+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