teaching in the earliest church. – Phil: Westminster (1967). 199 p.; $ 5,95.

Visser, A. J.: A bird's-eye view of ancient christian eschatology. – Numen XIV, 1967, 4–22.

Brock, Sebastian P.: Greek words in the syriac gospels ‹VET and PE›. – Muséon LXXX, 1967, 389–426.

Deichgräber, Reinhard: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 251 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments V; kart. DM 22,50.

O'Hagan, Angelo P.: Material re-creation in the apostolic fathers. – B: Akademie- Verl. 1968. XIV, 154 S. = TU C; kart. DM-Ost 26,50 [Diss., München].

Fierro, Alfredo: Las controversias sobre la **resurrección** en los siglos II–V. – RevEspTeol XXVIII, 1968, 3–21.

Leipoldt, Johannes: Das Evangelium nach **Thomas**. Koptisch und deutsch. – B: Akademie-Verlag 1967. VIII, 77 S. = TU CI.

Siniscalco, Paolo: Ricerche sul «De resurrectione» di **Tertulliano**. – R: Ed. Studium (1966). 208 p. = Verba seniorum. N. S. VI; Lire 3500.

Kretschmar, Georg: Der Weg zur **Reichskirche**. – VerkForsch XIII, 1968, 3–44.

Patlagean, É.: Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale. – Annales XXIII, 1968, 106–126.

Corsini, Eugenio: In margine a una traduzione dell' "In Ioannem" di **Origene**. – StMStRel XXXVIII, 1967 = Studi in onore di Alberto Pincherle, 146–169.

Rius Camps, J.: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes. – OrChrPer XXXIV, 1968, 5–37.

DesPlaces, Édouard: La tradition patristique de Platon ‹spécialement d'après les citations des Lois et de l'Epinomis dans la préparation évangélique d'**Eusèbe** de **Césarée**›. – Revue des études grecques LXXX, 1967, 385–394.

Mayer, Hans Eberhard: Das Pontifikale von **Tyrus** und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem. Zugleich ein Beitrag zur Forschung über Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. – Dumbarton Oaks Papers XXI, 1967, 141–232.

Hemmerdinger-Iliadou, D.: Saint **Éphrem** le **Syrien**, Sermon sur Jonas ‹texte grec inédit›. – Muséon LXXX, 1967, 47–74; p. 75–119: Garitte, Gérard: Le sermon de s. Éphrem sur Jonas en géorgien.

Daniélou, Jean: L'évêque d'après une lettre de **Grégoire** de **Nysse**. – Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes docete XX, 1967, R 1967, 85–97.

Bebis, G. S.: Gregory of Nyssa's De vita Moysis: a philosophical and theological analysis. – The Greek Orthodox theological review XII, 1967, 369–393.

Gribomont, Jean, OSB: Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse. – RAscMyst XLIII, 1967, 249–266.

Lippold, A.: Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des **Pacatus**. – Hist XVII, 1968, 228–250.

Patanè, Leonardo R.: Il pensiero pedagogico di s. **Agostino**. – Bologna: Pàtron (1967). 264 p. = Scienze filosofiche VII; Lire 2500.

Visentin, P.: «Christus ipse est sacramentum» in s. **Massimo** di **Torino**. – Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro ... Vol. II, R (1967), 27–51.

Caro, R.: **Proclo** de **Constantinopla**, orador mariano del siglo V. – Mar XXIX, 1967, 377–492.

Somerville, R.: «Ordinatio abbatis» in the **rule** of St. **Benedict**. – RevBen LXXVII, 1967, 246–263.

Magoulias, H. J.: The lives of **Byzantine saints** as sources of data for the history of magic in the **VI**th and **VII**th century A. D. Sorcery, relics and icons. – Byz XXXVII, 1967, 228–269.

4. Mittelalter und Neuzeit

Burg, A. M.: Die alte Diözese **Straßburg** von der bonifazischen Reform ‹ca. 750› bis zum napoleonischen Konkordat ‹1802›. Ein geschichtlicher Überblick mit besonderer Berücksichtigung des elsässischen Teiles. – FrbDiözArch LXXXVI, 1966, 220–351.

Radler, Leonhard: Beiträge zur Geschichte von **Weizenrodau** ‹Krs. Schweidnitz›. – JSchlesKKG N. F. XLVI, 1967, 7–34.

D'Andrea, Gioacchino, OFM: Scotismo e **scotisti** francescani delle province di **Napoli**. – Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 215–245.

Wieser, Klemens: Die Bedeutung des Zentralarchivs des Deutschen Ordens für die Geschichte Schlesiens und Mährens. Ein Findbehelf zum schlesisch-mährischen Aktenbestand des Archivs. – Wü: Holzner 1967. XI, 234 S. = Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte XIII; DM 42,–.

Holtmann, Bernd: Das Dekanat **Hümmling**. Kirchengeschichtl. Skizzen aus Vergangenheit u. Gegenwart. – Osn: Fromm (1966). 161 S.

5. Mittelalter

Chélini, Jean: Histoire religieuse de l'Occident médiéval. – P: Libr. Colin 1968. 512 p. et 20 cartes = Collection U. Série: Histoire médiévale.

Eichhorn, Werner: Die Reichsabtei **Amorbach** unter den Karolingern. **734**‹?›–**910**. – StudMittBenO LXXVIII, 1967, 28–67.

Ewig, Eugen: S. **Chrodegang** et la réforme de l'Église franque. – Saint Chrodegang, Metz 1967, 25–53.

Meuthen, Erich: Die **Aachener Pröpste** bis zum Ende der Stauferzeit. – Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins LXXVIII, 1966–67, 5–95.

Flohrschütz, Günther: Die **Freisinger Dienstmannen** im **10.** und **11.** Jahrhundert. – Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte XXV, 1967, 9–79.

Cornides, Elisabeth: **Rose** und **Schwert** im päpstlichen Zeremoniell von den Anfängen bis zum Pontifikat Gregors XIII. – Wien: Wissenschaftl. Antiquariat Geyer 1967. 182 S., 1 Taf. = Wiener Dissertationen aus d. Gebiete der Geschichte IX; kart. ÖS 260,–.

Schaab, Meinrad: Die Diözese **Worms** im Mittelalter. – FrbDiözArch LXXXVI, 1966, 94–219.

Hensel, W.: Die Anfänge des Staatswesens und des Christentums in **Polen**. – Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen ..., Wiesb 1967, 1–28; 12 Taf.

Wollasch, Joachim: **Cluny** im **X.** und **XI.** Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1967. 37 S. = Historische Texte. Mittelalter VI.

Roscher, Helmut: Neuere Forschung zur Geschichte der **Kreuzzüge**. – VerkForsch XIII, 1968, 44–65.

Smail, R. C.: Crusading warfare, **1097–1193**. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1967. XII, 272 p., fig. = Medieval life and thought; sh 55.

Bultot, Robert: La «Chartula» et l'enseignement du mépris du monde dans les écoles et les universités médiévales. – Studi medievali, ser. III, A. VIII, 1967, 787–834.

Tanner, Anne: Zur Namenstruktur der Diözese **Lausanne**. – Zü: Iuris-Verl. 1967. 123 S.; sfr. 15,– [Diss., Zürich].

Bernards, Matthäus: Geschichtsperiodisches Denken in der Theologie des 12. Jahrhunderts. – Kölner Domblatt XXVI/XXVII, 1967, 115–124.

Vaudois languedociens et pauvres catholiques. – Toulouse: Privat 1967. 307 p., 4 pl., 1 carte = Cahiers de Fanjeaux II.

Burr, David: **Ockham**, **Scotus**, and the censure at Avignon. – ChH XXXVII, 1968, 144–159.

Weltsch, R. E.: Archbishop **John** of **Jenstein**, **1348–1400**. Papalism, humanism and reform in pre-Hussite Prague. – La Haye / P: Mouton 1968. 252 p.; hfl 30,–.

Schreiner, Peter: La **chronique brève** de **1352**. Texte, traduction et commentaire. – OrChrPer XXIX, 1963, 331–356; XXX, 1964, 39–64; XXXI, 1965, 336–373; XXXIV, 1968, 38–61.

Angerer, Joachim, OSB: Die Bräuche der Abtei **Tegernsee** unter Abt Kaspar Ayndorffer ‹**1426–1461**›, verbunden mit einer textkritischen Edition der Consuetudines Tegernseenses. – Augsb: Verl. Winfried-Werk in Komm. 1968. XV, 362 S. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige XVIII.

Binder, Karl: **Slaven** auf dem Konzil von **Basel**. – Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen . . ., Wiesb 1967, 113–137.

Schofield, A. N. E. D.: Ireland and the council of Basel. – IrEcclRec CVII, 1967, 374–387.

[Piccolomini,] Aeneas Sylvius: De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II. (Latin text and English translation.) Ed. and transl. by Denis Hay and W. K. Smith. – Oxford: Clarendon Pr. 1967. II, XXXVIII, 268 p. = Oxford mediaeval texts; sh 55.

Schlingensiepen, Hermann: Unaufgebbarkeit und Gefahren der politischen Predigt. Beobachtungen und Gedanken zur Verkündigung **Savonarolas**. – Festschrift für Joseph Klein, Gö 1967, 248–268.

Zafarana, Zelina: Ricerche sul «Liber de unitate ecclesiae conservanda». – Studi medievali, ser. III, A. VII, 1966, 617–700.

6. Gesamte Neuzeit

Rothe, A.: Geschichte der **Ostdeutschen Provinz** der **Gesellschaft Jesu** seit ihren Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. – B: Ostdeutsche Provinz S.J. 1967. 86 S.

Richter, Willy: Die Matrikel der **Kreuzschule**. Gymnasium zum Heiligen Kreuz in **Dresden**. T. I: **1639–1712**. Mit dem Verzeichnis der Rektoren und Lehrkräfte aus der Zeit von 1540 – etwa 1810. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1967. 157 S. = Genealogie und Landesgeschichte XVII; kart. DM 24,–.

Furcha, E. J.: Key concepts in **Caspar** von **Schwenckfeld**'s thought: regeneration and the new life. – ChH XXXVII, 1968, 160–173.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Augustijn, C.: **Erasmus**. Vernieuwer van kerk en theologie. – Baarn: Het Wereldvenster (1967). 168 blz. = Theologische monografieën.

(Erasmus, Desiderius -) Guillaume Budé: La correspondance d'Erasme et de Guillaume Budé. Trad. intégrale, annotations et index bibliographique par Marie-Madeleine de la Garanderie. – P: Vrin 1967. 327 p. = De Pétrarque à Descartes XIII; sfr 51,–.

Moeller, Bernd: Zur Reformationsgeschichte. – VerkForsch XIII, 1968, 65–95.

Schwiebert, Ernest G.: The theses and Wittenberg. – Luther for an ecumenical age. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis-Lo (1967), 120–143.

Baring, Georg: Luther und die „Theologia Deutsch" in der neuesten Forschung. – ThZBas XXIII, 1967, 48–62.

Quellen zur Geschichte der **Reformationsbündnisse** und der **Konstanzer Reformationsprozesse 1529–1548**. Erstausg. von ausgew. Texten. Bearb. u. hrsg. von Ekkehart Fabian. Mit e. Übersicht verschiedener Reformationsbündnisse 1526–1546. – Tü: Osiander ‹in Komm.› 1967. 260 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXIV; Lw. DM 27,60.

Bartel, Oskar: Beitrag der Reformation zur polnischen Kultur. – LuthJb XXXV, 1968, 78–98.

Polgar, Ladislaus, SJ: Bibliography of the history of the Society of Jesus. Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. – R: Jesuit historical inst. 1967. 208 p. = Sources and studies for the history of the Jesuits I.

Strebel, Kurt: Die Benediktinerabtei **Muri** in nachreformatorischer Zeit **1549–1596**. Vom Tode des Abtes Laurenz von Heidegg bis zur Wahl von Abt Johann Jodok Singisen. – Winterthur: Schellenberg 1967. XIV, 189 S.; sfr 18,– [Diss., Freiburg/Schweiz].

Jedin, Hubert: Gesandtenrecht auf dem Konzil von **Trient**. – Gedächtnisschrift für Hans Peters . . ., B 1967, 281–301.

Alberigo, Giuseppe: Carlo **Borromeo** come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina. – RStItal LXXIX, 1967, 991–1030.

La Correspondance de Juste **Lipse** conservée au Musée Plantin-Moretus. Introduction, correspondance et commentaire, documents, bibliographie par Aloïs Gerlo et Hendrik M. L. Vervliet, avec la collaboration d'Irène Vertessen. – Anvers: De Nederlandsche Boekhandel 1967. XXV, 323 p., 7 pl.; BF 1150.

Zambrano, Fr., SJ: Diccionario bio-bibliográfico de la **Compañía** de **Jesús** en **México**. VII: Siglo XVII ‹**1600–1699**›. – Mexico: Ed. Ius 1967. 693 p.

Rademaker, C. S. M., SSCC: Gerardus Joannes **Vossius** ‹**1577–1649**›. – Zwolle: Willink 1967. 364 blz. = Zwolse reeks van taal-en letterkundige studies XXI; hfl 60,–.

Buzás, Josef: Kanonische Visitationen der Diözese **Raab** aus dem **17.** Jahrhundert. T. II. – Eisenstadt: Burgenländisches Landesarchiv 1967. 347 S. = Burgenländische Forschungen LIII; ÖS 180,–.

Hayoz, J.-P. et F. Tisserand: Documents relatifs aux **Capucins** de la province de **Savoie** en Valais, **1603–1766**. – Martigny: Impr. Pillet 1967. 183 p. et fig. = Bibliotheca Vallesiana IV; F 18,–.

Greiffenhagen, Martin: Skepsis und Naturrecht in der Theologie Jeremy **Taylors**, 1613–1667. – Hbg-Bergstedt: Reich 1967. 142 S. = Theologische Forschung XLII; DM 16,–.

Le Brun, J.: Jacques-Bénigne **Bossuet**, politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Édition critique avec introduction et notes. – Genève: Droz 1967. XXXIV, 478 p. = Les classiques de la pensée politique IV.

Borg, V.: Fabio **Chigi**, apostolic delegate in **Malta** ‹**1634–1639**›. An edition of his official correspondence. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1967. XXVIII, 528 p., 4 pl. = Studi e testi CCXLIX.

Repgen, Konrad: Wartenberg, Chigi und Knöringen im Jahre 1645. Die Entstehung des Plans zum päpstlichen Protest gegen den Westfälischen Frieden als quellenkundliches und methodisches Problem. – Dauer und Wandel der Geschichte. Festschrift für Kurt Raumer, Mstr 1966, 213–268.

Siegmund, Albert, OSB: Die Annales Congregationis Benedictino-Bavaricae ‹1684–1772›. – StudMittBenO LXXVIII, 1967, 144–167.

8. Neuere Zeit

Hubensteiner, Benno: Vom Geist des **Barock**. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern. – Mchn: Süddeutscher Verl. (1967). 286 S. mit Abb.; Lw. DM 28,–.

Knetsch, F. R. J.: Pierre **Jurieu**, theolog en politikus der Refuge. – Kampen: Kok 1967. 494 blz.; hfl 29,50.

Mechie, Stewart: The theological climate in early eighteenth century. – Reformation and revolution. Essays presented to Hugh Watt . . ., Ed (1967), 258–272.

Batllori, Miguel, SJ: La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles, hispanoamericanos, filipinos ‹1767–1814›. – Madr: Ed. Gredos 1967. 698 p. = Biblioteca románica hispánica. II: Estudios y ensayos XCVIII; pes 350,–.

Pitschmann, Benedikt, OSB: „Die Franzosen in Kremsmünster" ‹1800–1801›. – StudMittBenO LXXVIII, 1967, 168–274.

Stearns, P. N.: Priest and revolutionary. Lamennais and the dilemma of French catholicism. – NY: Harper and Row 1967. X, 209 p. = Character in crisis; $ 5,95.

Volanthen, Hugo: Bischof Pierre-Tobie **Yenni** und die Diözese **Lausanne**, **1815–1830**. Ein Beitrag zur Geschichte der Restauration in der Schweiz. – Freiburger Geschichtsblätter LX, 1967, 1–232; 4 Taf. [Diss., Schweiz/S.]

Nicholls, David: Church and state in **Britain** since **1820**. – Lo: Routledge and Kegan Paul (1967). IX, 252 p. = Readings in politics and society: sh 35.

Whyte, J. H.: Historians of XIXth-century English catholicism. – The clergy review n. s. LII, 1967, 791–801.

Wackwitz, A.: Johann Gottlieb Adolph **Schleyermacher** als Prediger. – JSchlesKKG N. F. XLVII, 1968, 58–107.

Asendorf, Ulrich: Die europäische Krise und das Amt der Kirche. Voraussetzungen der Theologie von A. F. C. **Vilmar**. – B, Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1967. 163 S. = Arbeiten zur Geschichte u. Theologie des Luthertums XVIII; kart. DM 22,50 [Diss., Göttingen. Überarb.]

Schoeps, Hans-Joachim: Der Widerstand der Berliner Geistlichkeit gegen die Gründung des Bistums zu Jerusalem. – Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz, Leid 1967, 231–243.

Timm, Hermann: Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht **Ritschls** und Wilhelm **Herrmanns**. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1967). 156 S. = Studien zur evangelischen Ethik I; Lw. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Braulik, Georg, OSB: Cölestin **Wolfsgruber** OSB. Hofprediger und Professor für Kirchengeschichte ‹1848–1924›. – Wien: Herder (1968). 121 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XIX; kart. DM 10,50.

Denis, M.: L'Église et la République en **Mayenne**, **1896–1906**. – P: Klincksieck 1967. 291 p., 10 pl. = Institut de recherches historiques de Rennes III; F 20,–.

Aubert, Roger: Le grand tournant de la Faculté de théologie de **Louvain** à la veille de **1900**. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître de théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 73–109.

9. Neueste Zeit

Blanchet, André: Histoire d'une mise à l'index. La "Sainte Chantal" de l'abbé **Bremond** d'après des documents inédits. – (P:) Aubier Éd. Montaigne (1967). 292 p. = Études Bremondiennes; F 18,–.

Loewenich, Walther von: Paul **Althaus** als Lutherforscher. – LuthJb XXXV, 1968, 9–47.

Nichols, Peter: The politics of the **Vatican**. – Lo: Pall Mall Press 1968. IX, 373 p., 8 plates; sh 40/–.

Rivière, Claude: En chine avec **Teilhard**. Récit suivi de lettres inédites de P. Teilhard de Chardin. Préface de Jean de Beer. – P: Ed. du Seuil (1968). 271 p.; F 18,–.

Lebeau, Paul, SJ: Jean **Daniélou**. – P: Fleurus (1967). 161 p. = Coll. Théologiens et spirituels contemporains IV; F 9,50; p. 159–161: Principaux repères bio-bibliographiques.

Timm, Hermann: Karl **Löwith** und die protestantische Theologie. – EvTh XXVII, 1967, 573–594.

L'Église grecque **Melkite** au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile oecuménique Vatican II. – Beyrouth: Dar Al-Kalima (1967). XV, 533 p.

Hildebrand, Dietrich von: Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes (Trojan horse in the city of God, dt.) – Rgb: Habbel (1968). 375 S.
Kleine, Erwin: **Holland** – Kirche contra Rom? Bericht eines Aufbruchs. – Essen-Werden: Fredebeul & Koenen (1967). 157 S.; DM 7,80.
Holzapfel, Helmut: Das katholische Polen heute. – Mchn: Don Bosco Verl. (1967). 148 S. u. Abb.; DM 9,80.

VI. Christliche Philosophie

Körner, Franz: Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krisis. Das philosophische Grundanliegen Augustins in Mittelalter und Neuzeit. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XI/XII, 1966/67, 271–295.
Pegis, Anton C.: The **Bonaventurean** way to God. – MedStud XXIX, 1967, 206–242.
Stipičič, Ivo: Die Grenzsituation des Menschen und seine Eksistenz. Ein Versuch ihrer Erschließung auf Grund des Erkenntnisphänomens. Zur Wesensbestimmung des Menschen nach **Thomas** von **Aquin**. – Frb/S: Universitätsverl. 1967. XIV, 130 S. = Studia Friburgensia. N. F. XLIV; sfr 15,–.
Mazzarella P.: Metafisica e gnoseologia nel pensiero di **Teodorico** di **Vriberg**. – Nap: La Nuova Cultura (1967). XVI, 233 p.; Lire 5000.
Beckmann, Jan Peter: Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes **Duns Scotus**. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen. – Bonn: Bouvier 1967. 234 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik XLIV; kart. DM 29,50.
Bérubé, C.: Interprétations virtualisantes de la thèse scotiste de l'objet de l'intellect. – Laurentianum VIII, 1967, 234–250. 380–401.
Gandillac, Maurice de: Le réve logique de **Raymond Lulle**. – Revue philosophique de la France et de l'étranger CLVII, 1967, 187–221.
Ferré, Frederick: Basic modern philosophy of religion. – NY: Scribner's 1967. VIII, 465 p.; $ 7,50.
Chapelle, Albert: **Hegel** et la religion. II: La dialectique. A: Dieu et la création. Annexes: Les textes théologiques de Hegel. – P: Ed. Universitaires (1967). 237 p., 125 p. = Encyclopédie universitaire; F 32,30; F 18,50.
Hanna, Charles B.: The face of the deep: The religious ideas of C. G. **Jung**. – Phil: Westminster 1967. 203 p.; $ 4,95.
Solages, B(runo) de: **Teilhard** de **Chardin**. Témoignage et étude sur le développement de la pensée. Préface du Comte Begouen. – (Toulouse:) Privat (1967). 397 p.; F 35,–.
Paepke, Fritz: Zur Sprache und Begriffswelt von Pierre Teilhard de Chardin. Ein terminologisches Experiment auf dem Wege zu einer neuen Sprache vom Menschen. – Acta Teilhardiana IV, 1967, 3–15; S. 35–52: Dietsche, Bernward, OP: Zu einem Achsengesetz im Weltbild von Teilhard de Chardin; S. 60–74: Schmitt, Karl Heinz: Der „kritische Punkt" der Hominisation innerhalb der kosmischen Evolution in der Aussage Teilhards de Chardin.
Berger, H.: Op zoek naar identiteit. Het aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een hededaagse metafysiek. – Nijm, Utr: Dekker & van de Vegt 1967. VIII, 260 blz.; hfl 24,50.
Emonet, P., OP: Philosophie de l'homme. – Frb/S: Ed. Saint-Paul (1967). 198 p.; sfr 12,50.
Kimmerle, Heinz: Prolegomena einer Philosophie der Religion. – NZSystThRelph IX, 1967, 314–338.
Smith, John Edwin: Reason and God. Encounters of philosophy with religion. – New Haven: Yale Univ. Pr. 1967. XV, 274 p.; $ 1,75.
Moore, Sebastian: God is a new language. – Westm: Newman Pr. 1967. 184 p.; $ 3,50.
Cramer, Wolfgang: Die absolute Reflexion. Bd II: Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft. – Ffm: Klostermann (1967). 161 S.; Lw. DM 22,50.
Rust, Eric C.: Science and faith. Towards a theological understandig of **nature**. – NY: Oxford Univ. Pr. 1967. XIII, 330 p.; $ 6,50.
Timmermann, Johannes: Nachapostolisches Parusiedenken. Untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen **Parusiebegriff** christlichen Philosophierens. – Mchn: Hueber (1968). 150 S. = Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philos. Fakultät IV; kart. DM 29,80. [Diss., München]

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Salerno, Luigi, OP: La teologia speculativa e sistematica oggi. – Fedeltà e risveglio nel dogma. L'insegnamento della teologia alla luce del Vaticano II, Mil (1967), 117–147.
Hasenhüttl, Gotthold: Die Wandlung des Gottesbildes. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 228–253.
Schillebeeckx, E.: Zwijgen en spreken over God in een geseculariseerde wereld. – Tijdschrift voor theologie VII, 1967, 337–358; p. 359–360: Summary: Silence and speaking about God in a secularized world.
Buri, Fritz: Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden? – Tü: Mohr 1967. 35 S. = Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte CCXLVIII; DM 2,40.
Congar, Yves: Institutionalisierte **Religion**. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 86–110.
Latourelle, René, SJ: Vatican II et les signes de la **Révélation**. – Greg XLIX, 1968, 225–252.
Rudder, J. P. de: Woord en openbaring. Een filosofisch-theologische bezinning over de draagwijdte van woord en taal. – EphThLov XLIII, 1967, 130–159.
Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III, 2: Theologie. Teil I: Alter Bund. – (Eins:) Johannes Verl. (1967). 413 S.; DM 35,–.
Pellegrino, Ubaldo: Rivelazione di Dio e umanesimo cristiano. Mil: Ancora (1967). 542 p.; Lire 5000.
Benoît, Pierre, OP: **Inspiration** de la tradition et inspiration de l'Écriture. – Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie = Bibliothèque thomiste XXXVII, P 1967, 111–126.
Joest, Wilfried: In welchem Sinn wollen **theologische Aussagen wahr** sein? – Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd II, Mchn, Pad, Wien 1967, 1339–1353.
Dias, Patrick V.: Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener. Mit e. Vorwort von W. A. Visser't Hooft. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 407 S. = Ökumenische Forschungen I, 2.
Köhler, Hans: Theologische **Anthropologie**. Die biblische Sicht des Menschen und der Menschen der Gegenwart. – Mchn: Ehrenwirth Verl. (1967). 127 S. = Schriften der Pädagogischen Hochschulen Bayerns; DM 14,80.
Schlösser, Felix: **Kirche** für die Welt. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 142 S. = Unser Glaube V; kart. DM 12,80.
Küng, Hans: Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 239 S.; kart. DM 12,80.
Kelly, William L., SJ: Reflections on the status of a theology of the **layman**. – ThStudies XXVIII, 1967, 706–732.
Miyakawa, Toshiyuki: Christ, church, sacraments. A theology of the «**Res** et **sacramentum**». – Miscellanea in honorem Petri Parente = Euntes docete XX, R 1967, 369–400.
Michel, Albert: Salva illorum substantia. – Doctor communis XX, 3, 1967, 5–32.
Studi **eucaristici**. Atti della settimana internazionale di alti studi teologici e storici. Orvieto, 21–26 settembre 1964. – Orvieto: Comitato esecutivo centrale (1966). 393 p.; Lire 2500.
The Eucharist today. Essays on the theology and worship of the **real presence**. Edited by Raymond A. Tartre, SSS. – NY: Kenedy (1967). XII, 271 p.; $ 4,95.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Ligier, Louis, SJ: Le sacrament de pénitence selon la tradition orientale. – NRTh, A. XCIX = T. LXXXIX, 1967, 940–967.
Tarvainen, Olavi: Glaube und Liebe bei **Ignatius** von **Antiochien**. [Aus d. finn. Ms.] – Joensuu: (Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy; [Stu: Evang. Verlagswerk in Komm.]) 1967. 105 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A, 14; kart. DM 9,80.
Schultze, Bernhard, SJ: Das Gottesproblem in der **Osttheologie**. – Mstr: Aschendorff (1967). VI, 89 S. = Aevum christianum VII.
Dupuis, Jacques, SJ: «L'esprit de l'homme». Étude sur l'anthropologie religieuse d'**Origène**. – (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1967. XVIII, 292 p. = Museum Lessianum. Section théologique LXII; BF 291,–.
Gryson, Roger: Le prêtre selon saint **Ambroise**. – Louv: Ed. Orientaliste 1968. 354 p. = Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes III, 11; F 48,–.
Mandouze, André: Saint **Augustin**. L'aventure de la raison et de la grâce. – P: Études Augustiniennes 1968. 797 p.; F 84,–.
Marrevee, William H., SCJ: The ascension of Christ in the works of St. Augustine. – Ottawa: Saint Paul Univ.; Univ. of Ottawa Pr. 1967. X, 160 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXVIII; $ 6,–.
Šagi-Bunič, Thomislaus, OFMCap: Problema continuitatis in fide christologica in periodo **ephesio-chalcedonensi**. – Laurentianum VIII, 1967, 413–451.
Gonzáles de Cardedal, Olegario: Teología y antropología. ‹El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de santo **Tomás**›. Introducción de Xavier Zubiri. – Madr: Ed. Moneda y Crédito 1967. VIII, 188 p. = Estudios de teología I; pes 180.
Davis, James J., OP: A thomistic **Josephology**. – Montr: St. Joseph's Oratory, Univ. of Montreal 1967. XII, 305 p. = Theologica Montis Regii LI [Diss., Montreal]; [cfr.:] Cahiers de Joséphologie IX, 1961, 167–197; X, 1962, 59–114. 251–285; XI, 1963, 25–42. 211–232; XII, 1964, 73–94. 253–267; XIII, 1965, 87–120. 273–303; XIV, 1966, 315–351.
King, Ronald F.: The origin and evolution of a sacramental formula: sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum. – Thomist XXXI, 1967, 21–82.
Molteni, Paolo: **Roberto Holcot** O.P. Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite. – Pinerolo: Ed. Alzani (1967). 204 p.; Lire 2000 [Diss., Bonn]
Gonnet, Giovanni: Le confessioni di fede **Valdesi** prima della riforma. – To: Ed. Claudiana 1967. 196 p. = Collana della Facoltà Valdesi di teologia, Roma; Lire 2400.
Cerminara, Teofilo, OFM: Il Cristo "cosmico" nella mente di Giovanni **Duns Scoto** e di P. **Teilhard** de **Chardin**. – Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 165–182.
McSorley, Harry J. (, CSP): **Luthers** Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. – Mchn: Hueber (1967). XII, 340 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie I; DM 45,– [Diss., München].
Koenker, Ernest B.: Man: simul justus et peccator. – Accents in Luther's theology. Essays in commemoration of the 450th anniversary of the Reformation, St. Louis, Lo (1967), 98–123.
Walton, Robert C.: **Zwingli's** theocracy. – [Toronto:] Univ. of Toronto Pr. (1967). 258 p.; $ 7,50.
Suttner, E. Chr.: Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. **Chomjakov**. – Wü: Augustinus-Verl. 1967. 200 S. = Das östliche Christentum. N. F. XX; kart. DM 29,70.

Robinson, James M.: Offenbarung als Wort und als Geschichte. – Neuland in der Theologie (New frontiers in theology, dt.) Bd III: Theologie als Geschichte (Theology as history, dt.), Zü/Stu (1967), 11–134.

Philips, Gerard: L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution **Lumen Gentium**. Tome I. – (P:) Desclée (1967). 395 p.; F 24,–.

Nicolau, Miguel, SJ: Escritura y revelación según el Concilio Vaticano II. Texto y comentario de la Constitución dogmatica «Dei Verbum». – Madr: Ed. Apostolado de la Prensa 1967. 228 p. = Concilio Vaticano II VII; pes 105.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Regan, Richard J., SJ: Conflict and consensus: **Religious freedom** and the Second Vatican Council. – NY: Macmillan 1967. 212 p.; $ 5,95.

Kenny, Denis: The catholic church and freedom. – St. Lucia/Queensland: Univ. of Queensland Pr. 1967. 236 p.; $ 4,–.

Lampeter, Helmut: Was heißt **christlich**? – Stu: Calwer Verl. (1967). 47 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christl. Lebens LXXXVII; kart. DM 2,50.

Fries, Heinrich: Was heißt **Bekenntnis** heute? – CathMstr XXI, 1967, 170–183.

Benz, Ernst: Esoterisches Christentum. – ZRGG XIX, 1967, 193–214.

Gratsch, Edward J.: The basis of **Roman catholicism**. – NY: Pageant 1967. 275 p.; $ 4,50.

Meinhold, Peter: **Luther** heute. Wirken und Theologie Martin Luthers, des Reformators der Kirche, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. – B u. Hbg: Lutherisches Verl. Haus 1967. 222 S.

Sittler, Joseph: Das Hauptproblem protestantischer Theologie heute. – Künftige Aufgaben der Theologie, Mchn (1967), 181–192.

Meyer, Boniface (, OSB): **Calvin**'s **eucharistic** doctrine: 1536–39. – Journal of ecumenical studies IV, 1967, 47–65.

Augustijn, C.: De godsdienstgesprekken tussen rooms-katholieken en protestanten van **1538** tot **1541**. – Haarlem: Bohn 1967. VIII, 150 blz.; hfl 10,–.

Tödt, Heinz Eduard: Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken. – OekRu XVI, 1967, 33–54.

Lautz, Boniface, OSB: The doctrine of the communion of Saints in **Anglican** theology, **1833–1963**. – Ottawa: St. Paul's Univ.; Univ. of Ottawa Pr. 1967. X, 194 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXVII; $ 6,–.

Piepkorn, Arthur Karl: Die lutherische Lehre vom **Altarssakrament** in ökumenischer Sicht. – UnSa XXII, 1967, 186–202.

McDonald, M., OFM: Approaches to **Intercommunion**. – Durban: Unity Publ. 1967. IV–(XII), 259 p.

Galitis, Georg: Das Problem der Interkommunion in orthodoxer Sicht. Eine biblisch-ekklesiologische Untersuchung. – OekRu XVI, 1967, 265–285.

Prenter, Regin: Das kirchliche **Amt** als königliche Vertretung Christi und als priesterliche Vertretung der Gemeinde. Einige Bemerkungen zur interkonfessionellen Auseinandersetzung über das Amt. – Oecumenica 1967, 253–278.

Kawerau, Peter: Die **ökumenische** Idee seit der Reformation. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1968). 120 S. = Urban-Bücher CXIV.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil. – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. (1968). 38 S. = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften CXLV.

Baumann, Richard: Falscher und wahrer Ökumenismus. – Neuenstein: Verl. Einheit (1967). 50 S.; brosch. DM 3,80.

Baum, Gregory [Ed.]: Ecumenical theology. No II. – Glen Rock/N. J.: Paulist Pr. 1967. IX, 272 p.; $ 1,95.

Ecumenism: The spirit and worship. Ed. by Leonard Swidler. – Pittsb: Duquesne Univ. Pr. 1967. 258 p.; $ 4,95.

Sansbury, Kenneth: Truth, unity and concord. Anglican faith in an ecumenical setting. – Lo: Mowbray (1967). XVIII, 262 p.; sh 37/6.

Reumann, John and William Lazareth: Righteousness and society: Ecumenical dialog in a revolutionary age. – Phil: Fortress 1967. XI, 242 p.; $ 2,95.

VIII. Moraltheologie

Wachter, Maurits de, SJ: Le péché actuel selon saint **Bonaventure**. – (P: Ed. Franciscaines 1967.) 365 p. = Pontificia Universitatis Gregoriana. [Diss., Rom]

Emmen, Aquilino, OFM: Verginità e matrimonio nella valutazione dell' **Olivi**. – Studi francescani LXIV, 4, 1967, 11–57.

Kelly, Kevin T.: Conscience: Dictator or guide? A study in seventeenth-century **English Protestant** moral theology. – Lo: Chapman 1967. 201 p. = Studies in theology and church history; sh 35/–.

Casula, Mario: L'illuminismo critico. Contributo allo studio dell' influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in **Germania** tra il **1783** e il **1810**. – Mil: Marzorati 1967. 550 p. = Pubblicazioni dell' Istituto di filosofia dell' Università di Genova XLIV; Lire 5600.

Stelzenberger, Johannes: Das Menschenbild Johann Baptist **Hirschers**. – Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Mchn, Frb/B (1967), 565–581.

Barnette, Henlee H.: The new theology and morality. – Phil: Westminster Pr. (1967). 120 p.; $ 1,85.

Kol, Alphonsus van, SJ: Theologia moralis. Tomus I–II. – Barc [e. a.:] Herder 1968. XIII, 823 p.; XII, 715 p.; pes 1200.

Peursen, C. A. van: Die ethische Dimension der Wirklichkeit. – ZevEth XI, 1967, 90–100.

Fletcher, Joseph: Moral responsibility: Situation ethics at work. – Phil: Westminster 1967. 256 p.; paper $ 1,95.

Ziegler, Josef G.: Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von **Gewissen** und **Gesetz** und die Erneuerung der Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1968). 248 S. = Quaestiones disputatae XXXIX.

Sin and **repentance**. Papers of the Maynooth Union Summer School 1966. Edited by Denis O'Callaghan. – Dublin, Sydney: Gill (1967). XI, 199 p.; sh 18,–.

Adam, Michel: Le sentiment du péché: Étude de psychologie. – P: Ed. du Centurion 1967. 368 p.; F 24,–.

Oraison, Marc: Was ist Sünde? (Faux et vrai sens chrétien du péché, dt.) – Ffm: Knecht (1968). 122 S.; brosch. DM 8,80.

Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu «**Humanae Vitae**». Hrsg. v. Franz Böckle und Carl Holenstein in Verb. mit Publizisten u. Theologen aus verschiedenen Ländern. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1968). 206 S.; kart. DM 8,80.

Häring, Bernhard: Brennpunkt **Ehe**. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. – Bergen-Enkheim b. Ffm: Kaffke 1968. 63 S. = Theologische Brennpunkte XVI; DM 6,80.

Günthör, Anselm, OSB: Kirchliches Lehramt und Eheprobleme. Erwägungen und Fragen an Weihbischof Reuss. – OrhPBl LXIX, 1968, 264–285.

Rainer, Artur: Entwicklung und Stand der moraltheologischen Diskussion um die Geburtenregelung. – Arzt und Christ XIV, 1968, 79–93.

Kessel, Robert van: De matrimonio ut est remedium concupiscentiae. – Studia moralia V, 1967, 215–304; p. 305–327: Buijs, Leonardus, CSSR: De matrimonio ut est remedium concupiscentiae.

Ledoux, G.: Amour et naissances. Une synthèse pratique et morale des meilleures méthodes actuelles de régulation des naissances. Préface du P. Chauchard. – P: Ed. Téqui 1967. 224 p.; F 13,40.

Kuničič, J., OP: In procreatione regulanda minus rectae viae. – DThom LXX, 1967, 81–107.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Politischer Liberalismus und evangelische Kirche. (Bischof D. Hermann **Kunst**, dem Mitbegründer der Friedrich-Naumann-Stiftung z. 60. Geburtstag.) – Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1967. 128 S. = Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Stiftung zur Politik u. Zeitgeschichte XI; kart. DM 9,80.

Spiegel, Yorick: Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich **Schleiermacher**. – Mchn: Kaiser 1968. 272 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 37; kart. DM 25,–. [Diss., Kirchl. Hochschule Berlin. Überarb.]

Timm, Hermann: Friedrich **Naumanns** theologischer Widerruf. Ein Weg protestantischer Sozialethik im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. – Mchn: Kaiser 1967. 68 S. = Theologische Existenz heute. N. F. CXLI; DM 5,40.

Puy, Francisco: Lecciones de **derecho natural**. Tomo I: La ciencia del derecho natural. – Santiago de Compostela: Porto y Cía (1967). 364 p.; pes 350,–.

Ott, Sieghart: Christliche Aspekte unserer Rechtsordnung. – B-Neuwied: Luchterhand 1968. 220 S.; DM 15,80.

Luckmann, Th.: The invisible religion. The problem of religion in modern society. – NY: Macmillan 1967. 128 p.

Carrier, Hervé, SJ – Émile Pin, SJ: Essais de sociologie religieuse. – (P:) Ed. Spes (1967). 593 p. = Sociologie d'aujourd' hui; F 30,–.

Dobbelaere, Karel: Une typologie de l'intégration à l'Église. – SocComp XV, 1968, 117–141.

Oelinger, Josef: Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute. – Köln: Bachem 1968. 191 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute I; kart. DM 13,80.

Albrecht, Barbara: Es waren da auch **Frauen**. Zur berufl. Mitarb. der Frau im kirchl. Dienst. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 138 S.

Schlette, Heinz Robert: Christen als Humanisten. – Mchn: Hueber Verl. (1967). 154 S. = Theologische Fragen heute XI; DM 5,80.

Wortmann, Wilhelm: **Demokratie** als politische Bewußtseinsbildung. – Hdlb: Quelle & Meyer 1968. 128 S.; DM 11,50.

Calvez, Jean-Yves: Introduction à la vie politique. – (P:) Aubier-Montaigne 1967. 222 p. = Recherches économiques et sociales VII.

Langner, Albrecht: Die politische Gemeinschaft. – Köln: Bachem 1968. 167 S. = Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute VIII.

Bahr, Hans Eckehard: Verkündigung als Information. Zur öffentlichen **Kommunikation** in der demokratischen Gesellschaft. – Hbg: Furche-Verl. (1968). 144 S. = Konkretionen I; kart. DM 7,80 [Habil.-Schrift, Hamburg. Teildr.]

Schwan, Alexander: Was kann die plurale Gesellschaft von der Kirche fordern? – FrkfH XXIII, 1968, 479–488.

Konkurrenz der **Bildungsangebote**. Erwachsenenbildung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. v. Walter Dirks. – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 130 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 9,80.

Howe, Günter: Kriegsverhütung und Friedensstrukturen. Eine Studie. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1968. 64 S.; DM 4,80.

Strohm, Theodor: Kirche und demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis **politischer Kommunikation**. – Mchn: Kaiser 1968. 203 S.; kart. DM 15,80.

Breidenstein, Gerhard: Das **Eigentum** und seine Verteilung. Eine sozialwissenschaftliche und evangelisch-sozialethische Untersuchung zum Eigentum und zur sozialen Gerechtigkeit. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1968. 345 S.; DM 12,80.

Lüscher, Kurt: Der Prozeß der beruflichen Sozialisation. – Stu: Enke 1968. 166 S.; DM 28,–.

Mitbestimmung. Referate und Diskussionen auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler 1968 in Mönchengladbach. Hrsg. v. Anton Rauscher, – Köln: Bachem 1968. 287 S.; DM 15,–.

Nell-Breuning, Oswald von: Streit um Mitbestimmung. – (Ffm:) Europäische Verlagsanstalt (1968). 206 S.; DM 12,–.

X. Kirchenrecht

Feine, Hans Erich: Reich und Kirche. Ausgewählte Abhandlungen zur deutschen und kirchlichen Rechtsgeschichte. Eingeleitet u. hrsg. von Friedrich Merzbacher. – Aachen: Scientia-Verl. 1966. XI, 322 S.

La función pastoral de los obispos. Trabajos de la XI Semana de derecho canónico. – Barc: Flors 1967. 371 p. = Consejo Superior de Invest. científicas. Instituto "San Raimundo de Peñafort", Salamanca; pes 320.

Waesberghe, J.F. A.M. van: De akense regels voor canonici en canonicae uit 816. Een antwoord aan Hildebrand-Gregorius VII en zijn geestverwanten. – Assen: van Gorcum 1967. XXXIX, 526 blz. = Van Gorcum's historische bibliotheek LXXXIII; hfl 41,–.

Selb, Walter: Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III. – SavZ, Rom. LXXXIV, 1967, 162–217.

García y García, A.: Historia del derecho canónico. T.I: El **primer milenio**. – Salamanca: IHTE 1967. 452 p. = Instituto de historia de la teología española. Subsidia I.

Weitzel, Joseph: Begriff und Erscheinungsformen der **Simonie** bei **Gratian** und den **Dekretisten**. – Mchn: Hueber 1967. XVI, 155 S. = Münchener theologische Studien III, 25 = Münchener Universitätsschriften. Theol. Fakultät; brosch. DM 22,–. [Diss., München]

Merzbacher, Friedrich: Die Staatslehre des Dominikaners Girolamo **Savonarola**. – Staat und Gesellschaft. Festgabe für Günther Küchenhoff, Gö 1967, 87–101.

Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: Mysterium und Riten. Nach der Londoner Kirchenordnung der **Niederländer** ‹ca. **1550** bis **1566**›. – Köln, Graz: Böhlau 1967. X, 225 S.; 15 S. Faks. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte u. zum Kirchenrecht VII; kart. DM 38,–. [Habil.-Schrift, Göttingen]

Metz, René: Les incidences concordataires de la démission de l'**évêque** de Strasbourg. – RevDrCan XVI, 1967, 273–297; ~ La démission de Mgr Jean Julien Weber, archévêque, évêque concordataire de Strasbourg. Étude juridique. – ArchÉAls XXXII, 1967/68, 259–290.

Liermann, Hans: Hinkende Trennung und Disestablishment. Ein Beitrag zur Gegenwartsproblematik des deutschen Staatskirchenrechts auf geschichtlicher Grundlage. – SavZ, kan. LXXXIV, 1967, 135–154.

Chapelle, Ph. de la: La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicism. – P: Pichon et Durand-Auzias 1967. VIII, 490 p. = Bibliothèque constitutionelle et de science politique XXIX; F 57,90.

Scheuermann, Audomar: Die kirchen- und staatsrechtliche Situation der deutschen **Ordenshochschulen**. – AkKR CXXXVI, 1967, 391–407.

Fehringer, Alfons: **Satzungsreform**. Überlegungen zu methodischen und juristischen Problemen bei der Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen zum Ordensdekret. – Friedberg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1967). 79 S. = Konzil konkret I.

Mosiek, Ulrich: Kirchliches **Eherecht** unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage. – Frb/B: Rombach (1968). 291 S. = Rombach Hochschul paperback; kart. DM 15,–.

Fedele, Pio: In tema di esclusione della prole nel matrimonio canonico. – EphIurCan XXIII, 1967, 297–330.

Böckle, Franz: Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht. Als Ms. gedr. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 63 S.; brosch. DM 4,50.

Wirth, Paul: Ehen mit Orthodoxen. – Frb/B: Seelsorge-Verl. (1967). 51 S. = Wort und Weisung III; kart. DM 7,80.

Dombois, Hans: Grundzüge des Eherechts der orientalischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Ehescheidung. – ZevKR XIII, 1/2, 1967, 98–115.

Pospishill, Victor J.: Divorce and remarriage. Towards a new catholic teaching. – (NY:) Herder and Herder; (Lo:) Burns & Oates (1967). 217 p.; sh 30/–.

Henrisoesanta, Andrea, SCJ: De **probatione** per documenta in processu canonico. – R: Analecta Dehoniana 1967. 89 p. = Analecta Dehoniana X; Lire 1000. [Diss., Univ. Gregoriana Rom. Excerpta]

Stein, Albert: Probleme evangelischer Lehrbeanstandung. – Bonn: Bouvier 1967. X, 257 S. = Abhandlungen zur evangelischen Theologie IV; DM 32,50. [Diss., Bonn]

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis. [Von] Eberhard Jüngel [u. a.] – Mchn: Kaiser Verl. 1968. 80 S. = Studien zur praktischen Theologie V; kart. DM 8,50; [enth.:] S. 11–45: Jüngel, Eberhard: Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander; S. 46–64: Rahner, Karl: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen; S. 65–80: Seitz, Manfred: Die Aufgabe der praktischen Theologie.

Jetter, Werner: Die praktische Theologie. – ZThK LXIV, 1967, 451–473; S. 474–495: Krause, Gerhard: Probleme der praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform.

Chiavacci, Enrico: La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo. **Gaudium** et **spes**. Testo latino e italiano con commento e note. – R: Ed. Studium (1967). 497 p.; Lire 3500.

Delhaye, Philippe: Histoire des textes de la Constitution pastorale. – L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes". Tome I = Unam sanctam LXVa, P 1967, 213–277.

Locatelli, G.: La **pastorale** dopo il concilio. – Mil: Ancora (1967). 368 p. = Cristianesimo aperto; Lire 2000.

Simón Rey, D.: Las varias formas del **apostolado seglar** según el **Vaticano II**. – Burgense VIII, 1967, 65–148.

Sasaki, Joseph: The lay apostolate and the hierarchy. – Ottawa: St. Paul's Univ. Pr.; Univ of Ottawa Pr. 1967. XIV, 199 p. = Les publications sériées de l'Université d'Ottawa LXXXVI; $ 6,–.

Juritsch, Martin: Der **Vater** in Familie und Welt. Eine anthropologische Studie. – Pad: Schöningh 1966. 253 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XVI; kart. DM 9,80.

Schultes, Gerhard: Der Reichsbund der katholischen deutschen Jugend Österreichs. Entstehung und Geschichte. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1967). 396 S., 10 Bl. Abb. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien IV; kart. DM 30,–.

Anciaux, Paul: **Sakrament** und Leben (Sacrament is leven, dt.) Grundlagen und Richtlinien zu einer Erneuerung der Sakramentenpraxis. Mit einem Vorwort von Kardinal L. J. Suenens. – Friedberg b. Augsb: Pallotti-Verl. (1968). 83 S. = Konzil konkret VI; DM 7,80.

Ferré, Nels F. S.: A theology for christian **education**. – Phil: Westminster 1967. 224 p.; $ 4,95.

Rösener, Herbert: Die **Religionspädagogik** vor der Frage nach der Zukunft. – Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung = Theologia practica. Sonderheft für Martin Stallmann, (Hbg 1968), 46–54; S. 84–89: Trillhaas, Wolfgang: »Non scholae, sed vitae«. Über die Tragweite des sogenannten Religionsunterrichts; S. 96–100: Leuenberger, Robert: Religionsunterricht als »Seelsorge«.

Frik, Helmut: Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie. Das Verständnis biblischer Texte u. der Stufen des kindlichen Verstehens. – Stu: Calwer Verl. (1968). 341 S. = Arbeiten zur Pädagogik IX; Lw. DM 22,– [Diss., Tübingen].

Was bleibt vom Worte Gottes? Glaubensverkündigung in neuer Sprache. Hrsg. von Felix Schlösser. Mit Beitr. von Josef Blank [u. a.] – Limburg: Lahn-Verl. 1968. 192 S. = Offene Gemeinde VI; DM 15,80.

Tilmann, Klemens: Staunen und Erfahren als Wege zu Gott. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1968). 137 S. = Unterweisen und Verkünden IV; kart. DM 9,80.

Mielenbrink, Egon: **Freundschaft** in christlicher Erziehung und Seelsorge. – Wü: Echter-Verl. (1967). 274 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik III; DM 28,–.

Erziehung und Berufung. Um die Zukunft der kirchlichen **Studienheime**. Im Auftrag der Konferenz der Leiter der bischöfl. Internate hrsg. v. Hermann Stenger. – Mchn: Pfeiffer (1967). 236 S. = Pfeiffer-Werkbücher LXIV; DM 11,80.

Dignath, Walter: Die Botschaft von der **Endzeit**. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1967). 66 S. = Handbuch für den Religionsunterricht; DM 7,20.

Miller, Gabriele: Ein neuer Katechismus. Bericht aus der Arbeitskommission. – KatBl XCIII, 1968, 513–532.

Caster, Marcel van, SJ: La catéchèse de la **prière** de demande. – Lumen Vitae XXIII, 1968, 335–354.

XII. Liturgik

Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Singularum partium textus paraverunt: Louis Ligier [e. a.] – Frb/S: Ed. Universitaires 1968. XXIV, 517 p. 4° = Spicilegium Friburgense XII.

Bargellini, Emanuele: Esegesi biblica ed esegesi liturgica. Analisi di un metodo. – Bibbia e spiritualità = Biblioteca di cultura religiosa II, 79, (R 1967), 437–470.

Akeley, T. C., OGS: Christian initiation in **Spaine**. 300–1100. – Lo: Darton, Longman and Todd (1967). 223 p., 6 pl., 1 map; sh 35,–.

Boor, Helmut de: Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern. – Tü: Niemeyer 1967. XI, 371 S. = Hermaea. N. F. XXII; Lw. DM 58,–.

Reifenberg, Hermann: Die „Ansprache" bei der Krankensalbung nach **Mainzer** Diözesanbrauch seit dem Mittelalter. – Mainzer Zeitschrift LX/LXI, 1965/66, 61–69; ~ Ein bisher unbekannter Mainzer ordo sepeliendi von 1806. – Gutenberg-Jahrbuch XLII, 1967, 183–190; ~ Das Mainzer Rituale von 1480 der Stiftsbibliothek von Aschaffenburg. – Gutenberg-Jahrbuch XLIII, 1968, 88–96.

Welykyj, A. G., OSBM: Missa et officium S. **Josaphat** in Ecclesia ritus latini. – Miscellanea in honorem S. Josaphat = Analecta Ordinis s. Basilii Magni II, 6, R 1967, 384–440.

Reinerth, Karl: Das **Kronstädter Graduale** – Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Friedrich Müller, Stu (1967), 130–160.

Lehoreau, René: Cérémonial de l'Eglise d'**Angers**. Analyse et extraits publiés, avec une introduction et des notes, pour servir à l'histoire d'Angers au début du XVIIIe siècle par François Lebrun. – P: Klincksieck (1967). 325 p. = Institut de recherches historiques de Rennes II.

Stamer, Ludwig: Die Bestandsaufnahme im ehemals **Speyer**ischen Anteil des neuen Bistums **Straßburg** vom Jahre 1804. II: Quaestiones liturgicae. – ArchMRhKG XIX, 1967, 195–227.

La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective par Y(ves) Congar [e. a.] sous la direction de J.-P. Jossua et Y. Congar. – P: Éd. du Cerf 1967. 419 p. = Unam Sanctam LXVI; F 34,30; [cont. e. a.:] p. 111–126: Gy, Pierre-Marie, OP: Situation historique de la constitution; p. 127–156: Jossua, Jean-Pierre, OP: La constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire; p. 159–177: Chenu, M.-D., OP: Anthropologie de la liturgie; p. 179–209: Carrouges, Michel: La liturgie à l'heure de Ionesco; p. 211–238: Colin, Pierre: Phénoménologie et herméneutique du symbolisme liturgique; p. 241–282: Congar, Yves M.-J., OP: L' «Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique; p. 283–288: Marliangeas, B.-D., OP: «In persona Christi», «In persona Ecclesiae». Note sur les origines et le développement de

l'usage de ces expressions dans la théologie latine; p. 289–314: Strotmann, Théodore, OSB: Pneumatologie et liturgie; p. 317–356: Audet, Jean-Paul: Foi et expression cultuelle; p. 357–384: Lyonnet, Stanislas, SJ: La nature du culte dans le Nouveau Testament; p. 385–403: Congar, Yves M.-J., OP: Situation du «sacre» en régione chrétien.

Corpus antiphonalium officii. Vol. III: Invitatoria et antiphonae. Editio critica. Editum a Renato-Ioanne Hesbert. – R: Herder 1968. XII, 550 p. = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes IX; Lire 38 000.

Studies in pastoral liturgy. Vol. III. Edited by Placid Murray, OSB. – Dublin: Gill; (Maynooth:) Furrow Trust (1967). 223 p.; sh 16,–.

Neunheuser, B(urkhard), OSB: Liturgie, geplante Schöpfung oder Zufallsgebilde? – Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro . . ., Vol. II, R (1967), 53–83.

Dournes, Jacques: L'offrande des peuples. Recherches et remarques sur le binôme activité missionnaire – action liturgique. – P: Ed. du Cerf 1967. 286 p. = Jeunesse de la liturgie = Lex orandi XLIV.

Hennig, John: **Benedictio**. Begriff und Gebrauch im jüdischen und christlichen Frömmigkeitsleben. – HlD XX, 1966, 157–166; ~ Zur liturgischen Terminologie im Sinnbezirk „**Erbarmen**". – HlD XXI, 1967, 101–106; ~ Zur Stellung **Davids** in der Liturgie. – ALW X, 1, 1967, 157–164; ~ Zur Stellung des **Tischgebets** in der Liturgie. – LJ XVIII, 1968, 87–98.

Gunstone, John: The feast of **Pentecost**. The great fifty days in the liturgy. – Lo: Faith Pr. (1967). 102 p. = Studies in christian worship VIII; sh 10/6.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Dorn, Erhard: Der **sündige Heilige** in der Legende des **Mittelalters**. – Mchn: Fink 1967. 162 S. = Medium aevum X; DM 32,–.

Zender, Matthias: Die Verehrung des hl. **Quirinus** in Kirche und Volk. – Neuß: (Vereinigung der Heimatfreunde Neuß) 1967. 121 S. mit 4 Ktn, 16 Bl. Abb., 1 Ktn-Beil.; kart. DM 9,60.

D'Arenzano, Rodolfo: La bibbia dalla tradizione monastica alla spiritualità francescana. – Bibbia e spiritualità = Biblioteca di cultura religiosa II, 79, (R 1967), 245–330.

Johnston, William: The mysticism of the **Cloud** of **unknowing**. A modern interpretation. With a foreword by Thomas Merton. – NY [e. a.:] Desclée (1967). XVI, 285 p.; $ 5,50.

Creytens, Raymond, OP: Les consilia de s. **Antonin** de **Florence**, OP. – ArchFrPr XXXVII, 1967, 263–342.

Galuzzi, Alessandro, OM: Origini dell' **Ordine** dei **Minimi**. – R: Libr. Ed. della Pont. Università Lateranense 1967. XXVI, 195 p. = Corona Lateranensis XI; Lire 2000.

Baglioni, A.: **Colomba** da **Rieti**, la seconda Caterina da Siena, 1467–1501. – R: Ed. Cateriniane 1967. 322 p.; Lire 1800.

Iparraguirre, Ignacio, SJ: Comentarios de los **ejercicios Ignacianos** ‹siglos **XVI–XVIII**›. Repertorio crítico. – R: Institutum Historicum S.J. 1967. 12*, 348 p. = Subsidia ad historiám S.J. VI; Lire 4000.

Gentili, Antonio Maria: I **Barnabiti**. Manuale di storia e spiritualità dell' Ordine dei chierici regolari di s. Paolo Decollato. – R: PP Barnabiti Ufficio vocazioni 1967. 637 p.; Lire 6000.

Welti, Erika: **Taufbräuche** im Kanton **Zürich**. Eine Studie über ihre Entwicklung bei Angehörigen der Landeskirche seit der Reformation. – Zü: Gotthelf-Verl. (1967). 254 S., 2 Taf.; sfr 24,– [Diss. phil. I, Zürich]

Pettit, Norman: The heart prepared: grace and conversion in Puritan spiritual life. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1966. IX, 252 p. = Yale publications in American studies I; $ 5,75.

Welykyj, A. G., OSBM: Documenta historiam reliquiarum S. **Josaphat** spectantia. – Miscellanea in honorem S. Josaphat = Analecta Ordinis S. Basilii Magni II, 6, R 1967, 291–370.

Neveux, J. B.: Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au **XVII**e s. de J. Arndt à P. J. Spener. – P: Klincksieck 1967. XLVII, 933 p., 18 cartes, ill. et 1 tabl. chronologique = Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Nanterre; F 100,–.

Whitmore, P. J. S.: The order of **Minims** in **seventeenth**-century **France**. – The Hague: Nijhoff 1967. IX, 367 p., 18 ill. = Archives internationales d'histoire des idées XX; hfl 45,50.

Martin, Maria Gratia: The spirituality of **Teilhard** de **Chardin**. – Glen Rock/N. J.: Newman Pr. 1967. XII, 122 p.; $ 4,95.

Juanes, Benigno, SJ: Espiritualidad cristiana hoy. – Santander: Sal Terrae 1967. 546 p. = Coll. Espiritu y Vida IV.

Rabut, Olivier: Christsein als Weltverantwortung (Valeur spirituelle du profane, dt.) – Mz: Grünewald-Verl. (1968). 122 S. = Grünewald Reihe; kart. DM 8,80.

Boros, Ladislaus: Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung im christlichen Denken. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1968). 121 S. = Theologia publica X; kart. DM 9,80.

Severus, Emmanuel von, OSB: Die **Meditation** der Christen. – Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. (Festgabe für Friedrich Wulf zum 60. Geburtstag), Wü (1968), 199–203; S. 205–213: Kehle, Medard, SJ: Zur Theologie des Meditationsgesprächs; S. 215–221: Metzinger, Josef, SJ: Zur Praxis des Meditationsgesprächs; S. 223–232: Bours, Johannes: Bildmeditation. Erfahrungen zur Praxis.

Fehringer, Alfons: Leitbild klösterlichen Lebens. Grundfragen der **Ordensreform**. – Friedburg b. Augsburg: Pallotti-Verl. (1968). 79 S. = Konzil konkret V; kart. DM 7,20.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Rosenberg, Alfons: **Engel** und **Dämonen**. Gestaltwandel eines Urbildes. – Mchn: Prestel-Verl. (1967). 334 S.; 87 Abb.; DM 38,–.

Schiemenz, G. P.: Verschollene Malereien in **Göreme**: Die «archaische Kapelle bei Elmali Kilise» und die Muttergottes zwischen Engeln. – OrChrPer XXXIV, 1968, 70–96; 11 Abb.

Grimme, Ernst Günther: Unsere Liebe Frau. Das Bild Mariens in der Malerei des Mittelalters und der Frührenaissance. – (Köln:) DuMont Schauberg (1968). 38 S. mit Abb., 48 Bl. Abb., 1 Titelbild 4°.

Vitolo, Bernardino, OFM: Nola e il beato Giovanni **Duns Scoto**: nel pensiero, nel culto, nell'arte. – Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita, (Nap 1967), 247–291.

Deus, Wolf-Herbert: **Scheibenkreuze** in **Soest**, auf **Gotland** und anderswo. – Soest: Westfälische Verlagsbuchhandl. Mocker u. Jahn 1967. 92 S. mit Abb. u. Ktn., quer 8° = Soester Beiträge XXX.

Kirchenbauten von Hans **Schädel** 1962–1968. – Münster XXI, 1968, 225–252.

Neue Kirchen in **Schleswig-Holstein**. (Hrsg. vom Landeskirchenamt der Evang.-Luther. Landeskirche Schleswig-Holsteins im Einvernehmen mit der Evang.-Luther. Kirche in Lübeck u. der Evang.-Luther. Landeskirche Eutin. Bildmaterial: Alf Schreyer.) – Kiel: Lutherische Verlagsges. 1967. 89 S., S. 21–76 Abb. 4°; Lw. DM 22,80.

Lercaro, Giacomo: Folgerungen aus der Instruktion „De cultu mysterii eucharistici" für den Kirchenbau. – LJ XVIII, 1968, 138–148; ~ S. 129–137: Die Kirche in der Stadt von morgen.

Weyer, Willy: Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Kirchenbau. – Festschrift für Alois Thomas . . ., Trier 1967, 475–484.

Schade, Herbert, SJ: Zum Problem einer christlichen Kunst. – StdZ, Bd CLXXXII = Jg XCIII, 1968, 181–192.

Kirchen in nachsakraler Zeit. Hrsg. von Hans-Eckehard Bahr. – Hbg: Furche-Verl. (1968). 133 S. mit Abb. = Konkretionen II; kart. DM 9,80.

Schwebel, Horst: Autonome Kunst im Raum der Kirche. – (Hbg:) Furche-Verl. (1968). 95 S., 15 Abb.; Lw. DM 16,80. [Diss., Marburg. Erw.]

Uhl, Ottokar: Kirchenbau als Prozeß. – Christliche Kunstblätter CVI, 1968, 81–87; S. 89–92: Kallmeyer, Lothar: Variable Kirchen; S. 98–101: Overbosch, W. G.: Holland im „Zeitalter des Kirchenbaues".

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joseph Barbel CSSR, Hennef/Sieg, Waldstr. 9; Dr. Dr. Friedrich Beutter, Freiburg i. Br., Habsburger Str. 124; Prof. Dr. Alfons Bolley, Essen, Steeler Str. 110; Robert Cornelissen OSB, Münster, Überwasserkirchplatz 3; Dr. Winfrid Cramer OSB, Gerleve über Coesfeld, Abtei St. Josef; Prof. Dr. Dr. Karl Delahaye, Bonn, Kath.-Theol. Fakultät, Univ.-Hauptgebäude; Prof. Dr. Hermann Eising, Münster, Besselweg 12; Dr. Kaspar Elm, Freiburg i. Br., Sundgauallee 26, Haus 42; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Witten-Ruhr, Mozartstr. 11; Dr. Isnard Frank OP, Walberberg, Kreis Bonn, Albertus Magnus Akademie; Prof. Dr. Suso Frank OFM, Münster i. W., Hörsterplatz 5; Priv.-Doz. Dr. Alexandre Ganoczy, Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Hilda Graef, 74, St. Bernard's Road, Oxford (England); Prof. Dr. Franz Groner, Rolandswerth, Brunnenstr. 15; Prof. Dr. Vinzenz Hamp, München, Karl-Theodor-Str. 47/I; Prof. Dr. Richard Hauser, Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Peter Henrici SJ, Via S. Nicola da Tolentino 13, Rom; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Walberberg, Kreis Bonn, Albertus Magnus Akademie; Lic. theol. Walter Kalesse, Bonn, Bornheimer Str. 5; Stud.-Pfr. Ferdinand Kerstiens, Münster, Frauenstr. 3; Doz. Dr. Adel-Theodore Khoury, Münster, Andreas-Hofer-Str. 70; Archivrat Dr. Harald Kindl, Paderborn, Brandisstr. 5a; Abt Laurentius Klein OSB, Trier, Abtei St. Matthias; Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien (Österr.), Pastoraltheol. Institut d. Univ.; Prof. Dr. Adolf Kolping, Freiburg i. Br., Rosastr. 7; Frau Veronika Kubina, Freiburg i. Br., Mozartstr. 20; Prof. Dr. Oswald Loretz, Münster, Weseler Str. 218; Dr. Theodor Maas-Ewerd, Bösensell über Münster, Kirchplatz 5; Prof. Dr. Georg May, Mainz, Saarstr. 21; Prof. Dr. Franz Mußner, Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Bochum, Selbsthilfeweg 18; Dr. Anno Quadt, Köln, Roncalliplatz 2; Josef-Theodor Rath CSSp, Knechtsteden über Neuß, Missionshaus; Prof. Dr. Martin Rehm, Eichstätt, Römerstr. 10; Prof. Dr. Dr. Joseph Reuss, Würzburg, Neidertstr. 68; Dr. Lothar Roos, Freiburg i. Br., Reinhold-Schneider-Str. 37; Prof. Dr. Josef Schmid, München 19, Franz-Marc-Str. 12/I; Dr. Johannes Schütte SVD, Wimbern 2 über Fröndenberg, Hl.-Geist-Kloster; Dr. Basilius Senger OSB, Gerleve über Coesfeld, Abtei St. Josef; Prof. Dr. Albert Stüttgen, Münster, Eimermacherweg 25a; Dr. Dr. Georg Wagner, Paderborn, Am Abdinghof 1.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – 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 (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: 1. Übersicht 68/69 (Verlag Frohmann); 2. Jahresschau 68/69 (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht); 3. Wort und Antwort (Matthias-Grünewald-Verlag). Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.